

**История Вселенских соборов. Часть I.
Вселенские соборы IV и V веков
профессор Алексей Петрович Лебедев**

I. Никейский первый Вселенский собор

Характеристика членов собора Никейского. – Отношение их к богословским направлениям того времени. – Обстоятельства происхождения Никейского символа. – Критика главнейших источников. – Споры и изложение символа. – Всеми ли принят этот символ?

Что угодно было тремстам епископам, это есть не иное что, как мысль самого Бога, особенно когда в умах стольких и такого рода мужей присутствовал Дух святой, Который открывал им Божественную волю.

Константин Великий.

Догматический вопрос, занимавший внимание отцов Никейского первого вселенского собора, состоял в том: нужно ли признавать Сына Божия Богом равночестным с Богом Отцом, или лишь совершеннейшою из тварей, или же хотя и признавать Его Богом, но Богом не равного достоинства с Отцом.

В чем выразилась деятельность отцов собора при обсуждении указанного вопроса – в точности мы не знаем. Потому что актов этого собора или точных записей всего происходившего на соборе Никейском мы не имеем, как имеем подобные акты относительно соборов вселенских, начиная с Ефесского вселенского. Нужно полагать, что таких актов и совсем не существовало ⁴. Вследствие этого историк Никейского собора, имея в виду изложить догматическую деятельность его, принужден довольствоваться краткими и отрывочными замечаниями, какие сохранились у древних историков и древних церковных писателей ⁵. Но эти источники дают очень неполные сведения о деле.

Собор Никейский собран был для решения спорного вопроса в церкви; поэтому естественно, что члены этого собора не были одушевлены одним духом, не были одинаковы в своих воззрениях и стремлениях. Если бы они держались одних и тех же мнений, соединены были одинаковым догматическим настроением, в таком случае не нужен был бы и самый собор. Самое созвание собора ради спорного вопроса свидетельствует,

что в церкви не было, а затем и на соборе не могло быть полного единения. Собор Никейский, насколько можем судить по отрывочным свидетельствам древности, был составлен из представителей всех разномыслящих; на нем не было дано предпочтения одной партии догматической пред другой; члены его не были подобраны наперед в таком виде, чтобы собравшимся оставалось только изложить свое согласное исповедание. На собор явились, как члены равноправные, и лица строгого православия, и лица, колебавшиеся относительно православной истины, и даже явно противившиеся ей. Только прения должны были дать преимущество истине пред неистинной; в прениях должны были высказаться сила истины и слабость заблуждения. По отношению к раскрытию истины, следовательно, на соборе соблюдаемы были условия, необходимые для беспристрастного решения вопроса.

Члены собора весьма ясно делились на две партии, из коих каждая носила на себе свой отпечаток, отличалась известным характером и известным направлением.

Говорим о партиях: православной и арианствующей.

Эти две партии на соборе отличают древние историки Руфин, Созомен и Феодорит ⁶. Первая партия состояла из героев веры, ознаменовавших свою веру исповедничеством в предшествующие гонения ⁷. О них-то историк Руфин замечает, что на соборе собрался „целый сонм исповедников” (confessorum magnus numerus sacerdotum) ⁸. Их вера была проста, пряма, искренна. Они веровали, как и чему учила церковь, не вдаваясь в тончайшие исследования; они так веровали, и этого для них было достаточно ⁹. Для партии противоположной они казались простецами и даже „невеждами» (ἰ διώτας καὶ μὴ ἐχέιν ὑνῶδιν) ¹⁰. О них Созомен замечает: „одни (из отцов собора) чуждались нововведений в вере, преданной издревле, и это именно те, по словам историка, которым простота нравов внушала без хитрости принимать веру в Бога» ¹¹. Эти члены собора вполне подчиняли свой разум святой вере. Вот те мысли и чувства, которыми одушевлены были они в данном случае. „Мы бесхитростно веруем (ἀπερίεργωζ πιδτεύομεν); не трудись понапрасну отыскивать доказательства

на то, что постигается (только) верою» ¹². Учение о Св. Троице им представляется в особенности таким предметом, в отношении к которому бесполезны умствования и требуется одна непосредственная вера. „Таинство святой покланяемой Троицы превышает всякий ум и слово, совершенно непостижимо и усваивается только верою» ¹³. На спорный вопрос о сущности Сына Божия, об отношении Его Божественности к Божественности Отца, те же члены собора смотрели, как на тайну, которую тщетно хочет постигнуть разум человеческий. „Ипостась Его (Сына Божия)» – рассуждали они – „непостижима для всякого сотворенного естества, как непостижим и Сам Отец» ¹⁴. „Неизяснимый образ бытия едиnorodного Сына Божия превышает понятие не только евангелистов, но и ангелов. Поэтому не считаем благочестивым того, кто осмеливается простирать свою пытливость до исследования (сей тайны), не внимая словам Писания: высших себе не ищи, крепльших себе не испытай (Сир. 3, 21). Разве только одно безумие решится подвергать исследованию Ипостасное бытие Сына? Пророческий дух о Нем прямо сказал: род же Его кто исповесть (Ис. 53, 8). Да и Сам Спаситель наш, поставляя апостолов, которые должны были сделаться столпами в церкви, поспешил удалить от них, как бремя, всякую пытливость касательно Его существа. Он возвестил, что разумение сей Божественной тайны выше сил всех сотворенных существ (ἀφύδιχον) и ведение о ней принадлежит только единому Отцу: „никтоже знает Сына, сказал Он, токмо Отец, ни Отца кто знает токмо Сын» (Мф. 11, 27) ¹⁵. Говоря как о характеристической черте этой партии, о том, что она отстранялась от пытливых исследований в религиозной области, мы однако должны признать, что к этой же партии принадлежали и некоторые лица, имевшие серьезное образование, отличавшиеся в диалектике и учености ¹⁶.

Все члены этой партии держались в догматическом отношении очень твердого и определенного воззрения на Божественную сущность Сына Божия. Они верили, что Сын Божий такой же совершенный Бог, как и Отец. Они учили: „Христос сказал: Аз и Отец едино есма (Иоан. 10, 30). Сими

словами Господь выражает не то, что два естества составляют одну ипостась, но то, что Сын Отчий точно и совершенно удерживает и сохраняет одно естество со Отцом, имеет в себе впечатленное самим естеством подобие Его и ни в чем от Него неотличный личный образ Его» ¹⁷.

Главными представителями со стороны этой партии на соборе были ¹⁸: Александр епископ Александрийский, Осия епископ Кордубский, Евстафий епископ Антиохийский, Макарий епископ Иерусалимский, Иаков епископ Низивийский, Спиридон епископ с острова Кипра, Пафнутий епископ верхней Фиваиды ¹⁹. Первенствующее значение между ними принадлежало без сомнения Александру Александрийскому и Осии Кордубскому. Собор Никейский в послании к церкви Александрийской называет Александра „главным деятелем (х ὕριος) и участником во всем, что происходило на соборе» ²⁰. Александр еще до собора приобрел своей доктрине многих приверженцев. Он собирал соборы в Александрии, на которых присутствовало до 100 епископов ²¹. Его послания, писанные в защиту истины, были повсюду распространены и исполнены сильных доводов в пользу православия. Осия также принадлежал к числу руководителей собора. Его авторитет в деле веры был в общем уважении. Афанасий пишет об Осии так: „Он (Осия) далеко знаменитее всех других (παντων μάλῑστα επιφαινήζ). На каком соборе не председательствовал? На каком, рассуждая здраво, не склонял всех к одному убеждению? Какая церковь не имеет прекраснейших доказательств его заступничества» ²²? Ариане смотрели на Осию как на главное лицо, которому одолжено православие своею победою над ересью. Они говорили: „Осия председательствует на соборах, писаниям его везде внимают, он и в Никее изложил веру» ²³.

Партия, которую мы описали, была ревностною и решительною в охранении веры на соборе. Можно думать, что она была и самою многочисленною, потому что епископов с подобными же воззрениями было больше всего в церкви. Эти воззрения отвечали общему христианскому сознанию. Кратко, эту партию можно назвать консервативною.

Противоположным характером отличались члены другой партии на соборе – арианствующей. Они чуждались прямой, сердечной веры; они хотели вопросы веры подвергать такому же рассудочному исследованию, как и всякие другие вопросы. Веру хотели подчинить знанию. Они стояли за религиозное знание, и не высоко ценили простую веру. С критикой и анализом вступали они в область религиозных вопросов. Если партия православная утверждала, что должно веровать тому и так, чему и как веровала церковь раньше того, издревле, то представители арианствующей партии хотели переисследовать и то, что считалось общепризнанным и непререкаемым в силу авторитета древности. Они утверждали, что древнейшим мнениям (в области веры) не должно следовать без проверки их²⁴. Древние отцы церкви, авторитет церковного предания, не имели в их глазах никакого значения. „Они из древних отцов никого не хотят равнять с собою, и только одних себя считали мудрыми, разумеющими догматы веры; будто им, и только им одним, открыты тайны, которые никому в подсолнечной и на мысль не приходили»²⁵. Они верили в силу своей диалектики, и противились тем, кто диалектике предпочитал простоту религиозных убеждений. На соборе Никейском, по сказанию историка Руфина, „арианству благоприятствовали мужи искусные в совопросничестве, отвращавшиеся простоты веры,» (Favebant ei (Ario) viri in quaestionibus callidi. Et ob id simplicitati fidei adversi)²⁶. Ариане и сами прямо называли себя „исследователями и испытателями веры” (ἐξετασταί καὶ δοχίμασταί της πίστεως)²⁷. Не даром Афанасий называл арианствующих богословов „свободно мыслящими” (οἱ ἰ πάντα λέγοντες εὐχέρως)²⁸ богословами и приписывал им „эллинския мудрования» (σοφίσματα ἑλληνικά)²⁹, т. е. приписывал такую же свободу в исследовании догматов, какой держались древние философы в вопросах о мире сверхчувственном во времена язычества. Вообще партию собора, противоположную партии православных, можно назвать либерально-рационалистической. В числе лиц этой партии естественно можно было встречать много образованных богословов, много писателей церковных, но из них же естественно выходили и открытые еретики,

поскольку они не полагали должных границ между разумом и верою.

Партия арианствующих на соборе была неодинакова по своему составу, не все члены ее держались одного и того же направления, одних и тех же воззрений. Партия эта распадалась на соборе на две неравные по числу представителей группы. Одна из них верно держалась указанных характеристических принципов, отличавших вообще партию арианскую; другая усвоила себе эти принципы в большей или меньшей степени, но далеко не всецело. Первая группа была малочисленна, потому что она в своих воззрениях была слишком смела и притязательна. Вторая группа была более многочисленна, потому что она держалась, говоря вообще, золотой середины между партией поборников церковной веры и группой богословов, пропитанных арианским рационализмом; к ней могли принадлежать люди, для которых и вера была священна, и научно богословские интересы также дороги.

Меньшую группу арианствующих богословов на соборе Никейском составляли строгие ариане. Во главе их стоял первостепенный епископ того времени Евсевий Никомидийский, епископ столичного города на востоке. Около него собралось несколько других епископов восточных: Мииофан Ефесский, Патрофил Скиоопольский, Феогност Никейский, Феона Мармарикский, Секунд Птолемаидский ³⁰ и пр. Евсевий был жарким поборником арианства. В нем оно нашло себе важнейшую опору ³¹. Все приверженцы Евсевия от его имени получили название Евсевиан. Достаточно прочесть небольшое послание Евсевия к Арию, чтобы увидеть, что он был самым решительным рационалистом в религии ³². Вся эта группа признавала Сына Божия тварью. Главные представители этого богословского направления вышли из школы христианской антиохийской; почти все они считали пресвитера Лукиана, основателя этой школы, своим учителем ³³. Но какое именно влияние оказывал Лукиан на своих учеников, было ли его учение сколько-нибудь близким к учению арианскому – решить этот вопрос невозможно, потому что о Лукиане мы почти ничего

не знаем ³⁴. Замечательно однако, по одному древнему свидетельству, и ересиарх Арий был также учеником все того же Лукиана антиохийского ³⁵. Школа, значит, на всех учеников или, по крайней мере, на многих влияла одинаковым образом. Группу рассматриваемых богословов Никейского собора – Евсевиан – по справедливости можно назвать группой антиохийской. Мы сказали, что число их на соборе было не велико: по свидетельству Руфина вся группа на соборе состояла из 17 человек ³⁶.

Большую – вторую группу арианствующих представителей на соборе составляли лица, которые позднее стали известными с именем полуариан. Это были не то ариане, не то православные. Они оставались в колеблющемся, нерешительном состоянии. Их воззрения имели так мало характерного, что ариане считали их своими сторонниками, а православные своими ³⁷. В догматическом отношении, в спорном вопросе, они держались древней теории субординации, т. е. хотя почитали Сына Божия Богом, но считали Божество Его неравным Божеству Отца, – это было Божество, соподчиненное в отношении к Божеству Отца. Что эта группа таких именно воззрений держалась, видно из учения главы ее – Евсевия Кесарийского, известного историка, деятельного члена на соборе Никейском ³⁸. Послание Евсевия к кесарийцам, писанное тотчас по окончании собора этого, дает еще новые черты, характеризующие как самого Евсевия, представителя группы, так и всю группу. Вместо прямых и определенных выражений, которые бы точно выражали учение о Божестве Сына Божия, Евсевий довольствуется выражениями неопределенными, двусмысленными и хотя библейскими, но позволяющими обоюдное толкование ³⁹. Можно утверждать, что группа рассматриваемых богословов находилась под влиянием идей Оригена, жарким почитателем которого был Евсевий ⁴⁰. Из Оригена однако они взяли лишь ту сторону в учении, которая благоприятствовала арианизму. Если об арианах известно, что они считали Оригена своим главою ⁴¹, то это больше всего могло иметь место в среде последователей Евсевия, в среде полуариан. Таким образом, как строго-арианская партия

становилась под знамя школы Лукиана антиохийского, так Евсевиева или полуарианская под знамя Оригена. Те и другие искали себе опоры, подтверждения в именах, которых широкая слава еще была в памяти у тогдашнего христианского мира. Число приверженцев Евсевия Кесарийского на соборе Никейском определить трудно. Если судить по тому, как могущественна стала партия полуариан, вышедшая отсюда, после Никейского собора, то нужно полагать, что и на самом соборе она имела многих представителей.

Итак, при открытии Никейского собора на нем было две партии: партия православных и партия арианствующих. Последняя подразделялась на две группы: на приверженцев Евсевия Никомидийского и Евсевия Кесарийского. К этим-то партиям нужно относить слова историка Евсевия, что „спорящие явились на собор каждый со своим мнением» ⁴². От них же, без сомнения, по тому же Евсевию, выставлено было на соборе „множество возражений»; взаимными препирательствами между ними обуславливался „великий спор” (πολλή ἀμφιλογία ⁴³), который волновал некоторое время собор.

Важнейшим результатом догматической деятельности первого вселенского собора было составление символа, известного с именем Никейского, которым утверждалась вера в истинно-Божественную сущность Сына Божия. Дело это совершено было отцами после долгих рассуждений, после разбора различных возражений, какие выставлялись арианствующими епископами против учения православного, после того как устранены были попытки тех же епископов выразить учение относительно спорного вопроса двусмысленно, обоюдно, в подозрительных выражениях. Дело требовало самой крайней внимательности, осторожности, проницательности и убедительных доводов. Словом, по справедливому замечанию Сократа, „определение относительно веры производилось не просто и как случилось (οὐχ ἀπλῶς, οὐδέ ὡς ἐτύχε, т. е. не просто написали символ и делу конец), но объявлено после долгого исследования и испытания (μετὰ πολλῆς σνζητήσεως χαί δ οὐρα σίας) – и не так, что одно показано, а другое умолчано, но взято во внимание все, относящееся к

утверждению догмата, и что вера не просто определена, но наперед тщательно рассмотрена, так что устранено всякое мнение, представлявшее повод к обоюдности, либо к раздвоению мыслей. Дух Божий установил согласие епископов ⁴⁴.

Действительно, на соборе заслушаны были мнения не только епископов православных, но и разномыслящих в отношении к православию. На соборе и устно и письменно выражали свои воззрения и православные епископы, и приверженцы строгих ариан – Евсевиан, во главе которых стоял Евсевий Никомидийский, и группа арианствующих богословов, состоявших под главенством Евсевия Кесарийского. К сожалению, подробности споров и порядок, в каком выступали различные группы на соборе, мало известны и могут быть изображены со стороны науки лишь с большей или меньшей вероятностью, но далеко не с полной несомненностью. Сделаем, что позволяют научные средства.

Каждая из указанных нами догматических фракций собора имела в виду доставить на соборных рассуждениях перевес своим воззрениям. Первый шаг делает группа богословов строго арианствующих, с Евсевием Никомидийским во главе. Она пытается убедить собор в истинности своих воззрений и утвердить их общим согласием для исповедания церковного. Понятно, почему эта богословская группа выступает первой на соборе: она первая нарушила мир церковный, заявив себя идеями, которые прямо противоречили непосредственному религиозному сознанию общества христианского, глубоко проникнутого верой в истинное Божество Сына Божия. Она была истинной причиной созвания собора; естественно собору было прежде всего послушать и оценить достоинство мнений и силу доводов со стороны строго арианствующих богословов. Что эта группа выступает первой на соборе с выражением своих догматических убеждений, об этом можно догадываться на основании сочинения Евстафия, епископа Антиохийского, написанного против ариан, в котором сохранились некоторые сведения о первом вселенском соборе, и отрывки из которого заключаются в церковной истории Феодорита. Здесь прямо

Евсевий Никоми- дийский представляется по порядку первым референтом на соборе ⁴⁵. Насколько позволяют разъяснить деятельность Евсевия Никомидийского на соборе немногие данные, сохраненные об этом древними писателями, дело происходило так: Евсевий внес на собор свой символ (πίστεως διδασχαλία), в котором изложены были воззрения строгих ариан и для которого он искал соборного утверждения ⁴⁶. Но в чем состоял этот символ? Какое было его со- держание в частности? Самый символ до нас не сохранился; но есть все основания утверждать, что он заключал в себе самую сущность арианской доктрины. В него включены были все характеристические особенности, составлявшие отличительную черту радикального арианства. Именно: „Сын Божий – произведете и тварь»; „было время, когда Сына не было»; „Сын изменяем по существу» ⁴⁷.

Лишь только было окончено прочтение этого символа на соборе, как отцы собора без всякого колебания решительно отвергли его. Отцы признали его исполненным лжи, безобразным (παράγομον ὑράμμα, νόθον, χίβδηλον ⁴⁸). Нужно полагать, что к символу строгих ариан с негодованием отнеслась не только партия православных, но и приверженцы Евсевия Кесарийского, так как и эти последние никогда не употребляли терминов: „Сын тварь» ⁴⁹ и проч. Отвержение символа Евсевия Никомидийского значит было единодушным со стороны прочих членов собора. Со свитком, на котором написан был символ, поступлено, как он вполне заслуживает того: он был разодран в клочки ⁵⁰. Это было решительным осуждением доктрин строгого арианства. Но собор не ограничился голословным осуждением воззрений строгих ариан; отцы кротко (пр άως, φιλόανθρώπως) потребовали от Евсевия и его сторонников, чтобы они изложили свои доводы и основания, почему именно они так умствуют о Сыне Божиим. Но попытки Евсевия доказать собору правоту своих мнений, как и естественно, не имели ни малейшего успеха ⁵¹ . Их доказательства были не убедительны. И это тем более, что между самими Евсевианами вышли какие-то распри и недоумения. Неизвестно, в чем состояло разногласие между

ними; но нужно полагать, что Евсевиан поставило в замешательство то обстоятельство, что они не нашли себе поддержки со стороны остальных арианствующих членов собора, что, быть может, и произвело нестроение среди них. Заметим, что в числе членов строго арианствующей стороны на этом же заседании собора встречаем и Ария, первого виновника церковных споров. Он был также вызываем на собор для объяснений, но и его объяснения подвергались одной и той же участи с объяснениями всех остальных Евсевиан ⁵². Главное основание, почему собор так единодушно и решительно отверг символ Евсевия, заключается в том, что ни одного подобного выражению, какие находились в нем: „Сын тварь, Сын изменяем», нельзя находить в св. Писании ⁵³. Как скоро были рассмотрены и избличены на соборе мнения строгих ариан-евсевиан – выступают с своей деятельностью представители двух остальных фракций: православные и арианствующие, предводимые Евсевием Кесарийским. Догматическая деятельность тех и других, направленная к раскрытию учения о Божестве Сына Божия, в отношении к которой не остаются вовсе безучастными и строгие ариане на соборе, приводит наконец к разрешению спорного вопроса, к утверждению истинного учения в церкви. Это составляет главную страницу в истории первого вселенского собора. К сожалению, наши сведения и здесь недостаточны; при том же они черпаются из источников, не совсем согласных между собою в показаниях.

Главными источниками для разъяснения вопроса: при каких условиях и обстоятельствах утверждено истинное учение на изучаемом соборе, служат сочинения двух древних писателей: Евсевия Кесарийского и св. Афанасия Великого. Первый сообщает сведения по данному вопросу в послании к Кесарийцам в Палестине ⁵⁴, своим пасомым, второй в двух сочинениях: „об определениях Никейского собора» и „к епископам африканским” ⁵⁵. Каждый из этих писателей вполне авторитетен в показаниях относительно догматической деятельности Никейского собора. Ибо оба они были участниками на соборе. Евсевий сам принимал живое и прямое участие в деяниях собора, а Афанасий был участником собора в

качестве секретаря или помощника епископа Александрийского Александра ⁵⁶. Поэтому от каждого из них мы вправе ожидать первого и отчетливого изложения предмета. Но в действительности наука может пользоваться показаниями их лишь с большою осторожностью и не может иметь полной уверенности в том, что она, пользуясь этими свидетельствами, описывает дело так, как оно было на самом деле. Евсевий и Афанасий в своих показаниях противоречат один другому. Евсевий утверждает, например, что главным решителем спорного вопроса был никто другой, как император Константин; в его уста он влагает важнейшие объяснения, которые и вошли в символ Никейский; при том же по Евсевию в основу редакции Никейского символа был положен символ его собственный, лишь с некоторыми изменениями и дополнениями. Все это в другом свете представляется в названных сочинениях Афанасия. По Афанасию, догматическая деятельность собора, поскольку она выразилась в составлении символа православного, принадлежала исключительно отцам собора, при чем императору не усваивается никакого значения в деле. Вероопределение Никейское, по тому же Афанасию, не ставится ни в какое отношение к символу Евсевия, – редакция его представляется самостоятельной, независимой. Что касается до сказанных сочинений Афанасия, взятых самих по себе, то хотя они доставляют очень важный материал для внутренней истории Никейского собора, однако в некоторых отношениях возбуждают сомнения касательно точности и достоверности сообщаемых ими сведений. Прежде всего, нужно взять во внимание, что они писаны спустя долгое время после события (спустя 25–35 лет) ⁵⁷. Трудно допустить, чтобы подробности соборных рассуждений ясно сохранились в памяти писателя спустя такой долгий промежуток времени. Тем более, что во время самого собора присутствующие на нем едва ли придавали деяниям его такое громадное значение, какое получил собор впоследствии, в виду упорства ариан. Научное пользование известиями Афанасия об обстоятельствах, при каких составлено было изложение символа веры, требует, по нашему мнению, строгой критики. Так, его описание образа

действия ариан на соборе представляется не совсем естественным. Ариане, по Афанасию, как скоро находили, что то или другое выражение, какое хотели отцы внести в символ для уяснения истины, не противоречило их еретическим воззрениям, могло быть истолковано ими в свою пользу, сейчас же и заявляли об этом на соборе (διελάλουν ἀλλήλοις συνθώμενα). Но само по себе понятно, действуя так, ариане только вредили самим же себе. Отцы устраняли подобные двусмысленные выражения. Афанасий в данном случае приписывает арианам какую-то почти детскую наивность. Ариане на соборе, по Афанасию, шепчутся между собою, перемигиваются глазами (τονθορύζοντες χαί δ' ἰανεύοντες ὀφθαλμοί ς πρὸς ἑαυτούς) и таким образом сообщают друг другу замечания свои касательно происходившего на соборе; это описание Афанасия, по нашему мнению, отзывается тонкой иронией и едва ли соответствует действительному положению дела... Нужно еще заметить, что Афанасиевы показания сбивчивы: группы арианские не отличаются одна от другой, и то, что принадлежало той или другой стороне ариан в отдельности, у него неопределенно приписывается арианам вообще. Наконец, мы склонны думать, что в сознании Афанасия, когда он описывал собор Никейский, представления, вынесенные им от заседаний на соборе перемешались, с течением времени, с представлениями, какие у него сложились об арианстве на основании позднейшего знакомства с арианами и их литературой. Он сам, упоминая при описании Никейского собора об арианском писателе Астерии софисте и указывая тожество между возражениями арианскими, какие имели место на соборе и какие встречались в сочинениях Астерия (τοιαῦτα χαί Αστέριος ἐύραφε), тем самым наводит на мысль, что мнения арианские, развитые им путем литературным, перемешались в его уме с мнениями, заявленными от ариан устно на соборе ⁵⁸. После сделанных нами указаний о достоинстве источников для внутренней истории Никейского собора, понятно, что говорить о догматической деятельности собора наука может только с вероятностью, изложить же дело с полною несомненностью не в состоянии.

Символ Евсевия Никомидийского или символ арианский отвергнут был собором главным образом потому, что он заключал в себе выражения, чуждые Св. Писанию. Теперь, когда отвергнув этот символ как несогласный с изречениями Св. Писания, отцам надлежало в противоположность заблуждению выразить истинное учение о Сыне Божиим, они обращаются к Св. Писанию и в нем хотят найти выражения, которые бы с ясностью говорили о Божестве Сына Божия и которые бы, поэтому, следовало ввести во всеобщее употребление, чрез внесение их в вероопределение. Но эта попытка отцов собора была неудачна, как это вытекает из показаний Афанасия. Нельзя было найти ни одного выражения в Св. Писании относительно Божества Сына Божия, которое бы или последователи Евсевия Никомидийского или приверженцы Евсевия Кесарийского не истолковывали в пользу своих не православных доктрин. Собором или, лучше сказать, партией православных членов его, внесено было на обсуждение несколько терминов, извлеченных из Св. Писания и, по-видимому, вполне достаточных для определения Божественного достоинства Сына Божия. Так, прежде всего епископы православные предложили было включить в имеющее составиться вероопределение выражение – *Сын от Бога*, принимая во внимание свидетельство Евангелия Иоанна (гл. 1, ст. 1, 14, 18). Выражение это к радости православных епископов принято было всеми единодушно. Т.е. как приверженцы Евсевия Никомидийского, так и приверженцы Евсевия Кесарийского готовы были принять выражение без противоречий. Но оказалось, что согласие на принятие его было не искренним, а лицемерным. Арианствующие только потому готовы были принять это выражение, что вкладывали в него смысл свой, неправославный. Они принимали его только потому, что ведь и все от Бога, все творения от Бога, ибо апостол говорит: *един Бог, из негоже вся* (1Кор. 8, 6), или тот же апостол говорит: *всяческая от Бога* (2Кор. 5, 17. 18). Тогда партия православных епископов вынуждена была отказаться от предложенного выражения и искать других изречений в Писании, которые бы ясно заключали православную мысль о равном Божеском

достоинстве Сына с Отцом. Отцы предложили было именовать Сына не просто Богом, но истинным Богом, сообразно с тем, как Он назван у апостола Иоанна (1 Посл. 5, 20). Казалось, это выражение прямо обозначало совершенное Божество Сына Божия. Но опять открылось, что арианствующие готовы принять и это изречение, как выражающее истину, но придавали ему свой смысл. Оказалось, что ариане называют Сына истинным Богом, утверждая, что если Сын сделался Богом, то конечно Он истинный Бог. Задача отцов в церкви выразить православное учение о Божестве Сына Божия чрезвычайно затруднялась. Со стороны их предложено было и еще несколько библейских терминов, которые, казалось, хорошо могли служить цели; но снова оказывалось, что все эти термины арианствующие епископы с большим удобством приспособливали к своим понятиям. Так отцы, желая выразить мысль, что Сын всегда нераздельно со Отцом и в Отце пребывает, предложили принять всем выражение: „в Нем (Отце) Сын пребывает”, без сомнения имея в виду первые слова Евангелия Иоанна. Но и это выражение оказалось недостаточным: арианствующие находили, что и к людям приложимо подобное свойство, ибо сказано в Писании: *о Нем бо живем, движемся и есмы* (Деян. 17, 28). Затем отцы хотели было противопоставить арианству выражение: Слово есть истинная сила Божия, так как *силою* Сына Божия называет апостол (1Кор. 24); открылось однако, что арианствующие и эти слова находили благоприятными для себя, доказывая, что и гусеница, и саранча называется в Писании силою и даже силою великою (Иоил. 2, 25), и тоже самое, – говорили ариане в свою пользу, – неоднократно написано и о людях, например: *изыде вся сила Господня* из земли Египетския (Исх. 12, 41). Отцы хотели было отразить арианство, введя в вероопределение выражение, употребленное (Евр. 1, 3) апостолом: *Сын сияние славы и образ ипостаси Его* (Отца); но ариане и под это выражение подкладывали свой смысл, находя, что в св. Писании и о каждом человеке говорится то же самое: человек есть *образ и слава Божья* (1Кор. 11, 7). Таким образом, усилия отцов найти термин, выражающий точнее мысль о божественном равенстве

Сына с Отцом и заключающийся в Писании, вначале оставались тщетными. Трудным оказалось подискать в Писании такой термин, который с одной стороны ясно бы опровергал арианские идеи, с другой – не подлежал бы перетолкованиям. Ариане большую часть терминов, наиболее ведущих к цели, истолковывали в пользу своих интересов, опираясь тоже на Писание⁵⁹.

Передавая сведения о том, какие выражения, заимствованные из Св. Писания, хотели внести в формулу вероопределения отцы собора, и о том, что подобные выражения подрываемы были хитроумными доводами арианствующих, мы встречаемся с естественным вопросом: каким образом отцы узнавали о том, что данное выражение так или иначе перетолковывается арианами? По свидетельству Афанасия, из сочинений которого мы заимствуем эти сведения, выходит: как будто ариане на самом соборе прямо или непрямо заявляли, что такому-то или другому выражению, предлагаемому отцами, они придают такой-то или такой-то арианский смысл. Но немного нужно проницательности, что бы усомниться в правдоподобии вышеизложенного показания Афанасия. Не было ли бы в высшей степени бестактно со стороны арианствующих на самом же соборе не стесняясь заявлять, что такое или другое выражение, предложенное отцами, благоприятно им, по таким-то причинам? Не следовало ли им, напротив, в своих интересах помалкивать при этом? Для разрешения предложенного нами себе вопроса, для разъяснения столь естественного недоумения, ничего не остается сделать как прибегнуть к некоторым догадкам. Нужно полагать, что когда внесены были отцами на обсуждение вышеуказанные православные тезисы, как пригодные для вероопределения, то арианские группы епископов приняли их с радостным согласием. Это согласие, нужно думать, православным членам собора показалось весьма подозрительным: в самом деле могло, естественно, броситься в глаза, откуда истекает это согласие, эта уступчивость со стороны арианствующих, столь ревностных в своих заблуждениях? Это побудило отцов, но не на самом соборе, не

на заседаниях его, а в промежутках между заседаниями, заняться просмотром сочинений арианских писателей и войти в распросы у отдельных арианствующих представителей с тою целью, чтобы узнать: как принимаются и понимаются арианами библейские выражения о Сыне Божиим, внесенные собором для обсуждения? Отсюда-то отцы и могли узнать, что ариане перетолковывали и в каком именно роде выражения, нравившиеся отцам православной партии.

Итак, стремления отцов собора или православной партии его выразить истинное учение о Сыне Божиим и равенстве Его с Отцом библейскими изречениями решительно не увенчалось успехом. Сторона православных испытывала затруднения. При таких обстоятельствах выступает на сцену третья фракция собора, умеренно арианская. Во главе ее, как нам известно, стал Евсевий Кесарийский, человек в одно и то же время и ученый и изворотливый. Он предлагает собору уже готовый символ, который стоило только утвердить общим согласием членов собора, и догматической деятельности отцов наступил бы конец ⁶⁰.

Евсевий берется провести на соборе свои идеи, составлявшие средину между православием и крайним арианизмом, при чем хочет облечь свои идеи в такие формы, которые нравились бы одинаково всем направлениям на соборе, и не вызывали бы споров. Чтобы угодить многочисленной партии православных епископов, он согласно с их желанием излагает, внесенное им в собрание отцов, вероопределение словами Писания. Чтобы найти себе сочувствие в не менее многочисленной партии умеренных ариан, почитателей богословствования Оригена, во главе которых стоял и сам Евсевий, он излагает вероопределение в выражениях, встречающихся в сочинениях Оригена и любимых его последователями. Наконец, чтобы угодить группе богословов строго арианских или евсевианам, он внес в свой символ неопределенности, общие места, которые могли обращать в свою пользу евсевиане, вкладывая в них свой смысл ⁶¹. План хитроумный! Поставив дело подобным образом, Евсевий сильно рассчитывал на успех, и на первое время

счастье, по-видимому, ему улыбалось.-Но ознакомимся с самым символом Евсевия, какой он вносит на собор для утверждения. Чтобы отклонить всякое подозрение собора и сколько возможно расположить членов его в пользу своего символа, Евсевий всячески старается доказать достоинство и истинность своего вероизложения. В этих его целях символ начинается следующими словами: „Мы содержим и исповедуем веру так, как приняли от предшествующих наших епископов, как научились ей от Божественного Писания, как соблюдали и исповедывали в пресвитерстве, а потом в епископстве”. Спорный пункт об отношении Сына Божия к Отцу изложен в символе в выражениях, хотя и библейских, но слишком широких и общих. „Веруем во единого Господа И. Христа, Божие Слово, Бога от Бога, Свет от Света, Жизнь от Жизни, Сына едиnorodного, перворожденного всея твари, прежде век от Отца рожденного» ⁶². Нужно сказать, что хотя здесь Сын исповедывался и Богом и происшедшим от Отца, – что так или иначе допускали и крайние ариане, – но не определялась степень близости Сына к Отцу, а это-то и было главным вопросом в спорах. В дальнейших словах символа не без намерения референта слишком выделялись одно от другого лица Св. Троицы. Евсевий писал: „веруем, что каждый из них – Отец, Сын и Дух – есть и имеет *свое бытие*, что Отец истинно Отец, Сын истинно Сын, Дух Святой истинно Дух Святой» ⁶³. Этим Евсевий, нужно полагать, наносит скрытый удар учению церковному о существенном единении Сына Божия с Отцом.-Символ прочитан пред лицом собора. Водворилось молчание, которое Евсевий принял было за знак общего одобрения. Минута знаменательная в истории христианства! Наконец император Константин прервал молчание и выразил свое полное одобрение символу, заявив, что он сам так же мыслит и желает, чтобы все так же мыслили. Евсевий торжествовал... Но затем император предложил, чтобы сделана была прибавка к символу, прибавка одного слова, и, однако, эта прибавка должна была обратить в прах все начинания Евсевия. Константин предложил, чтобы внесено было в символ слово: *ὁμοούσιος*, единосущный, для определения отношения Сына

Божия к Отцу. Этого-то всего меньше желал Евсевий Кесарийский, не хотели его приверженцы, не желали последователи Евсевия Никомидийского. Что указанный термин предложен был для внесения в символ именно императором, об этом свидетельствует участник собора Евсевий ⁶⁴. Но правда ли это? Неужели Константин был настолько сведущ в богословии, что оставлял позади себя всех других православных богословов, когда предложил внести в символ слово, сделавшееся лозунгом православия в Никейскую эпоху и остающееся таким доднесь? Что Константин первый потребовал внесения слова *ὁμοούσιος* в символ, это весьма вероятно, но что он сам и измыслил его, это чуждо всякого вероятия. Последнее невероятно, потому что богословская точка зрения императора во все времена его жизни оставалась неустойчивою. Если же, однако, Константин действительно первый провозгласил на соборе *ὁμοούσιος*, то в этом случае он действовал не сам по себе, но под влиянием партии православных, которая внушила ему и самое слово, и разъяснила ему смысл слова, и выставила на вид важность утверждения его на соборе для опровержения арианства. Поэтому правы и те древние писатели, которые утверждают, что никто другой, как именно епископы собора провозгласили и утвердили термин *ὁμοούσιος* ⁶⁵. Таким образом, слава церкви ничего не потеряет от того, если действительно термин *ὁμοούσιος* первый произнес на соборе император, мирянин и еще некрещенный. Мы склонны думать, что все это происходило при таких условиях. Когда православные епископы увидели, что выразить исповедание веры относительно Божества Сына Божия словами Писания не осталось возможности,— так как арианствующие каждому подобному выражению давали свой смысл, неправославный, — то они почли справедливым употребить для данной цели выражение, хотя буквально не находящееся в Писании, но освященное церковным преданием ⁶⁶. Никакое слово не могло выражать потребную мысль о равенстве Божества Сына Божия с Отцом, с такою силою, как *ὁμοούσιος*, — *ὁμοούσιος*, которое встречалось в сочинениях светил древней церкви — Дионисия

Александрийского и Дионисия Римского ⁶⁷. Нужно думать, что епископы православные остановили свое внимание на этом слове и они-то решились принять его в качестве термина для обозначения отношения сущности Сына к сущности Отца. Но чтобы избежать продолжительных и бесполезных споров на соборе, споров, которые и без того довольно затянулись, епископы внушили самому императору внести слово *ὁμοούσιος* на собор и потребовать его принятия. Император являлся не лицом, которое должно было наперед предрешить определение собора, но лицом, влияние которого должно было умерить споры и повлиять своим примером на других. Епископы прямо от своего лица не решились предложить слово *ὁμοούσιος* собору, потому что боялись бесконечных споров. Они знали, что слово это в кругах арианских встречало множество неприязненных возражений. Ариане могли говорить, и, по-видимому, с правом, что это слово не должно быть принято, потому что его нет в Писании ⁶⁸, потому что оно будто бы ведет к савеллиавизму, сливавшему Троицу в единицу ⁶⁹, потому что оно вносит материальные представления в понятие Божества ⁷⁰, когда указывается единство природы Сына и Отца и пр. и пр. Провозгласивши термин *ὁμοούσιος* устами императора, епископы православные достигли двух целей. С одной стороны невидно, чтобы партия арианская встретила провозглашение его спорами и возражениями. Достоверно известно, что на самом соборе выставлено было против слова *ὁμοούσιος* только одно последнее из указанных нами выше возражений, каких следовало ожидать. Именно возражали, что понятие *ὁμοούσιος* вносит материальные представления в сущность Божества, говорили: „единосущным называется то, что есть из чего-либо другого, как напр. два или три золотых сосуда из одного слитка» ⁷¹. Были ли делаемы и другие какие возражения, неизвестно; если и были, то авторитет императора должен был сдерживать горячность оппонентов. На основании показаний Евсевия можно догадываться, что прения по поводу слова *ὁμοούσιος* имели характер тихий и уступчивый ⁷². Одна цель была таким образом достигнута епископами. Достиглась и другая. Термин *ὁμοούσιος* положено было собором внести в символ. Вражда партий

замолкла, епископы арианские склонились, куда склонился сам император. Эта одна поправка к символу Евсевия разом изменила всю физиономию предложенного им вероизложения. Но торжествующая партия православных не ограничилась одним этим. Пользуясь уступчивостью оппозиционных епископов, она борется пересмотреть весь символ Евсевия и улучшить его. Найдено было необходимым поправить, пополнить, а частично и сократить символ Евсевия. После этой переделки Евсевий едва мог узнать свой символ. Так отцы поясняют в этом символе те выражения, которые могли давать место произвольным толкованиям. И вот не совсем определенное выражение Евсевия о происхождении Сына Божия от Отца добавлено словами: „от Отца, то есть из сущности Отца (τούτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός). Признали также нужным в предотвращение возможных перетолкований уяснить и другое выражение Евсевиева символа. Слова: „Бога от Бога» добавлены и точнее изяснены новой формулой: „Бога истинного от Бога истинного» (Θεοῦ ὁι ἀληθινόν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ), потому что и ариане почитали Сына Божия Богом, но не по существу, а только по имени ⁷³. Правда, ариане возражали и против выражения: Сын – истинный Бог; но их возражения не были сильны, покоились на софизмах. Далее, – как мы сказали, – некоторые выражения выпущены из символа Евсевия; так исключены слова: „каждый из них имеет свое бытие; Отец есть истинно Отец» и т. д., потому что эти определения, наводящие на мысль о взаимно себя исключаящем, раздельном бытии лиц Св. Троицы, после того как утверждена истина о самом близком единении Отца и Сына, сделались излишними ⁷⁴. Сделаны были и другие изменения в символе. Вследствие этих поправок и изменений символ Евсевия решительно потерял свой первоначальный характер. И стремление Евсевия Кесарийского и его приверженцев доставить торжество такому символу, который бы по общности своих выражений нравился православным и удовлетворял ариан, окончилось неудачей. Партия православных вышла победоносною. Символ Евсевия по рассмотрению его собором принял иной вид, не двусмысленный. Этого мало. Собор приложил к символу

анафематствование, которое объясняло, куда клонились выражения, внешне-сенные в вероизложение, так чтобы не оставалось и тени сомнения и возможности кривотолков. Анафематствование гласило: „говорящих, что было (время), когда не было Сына, что Он не существовал до рождения и произошел из не сущаго, или утверждающих, что Сын Божий имеет бытие из иного существа, или сущности, или что Он создан, или преложим, или изменяем, предает анафеме кафеолическая церковь» ⁷⁵.

В полном своем виде Никейский символ читается так ⁷⁶:

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων τε ὁράτων καὶ ἀοράτων ποιητήν. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ὡς αληθινὸς θεὸς αληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, διὸ καὶ τὰ πάντα ἐγένετο, τὰ τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐν τῇ γῇ τὸν δι᾽ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς οὐρανοὺς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας, ἃ ἦν ποτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἐτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσχοντας εἶναι, ἢ χριστὸν ἢ τρεπτόν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζειν καὶ ὀλὴν ἐκκλησίαν.

Догматическая деятельность первого вселенского собора достигла вожделенного конца. Возвышенная истина о совершенном Божестве Сына Божия была провозглашена на все века.

Все епископы собственноручными подписями выразили свое согласие с символом Никейским. — Исключение составляли немногие. Двое египетских епископов отказались подписать Никейский символ ⁷⁷; а Евсевий Никомидийский и Феогност Никейский, подписав символ, отказались скрепить своей подписью анафематствование, приложенное к символу ⁷⁸.

Почти все епископы собора Никейского подписались под символом, но с каким расположением? Приняли ли они его всей

душой, всем сердцем? Что касается до партии епископов православных – это, несомненно, так. Но нельзя того же сказать о группах богословов арианствующих, бывших на том же соборе. Эти последние присоединили свои подписи к символу неискренне, лицемерно, лишь для того, чтобы покончить дело, которому они не сочувствовали. Церковный историк Руфин прямо замечает, что одни из епископов приняли символ с «полною искренностью» (veritate), другие же «лицемерно» (simulatione) ⁷⁹. То же самое подтверждает и Феодорит. По его словам, «на вселенском соборе Никейском вместе с православными подавали голос и приверженцы Ария и подписались под изложением веры апостольской, но потом продолжали нападать на истину так сильно, что тело церкви распалось» ⁸⁰. Какие же именно епископы, участвовавшие в соборе Никейском, отнеслись так недобросовестно к подписанию символа Никейского? Таких было много. Между ними первое место занимают епископы строго-арианской партии: Евсевий Никомидийский и его клеветы. Они подписались под символом только рукой, а не душою (manu solo, non mente) ⁸¹. Их сердца не расположены были к символу. Все они подписались, по свидетельству Феодорита, „коварно, не искренне» (ὑποούλως, οὐχ εἰλικρινῶς), что и доказали своим последующим поведением и враждой к Никейскому символу. Они, по этому же свидетельству, боялись главным образом того, чтобы не потерять своих епископских кафедр и не подпасть под отлучение ⁸²: только это мирское соображение заставляет их присоединить свою подпись к символу наряду с другими епископами. Приверженцы Евсевия Никомидийского как до собора Никейского, так и после собора остались верными учению арианскому в его крайней форме. Подпись под символом ни к чему не обязывала этих двоедушных созданий. – С таким же лицемерным расположением духа подписался под символом Евсевий Кесарийский и его приверженцы, присутствовавшие на соборе Никейском. Когда символ Евсевия Кесарийского не был принят собором в полном составе, но потерпел весьма значительные изменения, это сильно смутило дух его. Он увидел, что он сражен, что его изворотливость ни к

чему не послужила. Евсевий после этого был в большом затруднении – подписать ли символ Никейский, к которому не лежала его арианствующая душа, или нет.⁸³ Приверженность к арианству говорила ему – не следует; но опасность, с какою могла быть сопряжена для него такая решительность, побуждает его, вопреки убеждению, подать голос за символ, исповедывать который он не хотел. Евсевий подписался, а за ним и другие. Лучшим доказательством того, как мало арианская группа, предводимая Евсевием, соглашалась с определениями собора, кроме последующего поведения Евсевия в истории христианской, служит его послание, написанное им тотчас по заключении собора к его пастве, до возвращения его в епархию⁸⁴. В этом послании Евсевий очень недвусмысленно дает знать, что в сущности он остается при прежних убеждениях. А нужно помнить, что партия Евсевия Кесарийского была значительна по своему влиянию и численности⁸⁵; из нее вышли впоследствии почти все дальнейшие движения арианские умеренного характера, именно так называемые полуарианские движения, которые составляли опасную силу, противодействующую церкви. Клир и паства церкви кесарийской, в которой предстоятелем был Евсевий, разделяли, должно думать, мысли своего епископа в спорном вопросе. Символ, представленный Евсевием на соборе от имени кесарийской церкви, действительно был выражением шаткости мнений кесарийцев по вопросу. Подписывая символ, составленный в Никее, другого характера, Евсевий тем самым, казалось, отрекался от своих прежних убеждений. Поэтому ему нужно было оправдать себя в глазах паствы, что он и делает в своем послании⁸⁶. В нем он старался уверить паству, что в сущности дело оставалось по-прежнему; собор – старался внушить Евсевий – не сделал ничего нового, не утвердил ничего в догматике отличного от того, во что и как веровал доселе сам Евсевий и веровала церковь кесарийская. Поэтому все послание состоит из различных перетолкований догматических определений собора, правда, перетолкований довольно тонких. Церковь кесарийская должна была увериться из послания, что ни ему, Евсевию, ни его пасомым нет надобности изменять

своих воззрений. Это было непрямым отрицанием Никейского собора. В своем послании, после исторической его части, прежде всего он поясняет смысл принятого собором термина: «из сущности Отца». Истинный смысл выражения, без сомнения, тот, что Сын по своей сущности такой же Бог, как и Отец; но Евсевий в своих целях, умалчивая о положительном смысле термина, указывает только отрицательный смысл; именно по его объяснению выражение означает, что „Сын не есть часть Отца». Но этого, собственно, никто не утверждал и не доказывал, и сущность арианства, против которого направлялся термин, вовсе не состояла в подобном мнении. Истолковывая так этот важный термин, Евсевий как бы хотел дать знать, что арианство этим термином ничуть не устраняется. Еще хитроумнее его объяснения по поводу другого существенного выражения Никейского символа: *ὁμοούσιος*. Толкуя это выражение по-видимому правильно, в духе собора, он старается однако дать понять, что выражение это принято им и его сторонниками из чисто внешних расчетов, а не вследствие убеждения в истинности смысла, который соединяется с ним. Он не обинуясь замечает: „не отвергли слова: единосущный, имея в виду сохранить мир, которого всей душой желаем» (и только-то!). Евсевий далее не стесняется дать собственный свой смысл и словам, внесенным отцами в символ: „рожденного, не сотворенного». Этим, по нему, обозначается, что „Сын не есть творение подобное тем, которых Он сам создал, но что Он получил существо превосходнейшее, чем у всякой твари»; но такое объяснение мог бы принять всякий ариан: этого не отрицал и сам Арий. Особенную изворотливость показывает Евсевий, когда нужно было объяснить, почему принято собором анафематствование, приложенное к символу, в котором (анафематствовании) проклиналось арианство. Он не говорил о том, что собор анафематствует арианские термины за нечестивый смысл, какой с ними соединяется. По его словам, эти выражения анафематствованы потому, что их не встречается в св. Писании. „Так как ни в одной богодухновенной книге, говорит Евсевий, нет слов: Сын произошел из не сущего, или было время, когда Его не было, и других тому подобных, то

и неприлично употреблять их в церкви. С этим прекрасным мнением мы согласились и потому еще, что и прежде не имели обыкновения употреблять подобных слов». Истинный характер анафематствования, при подобных объяснениях, терял свое значение. Говоря так, не хотел ли Евсевий того, чтобы оставаться в дружественных отношениях с прочими арианами? Наконец, в заключении послания Евсевий решительно говорит, что он потому принял Никейское изложение веры, что оно совершенно согласно с тем символом, какой представил и он сам на рассмотрение собора. Значит, выходило по нему, собор ничего нового не постановил, все осталось по-прежнему для Евсевия и его партии. „Когда, говорит он, по внимательном исследовании смысла слов (внесенных в символ Никейский) оказалось, что они согласны с теми, которые употреблены в нашем собственном исповедании веры (если так, то почему он колебался подписать символ Никейский!?), тогда мы приняли их без спора, как не возбуждающие более беспокойства” ⁸⁷). Такими доводами Евсевий Кесарийский в ничто обращал действия собора против арианства, по крайней мере, против арианства в умеренной его форме.

Мыслившие в духе арианства сделали уступку собору Никейскому, вошли в сделку со своею совестью, согласились с требованиями противоположной, православной, партии, но согласились больше на словах, чем на деле. Истина восторжествовала на соборе, но должно было пройти немало времени, прежде чем она достигла общецерковного признания.

II. Географическое распределение защитников Никейского собора, никейцев и противников его, антиникейцев

Будто от малой искры воспламенился великий пожар и, начавшись как бы с главы, церкви Александрийской, распространился по всему Египту. Он опустошал прочие области и города. Предстоятели церквей вступили друг с другом в словесные прения.

Евсевий.

Вероисповедание Никейское было принято церковью неодинаково. Церковь в IV веке разделилась на две половины. Одна из них с ревностью стояла за символ Никейский, другая с такою же ревностью восставала против него. В научном отношении чрезвычайно важно определить, в каких именно местах тогдашнего христианского мира Никейское исповедание утвердилось, и в каких нет. Разъяснение этого вопроса должно служить к разъяснению хода догматических движений в церкви всего IV и даже V века. Сторона, принявшая Никейский собор, и в последующих догматических спорах стоит за одно, отличается согласной деятельностью, а сторона, не принявшая Никейского собора, в таких же спорах образует другую, согласную между собою партию, связанную единством интересов и стремлений.

Итак, где, в каких церквях Никейское исповедание нашло себе приверженцев и верных последователей?

Ревностно и единодушно стояла за Никейское исповедание в эпоху арианскую церковь *Александрийская* или вообще Египетская. Это тем важнее, чем выше в то время стоял авторитет церкви Александрийской в ряду других церквей на востоке. А Евсевий прямо дает Александрийской церкви имя главы прочих церквей ⁸⁸. В Александрии соединились многие условия, благоприятствовавшие утверждению и ревностному охранению здесь Никейского учения. Первым из таких условий было то, что здесь с III века, со времени св. Дионисия Великого и его споров о Божестве Сына Божия с римским епископом Дионисием, сделалось „ господствующим анти-

субординационное направление ⁸⁹, или говоря языком IV века, анти-арианское направление, т. е. точное православие. В Александрии и в IV веке продолжала процветать богословская школа, характер которой благоприятствовал укорениться здесь выпрненной догме Никейской. Эта школа отличалась возвышенно-спекулятивным характером, выпрненным идеализмом, с любовью занималась вопросами, принадлежащими к области трансцендентального; труднейшие вопросы богословские не устрашали ее, а, напротив, поощряли к наибольшему углублению в них; но она постигала подобные вопросы более внутренним чувством, чем рассудком ⁹⁰. Это как нельзя более было полезно для утверждения Никейского учения в Александрийской церкви. Возвышенный догмат Никейский по своим свойствам был вполне родствен с александрийским школьным направлением. Никейское учение могло опираться на школу, как на свою естественную опору.

Одушевленнейшим поборником Никейского исповедания был в Александрии знаменитый Афанасий Великий († 373). Воспитанный под руководством епископа Александра Александрийского, поборника православия до собора и на соборе Никейском, Афанасий явил себя продолжателем благочестивой ревности своего воспитателя ⁹¹. Он всегда высоко чтит память Александра и ставил его для себя образцом ⁹². Никейское исповедание для Афанасия было сокровищем, которое он со всей заботливостью охранял от всяких неприязненных нападков ⁹³. Вот решительная мысль св. Афанасия касательно важности символа Никейского. „Отцов Никейских, говорит он, надлежит уважать, иначе не приемлющие символа (Никейского) будут признаваемы скорее всем, только не христианами» (ἵνα μὴ πάντα μᾶλλον ἢ χριστιανοὶ νομιεῖσθωσιν) ⁹⁴. На борьбу с врагами Никейского символа Афанасий положил всю свою жизнь и его труды не остались напрасными. Современники единодушно считали его спасителем церкви от бед, спасителем Никейского православия для христианского мира. Григорий Богослов не находит достаточно слов, чтобы оценить заслуги Афанасия для церкви. Он говорит в похвальном слове Афанасию ⁹⁵: „хваля Афанасия,

я буду хвалить добродетель; ибо одно и то же наименовать Афанасия и хвалить добродетель; потому что все добродетели в совокупности он в себе имел». Главнейшею из его добродетелей была защита Никейского православия. В этом отношении он был столпом церкви. „Когда Афанасий жил среди нас, говорит Григорий, он был столпом (στῦλος) церкви. Его учение сделалось законом (νόμος) церкви. Его догматы стали законами для веры православной», замечает Григорий. Св. Василий Великий также неистощим в хвалах Афанасию, как защитнику Никейского учения. Василий в своих письмах к Афанасию признает его самым опытным кормчим церкви среди бурь арианства. „Кто скорее твоего увидит, что должно делать? Кто искуснее приведет в действие, что полезно?»⁹⁶. Василий прямо объявлял, что попечения о всей церкви по всем правам должны принадлежать и принадлежат Афанасию. „Общим нашим Владыкою вверено тебе попечение о всех церквях, как и о церкви твоей собственной»⁹⁷ (александрийской). Афанасий, по Василию, был „общеем всех главой»⁹⁸ (х оруφή των δλων). Такой опытный кормчий, как Афанасий, действительно вел церкви к тихому пристанищу. Он был по свидетельству Василия и только он истинным „врачем церковных недугов»⁹⁹. Афанасий стал спасителем церкви среди арианских смут. По Василию Афанасий „спасал церковь от этой страшной непогоды»¹⁰⁰, какою было арианство. Вера Никейская, как известно, устояла среди напастей арианских и в этом главная заслуга Афанасия¹⁰¹. – Голос Афанасия, сильный, решительный, и его деятельность производили могущественнейшее влияние на всю церковь Александрийско-египетскую. Как Афанасий, так же смотрели на символ Никейский и все епископы, принадлежавшие к александрийскому округу. Передавая по одному случаю свои мысли о значении Никейского символа, Афанасий писал: „предлагаем же не мы одни пишущие это, но все епископы Египта и Ливии, потому что все одинаково мудрствуем, и если случится кому не быть лично (на каком-либо соборе), всегда подписываемся друг за друга»¹⁰². Ученые богословы Александрийской церкви вполне разделяли воззрения египетских епископов относительно безусловной

важности символа Никейского и подвизались в его защиту. Таков был знаменитый Дидим, учитель в Александрийской школе, процветавший в ней в продолжение целых 55 лет (340–394); за это он сделался предметом ненависти от ариан и глубокого уважения со стороны православных ¹⁰³. Никейские определения, по словам Созомена, в Египте твердо и точно хранило многочисленное общество монахов и во главе их Антоний Великий ¹⁰⁴. Приверженность Александрийской церкви к Никейскому символу навсегда сохранилась в ней; Никейский символ охранялся здесь не только со стороны духа, но и со стороны самой буквы.

Церкви Александрийской в ее приверженности к символу Никейскому вполне следовала другая восточная церковь – Иерусалимская или палестинская. Пример Афанасия нашел себе здесь подражание. Максим, епископ Иерусалимский, стоит на стороне Афанасия ¹⁰⁵. В Иерусалиме составлялись многочисленные соборы для защиты деятельности и воззрений того же Афанасия ¹⁰⁶. Авторитет св. Афанасия так высоко стоял во мнении палестинской церкви, что только двое или трое епископов в ней не разделяли высокого уважения к этому поборнику православия ¹⁰⁷. Иерусалимский церковный округ можно считать на востоке вторым, после Александрийской церкви, убежищем, где Никейская вера процветала более всего во время смут арианских ¹⁰⁸.

Влияние деятельности Афанасия в пользу Никейского символа с востока перешло и на запад. Церковь Римская веровала так же, как и церковь Александрийская и Иерусалимская. Движениям арианским она противопоставляла тот же символ Никейский, как незыблительное основание истинной веры. Западные епископы на соборе Сардикийском (в 344 г.) замечали ¹⁰⁹, что „достаточно символа Никейского и что нет более нужды ни в каком другом символе” ¹¹⁰. На соборе Риминийском (в 359 г.) те же западные епископы, согласно с воззрениями Афанасия защищали неизменность и важность символа Никейского. Их неизменное решение состояло в том, чтобы „эту веру содержать постоянно и блюсти ее до конца». На соборе Риминийском собралось более 400 православных

епископов ¹¹¹. Римская церковь шла рука об руку с церковью Александрийской в охранении веры Никейской. Папа Юлий (337–352 г.) был, можно сказать, правой рукой Афанасия. Папа и Афанасий общими силами старались о ниспровержении такого врага, каким было арианство. Не раз Афанасий находил себе защиту и помощь в Риме, на западе. Под покровительство Рима становились и другие епископы, осужденные арианами на востоке за приверженность к Никейской вере, напр. Маркелл Анкирский, Асклепа Гасский и др. ¹¹². В духе папы Юлия действовал и Дамас (с 366 года). Преемник Афанасия Петр Александрийский, избегая напастей от ариан, ищет и находит себе защиту в лице указанного папы римского Дамаса ¹¹³. Таким образом, Римская, а за ней и обширная западная церковь более или менее твердо стала на защиту Никейского собора.

Последней страной, в которой исповедание Никейское сохранялось в полной мере и в которой оно нашло оплот против своих врагов был *Иллирик* (Македония, Ахаия, Дакия). Церковный историк Сократ, самоличным наблюдателем хода церковных дел в Иллирике ¹¹⁴, в своей истории неоднократно говорит о том, что ересь арианская не проникала в этот церковный округ и что здесь процветало Никейское исповедание ¹¹⁵. По словам Василия Великого, в Иллирике строго хранилось единение в отношении к вере Никейской ¹¹⁶. В особенности таковы, по свидетельству его, Ахаия и Македония ¹¹⁷. Тот же Василий с восторгом пишет к епископам Фессалийским: „вы светила (φωτῆρες) церкви, которых очень немного и которых легко перечесать при теперешнем плачевном состоянии дел» ¹¹⁸. Итак, Иллирик стоял на стороне Никейской догмы. Действительно, св. Афанасий в числе защитников Никейского символа поставляет Александра, епископа Фессалоникийского ¹¹⁹, который то вступает в переписку с Афанасием, то посредством писем же защищает его деятельность и личность ¹²⁰. Единодушным с Афанасием представляется и другой епископ Фессалоникийский – Иеремия ¹²¹. Церковь Римская пишет к Иллирийцам, как таким верующим, с которыми у ней хранится одна и та же вера Никейская ¹²². Из истории Иллирика

времен арианских смут известно, что здесь собирались соборы в видах защищения Никейского исповедания ¹²³.

Итак, вот те страны, где во время господства арианства, в IV веке, сохранялась в наиболее чистом виде приверженность к Никейскому символу. Здесь утвердилось Никейское направление богословствования. Что же касается до остального востока, то на нем, как мы увидим сейчас, преимущество оставалось за направлением антиникейским, арианствующим. На востоке – в Сирии, Азии, Понте и Фракии, – встречаем только отдельных личностей, ревностно защищавших Никейскую веру. Таковы были славные каппадокийцы: свв. Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, посвятившие свою жизнь на борьбу с арианством. Из них Василий Великий прямо именовал себя „наследником отцов Никейских» ¹²⁴, –

имя, которое с полною справедливостью могли усвоить себе и оба Григория. Привязанность этих святителей к Никейскому учению отчасти обуславливалась тем, что все они воспитаны были в принципах александрийской богословской школы. Василий и Григорий Богослов ревностно изучили самого главного представителя александрийской школы Оригена, – „собирали книги Оригена и по ним учились экзегису» ¹²⁵, сделали сборник из его сочинений с именем: „Филокалия» ¹²⁶. Григорий Нисский со своей стороны в сочинениях своих ясно носит следы влияния на него указанного александрийского учителя. Эти три каппадокийца в их церковной деятельности были одушевлены одним и тем же духом, были защитниками православия: потому что Василий и Григорий Богослов были задушевными друзьями, а другой Григорий был родной брат Василия. Они высоко чтили православную деятельность Афанасия Великого. Мы знаем, какими хвалами возвеличили они имя этого епископа александрийского. Отображать в своей жизни и действиях принципы Афанасия было их желанием и искренним стремлением. Так, Василий прямо заявлял, что в своей деятельности по отношению к арианам он руководствуется правилами Афанасия ¹²⁷, и Афанасий находил, что Василий Великий, как пастырь, отвечает самым пламенным желаниям защитников Никейского собора. В послании к

пресвитеру Палладию он называет Василия „хвалою церкви” (ἡ αὐχήμα τῆς ἐκκλησίας) и призывает “прославлять Господа, давшего Каппадокии такого епископа, какого желает иметь всякая страна» ¹²⁸. Каково было положение этих трех защитников Никейской веры на своей родине, в Понте, это видно в особенности на примере Василия. Из его писем можно догадываться, что он со своими православными идеями иногда чувствовал себя одиноким среди множества здесь ариан. Он казался по своему учению „подозрительным” для других епископов Понта ¹²⁹. Его обвиняли в савеллианстве, в котором обвиняли враги православия всех защитников Никейского собора ¹³⁰. Ему ставили в вину, будто он вводит какую-то „новую веру” ¹³¹, приписывали ему положительное „богохульство» (εἰς Θεόν βλάσφημία). Именно ему приписывали мысли, обязанные своим происхождением Аполлинарию ¹³², который выдавал себя за приверженца Никейского учения. Таким образом, видно, что положение защитников православия в Понте было не тем, каким оно было в Александрии, Риме и Иллирике. – К числу отдельных защитников Никейской догмы на востоке должно отнести: в Константинополе – Павла, бывшего некоторое время епископом столицы ¹³³; в остальной Фракии – епископов, перечисляемых Афанасием ¹³⁴; в Сирии- мужей, упоминаемых Феодоритом ¹³⁵.

В каких странах жило и действовало противоположное направление, ратовавшее за арианство, боровшееся против Никейской веры, – словом, направление антиникейское?

В руках ариан оставался, за исключением Египта и Палестины, весь восток церковный, где защитники Никейского собора составляли явление не частое. Это страны Сирии, Фракии, Азии, Понта. Здесь арианство, говоря сравнительно, господствовало в церквах. Центральным пунктом антиникейского направления была *Антиохия* Сирийская, подобно тому как Александрия была главнейшим пунктом, откуда распространялось направленно Никейское. Антиохия в глазах христианского мира стояла очень высоко. Василий Великий пишет: „что для вселенских церквей важнее Антиохии? Она – глава (ἡ ἐφαλή), в случае здоровья сообщающая то же и

всему телу» ¹³⁶. Но чем важнее была Антиохия для христианского мира, тем опаснее для церкви было ее склонение в сторону неправославия. А такой она и была во время арианских движений IV века. Антиохия сделалась истинным гнездом, где широко зажил арианизм ¹³⁷. Отсюда, из Антиохии, по свидетельству самих арианствующих, больше всего выходило догматических арианских определений, символов; догматы арианские здесь возникали и отсюда распространялись ¹³⁸. Здесь со всею решительностью на многочисленных соборах провозглашаемо было отвержение символа Никейского. Так, однажды, говорит Созомен, ариане „под предлогом обновления храма собрались здесь для низвержения Никейских определений в числе девяноста семи епископов» ¹³⁹. Это было в 341 г. На этом соборе присутствовали епископы церквей восточных и больше всего из округа Антиохийского ¹⁴⁰. Здесь образовалось правильное преемство епископов арианских ¹⁴¹, с их вредным влиянием на благосостояние церковное. Под их влиянием древняя православная община в Антиохии с течением времени сократилась до самых незначительных размеров ¹⁴². Здесь в Антиохии создавались ковы, при помощи которых уловлялись ко вреду для церкви защитники православия: так здесь совершилось осуждение Евстафия епископа Антиохийского, поборника православия на I вселенском соборе, по причине „привязанности его к Никейскому символу» ¹⁴³; здесь же находит себе исход вражда против Афанасия Великого ¹⁴⁴; из Антиохии разносились клеветы на великого учителя церкви Василия ¹⁴⁵. Вообще Антиохия даже с точки зрения умеренных ариан распространением ереси готовила опасность, крушение для всей вселенной ¹⁴⁶.

Одной из опор арианства в Антиохии была здешняя школа – по своему богословскому характеру и направлению. Основанная в конце III века пресвитером Лукианом, она процветала и во времена арианства. Здешние учителя ясность понимания в догматике предпочитали возвышенности в богословствовании; они хотели быть здравомыслящими богословами, но вместо того были рационалистами; они

держались правила: что превышает мысль человеческую, то следует устранять, отвергать. Антиохийская школа представляла резкую противоположность по отношению к школе Александрийской. Антиохийская школа благоприветствовала арианству, потому что и арианство держалось существенно тех же принципов, как и эта школа ¹⁴⁷. Из антиохийской школы вышло одиннадцать более важных представителей арианства ¹⁴⁸, не включая самого Ария. Более замечательными наставниками в Антиохийской школе, из-под руководства которых выходили люди арианского образа мыслей, были ученики Лукиана: Афанасий епископ Аназарвский, Антоний епископ Тарсийский, читавшие лекции по Новому завету, и Леонтий епископ Антиохийский, излагавший уроки по Ветхому завету ¹⁴⁹.

Замечательно отношение церкви Антиохийской к Риму, к западу, по сравнению с тем, как относилась к тому же западу, церковь Александрийская и друзья этой церкви. Между тем как эта последняя партия церковная ищет опоры, помощи на западе, Антиохийская церковь горделиво и надменно держит себя в отношении к папам. Афанасий искал поддержки и покровительства на западе; тоже делает последователь его принципов Василий Великий. Последний напр. писал к западным епископам: „подвигнитесь на помощь нашу; воспримите ревность ко благочестию и избавьте нас от этой бури» ¹⁵⁰ (арианской). Или: „прежде нежели постигло церкви совершенное крушение, поспешите к нам, поспешите, уже просим вас, искреннейшие братья, подайте руку падшим на колена» ¹⁵¹. И еще: „помощи не ожидаем ни откуда более, если не пошлет уврачевания нам Господь чрез вас (западных), искренне работающих Ему» ¹⁵². Не так относились к церкви римской, папам, представители церкви Антиохийской, ариане. Они писали в Рим, например к папе Юлию, в тоне насмешливом, переполняли свои послания различными угрозами. Они укоряли церковь римскую в стремлении ко властительству, в честолюбии; замечали, что не Рим и запад должны превозноситься над востоком, а напротив восток над западом, так как учение веры пришло на запад с востока;

епископы антиохийские объявляли, что они ничем не ниже пап и что если папа ставит важность своей церкви в зависимость от ее обширности, то они важность своей церкви полагают в более великом – в добродетели, которой больше в Антиохии, чем в Риме ¹⁵³; желая дать знать, чтобы папы не вмешивались в дела востока, они заявляли епископу Римскому, что будто на востоке у них единодушие и единомыслие ¹⁵⁴. Разумеется, Юлию это письмо очень не понравилось ¹⁵⁵.

Наряду с Антиохией по влиянию в пользу арианизма и во вред Никейскому собору следует назвать *Константинополь*. Константинополь, как столица, скоро приобрел важное значение в делах церковных. По выражению Григория Богослова он сделался „оком вселенной, городом могущественнейшим на суше и на море, взаимным узлом востока и запада, куда отовсюду стекались и откуда, как с общего форума, исходило все важнейшее в вере” ¹⁵⁶. Между тем Константинополь сделался одним из главных средоточий, где находило себе деятельную поддержку и откуда разливалось по окрестным странам арианство. Деятельность здешних епископов – Евсевия, прежде Никомидийского, Македония, Евдоксия, Демофила, вся посвящена была противодействию Никейскому направлению богословствования. Друзья Афанасия, друзья Никейского собора, как Маркелл Анкирский ¹⁵⁷, провозглашались в Константинополе врагами веры ¹⁵⁸. Арианствующие действовали так успешно в столице, что ко времени прибытия сюда Григория Богослова (ок. 379 г.) не нашлось у православных ни одного храма. Город Ираклия, древняя митрополия всей Фракии, соревновала Константинополю в деятельности на пользу арианства. Феодор, епископ Ираклийский, человек образованный ¹⁵⁹, стоял во главе прочих ариан ¹⁶⁰. Другой епископ Ираклийский Савин был известен, как историк, написавший историю соборов, но в арианском духе, с арианскими тенденциями ¹⁶¹. Константинополь и соседняя с ним Ираклия шли по стезе ереси, опираясь друг на друга. В Азии, Понте, мы встречаем множество епископов, противников Никейского собора, именно: в Никомидии, где созревает мысль о решительном

противодействию Никейскому учению, которая при благоприятных обстоятельствах и приводится в осуществление двумястами пятидесятью арианскими епископами, клеветами Евсевия Никомидийского ¹⁶², в Ефесе, Кесарии Каппадокийской и прочих местах ¹⁶³. Вообще Азия настолько оказалась приверженною к ереси арианской, что Василий Великий имя этой страны считает собственным именем ереси, называя арианство „азийским мудрованием» (ἡ σιανὸν φρόνησις) ¹⁶⁴ По мнению ученого Гефеле, в эпоху смут арианских на востоке, число епископов враждебных Никейскому учению преимуществовало над числом епископов православных ¹⁶⁵.

После краткого перечисления местностей, где утвердились защитники Никейского исповедания и где осели поборники антиникейских доктрин, открывается, что в восточной церкви северные епархии стояли за арианизм, а южные за православие. Юг стоял под преимущественным влиянием Александрии, а север под таким же влиянием Антиохии. Вследствие этого Никейское направление богословской мысли можно именовать александрийским, а антиникейское – антиохийским.

III. Черты догматики никейцев и антиникейцев между I и II вселенскими соборами.

– Характеристика никейцев и антиникейцев по их взглядам на отношения веры и знания. – Историко-критическое изложение воззрений тех и других на учение 1) о Ипостаси Сына Божия, как оно изложено в символе никейском, 2) о лице Христа Богочеловека. 2) о Духе Святом. – Различие побуждений, целей и сущности учения никейцев и антиникейцев в раскрытии этих вопросов. – Сближение и примирение этих двух партий ко времени II вселенского собора – Что удержалось и после примирения в той и другой партии как отличительная особенность направления александрийского и антиохийского?

Молитесь, чтобы прекратились всякие распри, осуждены были суетные вопросы еретиков и всякое словопрение, воссияла же в сердцах у всех истина и чтобы все повсюду одно говорили и одно мудрствовали.

Св. Афанасий

Принципы и стремления, какие высказывались в партиях арианской и православной на I вселенском соборе, продолжают характеризовать ту и другую и за все время господства арианства в церкви между I и II вселенскими соборами. Что разделяло их на Никейском соборе, то же, но в большей или меньшей мере, продолжает разделять их же и в последствии.

На Никейском соборе арианствующие выступили представителями рассудочных требований в области веры. Та же тенденция удерживается и в представителях антиникейского направления. Они хотят не сердцем веровать в правду евангельскую, а постигать истины веры путем конечного мышления. Антиникейцы, по словам Григория Богослова, „оставили все прочие пути и устремлялись и поспешили на один путь, путь разума и умозрения» ¹⁶⁶. Они руководились в своих догматических исследованиях „правилами диалектики» (х ατά τας διαλεκτικάς ὑπολήψεις) ¹⁶⁷. Приняв этот путь в исследовании вопросов религии, они, по словам того же Григория, „оставили

веру» (πῖς τεύειν ἄφέντε ς), забыв мудрое правило, что „восполнение нашего ума есть вера» ¹⁶⁸. Отцы соборов арианских действительно необинуясь провозглашали себя „испытателями и исследователями веры» ¹⁶⁹. Они же на своих соборах объявляли, что признают необходимым делать исследования в области вероучения» (δίασχεψίς περὶ πίστεως). ¹⁷⁰

Более решительные из ариан в знании поставляли отличительный признак своего богословствования и хвалились религиозным знанием ¹⁷¹. Ум их был упражняем в особенности в изучении категорий Аристотеля, которыми они и пользовались в своих богословских суждениях. Недаром большая часть возражений, какие делались арианами против православия, строилась в форме силлогизмов. По словам Сократа, к арианским выводам увлекло известного Аеция именно изучение категорий Аристотеля ¹⁷². То же самое свидетельствует и Созомен. Он говорит: „Аеций очень любил спорить, был дерзок в суждениях о Боге и употреблял логические и разнородные доказательства» ¹⁷³. Об Евномии в том же роде свидетельствует Василий Великий. Он замечает: „не трудно доказать, что говорит (Евномий) занятое у мирской мудрости (ἐκ τῆς τοῦ κόσμου σοφίας), что ею сведен он с ума и вдался в такие новизны понятий». Он говорит далее, что Евномий читал и изучал сочинения Аристотеля: „категории» и им руководился в своих нападках на веру ¹⁷⁴. Способность ариан вдаваться в тончайшие исследования веры служила приманкой, на которую они уловляли неопытных ¹⁷⁵. Вообще так называемых диалектиков много встречается в кругах арианских ¹⁷⁶. Диалектическое рассудочное направление, господствовавшее в обществах арианских, вместо того чтобы помогать разъяснению вопросов веры, только запутывало их. Не удивительно, если защитники православия ставили в упрек арианам их склонность к рассудочным изысканиям в религии. Множество самых разнообразных возражений касательно православной истины сыпалось со стороны ариан ¹⁷⁷. Такие возражения принадлежали в особенности строгим арианам. Что же касается нестрогих ариан, полуариан, более близких по своим

воззрениям к церкви православной, то они свой интеллектуализм проявляют в той легкости, с какою они создавали новые символы в противность Никейскому, и в том разнообразии, как они в этих символах определяли важнейшие догматы веры. Они как бы поглощены были мыслию получить изъяснить неизъяснимое. Свои догматические вероопределения полуариане хвастливо выдавали за такие, в которых будто бы сказано последнее слово истины; в них будто бы было „все верно разыскано и исследовано» (πάντα ἀσφαλῶς ἐζητήθη καὶ διερευνήθη) ¹⁷⁸. Страсть к новизне, к оригинальным мыслям в богословствовании, желание сказать веское слово по спорным вопросам, составляет отличительную черту кругов антиникейских. Созомен пишет: „нововведение (арианство), будучи поощряемо похвалами, увеличивалось все более и более. Слишком полагаясь на себя и презирая предания отеческие, оно постановляло собственные законы и не хотело мыслить о Боге согласно с древними, но, изобретая всегда новые догматы, не переставало прилагать новости к новостям» (τῶν καὶνῶν καὶ νεωτέρων σπῆδάζουσα) ¹⁷⁹. Ту же страсть к новизне указывает как отличительное свойство у ариан и св. Григорий Богослов. Его слова таковы: „После того как Сексты и Пирроны и охота к словопрениям вторглись в наши церкви, мы, как говорится в книге Деяний об Афинянах (17, 21), *ни во что иное упражняемся разве глаголати что или слышати новое*» ¹⁸⁰. Любовь к новизне и по свидетельству Василия Великого управляла арианскими богословами ¹⁸¹. На упрек в излишней пытливости, в приверженности к рассудочным изысканиям в области таинственных вопросов религии, в привязанности к новизнам в догматах, ариане со своей стороны отвечали тем, что порщали православных как людей, любящих тьму вместо света, как людей, имеющих очень узкий взгляд и боязливых в богословских изысканиях. Арианин, епископ Савин во Фракии, известный тем, что он составил сборник соборных определений своего времени, т. е. написавший историю соборов, порицал и смеялся над отцами собора Никейского, как над людьми поверхностными, простоватыми, и прямо считал их невеждами ¹⁸². По свидетельству Григория Нисского, в осторожности, с

какою православные углублялись в изучение догматов, ариане находили ограниченность, слепоту ума, в чем и упрекали православных богословов. „Если чей-либо ум, говорили они, помрачен по причине зломыслия (отзыв о православии), так что не видит даже и того, что пред ним, то отсюда не следует, чтобы и другим людям было недоступно познание сущего»¹⁸³. Григорий Богослов, вероятно, изведавший на себе укоризны со стороны ариан в том, что православные учителя не смелы в своих богословских полетах, без нужды осторожны, скучны, – Григорий в уста арианствующих влагает такие слова: „у нас учение наподобие хамелеонов или полипов, принимающих непрестанно новый цвет, а ты (Григорий) – приставшая к одному месту наковальня. Как будто всегда одна (и та же) вера, что так слишком стесняет догмат истины, ступая все по одной скучной стове слова»¹⁸⁴. Разнообразное, смелое, бьющее на эффект в учении богословском составляло задачу арианствующих богословов.

Если мы захотим кратко обозначить сущность принципов, которыми руководились в арианствующих кружках, то мы можем назвать это рационализмом или либеральным богословствованием. Знание выше веры, вера должна проверяться разумом, – вот что провозглашали представители антикейского направления – одни громко, другие сдержанно.

Других принципов держались защитники православия, когда вопрос касался отношений веры и разума. Крайности арианствующих, к каким вело их свободомыслие, побуждает отцов церкви крепче и крепче держаться веры и меньше доверять разуму в области религии. Никейское направление богословствования остается верным тем образцам, какие даны православными отцами собора Никейского. А эти отцы, как известно, были поборниками веры, ставившими веру выше требований разума. – Представим мысли замечательнейших учителей церковных, в которых выразилось сознание церкви в вопросе об отношении веры и разума в эпоху Никейскую. Ревностнейший борец против арианства, св. Афанасий, так смотрел на участие разума в вопросах веры: „Как скоро намеревался я писать и принуждал себя помыслить о Божестве

Слова, всякий раз далеко отступало от меня ведение и сознавал я, что в такой мере остаюсь я позади, в какой думал постигнуть» ¹⁸⁵. Сознавая полную невозможность проникнуть мыслью в сокровенные тайны христианства, Афанасий внушает всем полагать предел для своей пытливости. По его словам, о многих вопросах веры скорее нужно „молчать», чем „вдаваться в рассуждения» ¹⁸⁶. „Ибо всякому сотворенному существу, а тем паче людям невозможно изречь что-либо достойное о неизреченном» (ἁδύνατον εἰπεῖν περὶ τῶν ἀπὸρρητων) ¹⁸⁷. Рассуждая о Св. Троице, признавая ее нераздельной и Саму Себе подобной, Афанасий замечает: „сего достаточно для верующих. До сего простирается в людях ведение, здесь предел того, что херувимы закрывают крылами. А кто домогается и хочет исследовать паче сего, тот противится сказанному: *не мудрися излишне, да не когда изумишися* (Ек. 7, 17). Что предано вере, то прилично постигать не человеческой мудростью, но слухом веры (ἐν αἰσῇ πίστεως). Ибо какое слово возможет достойным образом объяснить то, что выше естества (ὕπερ τὴν φύσιν) сотворенного» ¹⁸⁸. К числу вопросов, превышающих разум человеческий, Афанасий относит и высочайший догмат воплощения Бога-Слова. И здесь он призывает к вере вместо пытливых исследований. „Разумом человеческим невозможно, пишет он, изречь красоты (χάλλος) и славы тела Христова; должно же совершившееся (вочеловечение) исповедывать, как написано (в св. Писании) и поклоняться сущему Богу» ¹⁸⁹. Афанасий призывает к искренней вере, как самому надежному руководителю в вопросах веры. „Учение о Божестве, говорит он в виде правила для других, преподается не в умственных доводах (οὐκ ἐν ἀποδείξει λόγων), но при посредстве веры и благоговейно благочестивого помысла» ¹⁹⁰. Сходно с Афанасием Великим судит о значении веры в области религии и Василий Кесарийский. Чересчур пытливым и смелым в области исследования вопросов о Божественной природе Василий указывает, что если разум человеческий очень мало знает о вещах чувственных, то на чем будут основываться его притязания знать и разрешать вопросы сверхчувственного? „Кто хвалится, пишет он, ведением сущего,

тот пусть сперва объяснит природу муравья, а потом уже рассуждает и о Силе, превосходящей всякий ум. А если ты не обнял еще ведением и природу малейшего муравья, то как хвалишься, что представил умом непостижимую Силу Божию»¹⁹¹? Такое подчинение разума вере, по Василию, необходимо при рассмотрении вопросов о неисследимой Троице. „В догматах, наставляя, он, превышающих разум, в сравнении с тем, что постигает рассудок, лучше вера (*χρεϊττων ἐστὶ τῆς διὰ λογισμῶν хатаλήψεως ἢ πίστις*), которая учит нас о раздельном в ипостаси и о соединенном в сущности»¹⁹². Только вера, по тому же Василию, открывает нам, что такое Бог по своему существу. „Я знаю, что Бог есть, говорит Василий, но что такое есть сущность Его, поставлю сие выше разума (*ὕπερ διάνοιαν*). Поэтому, как спасаюсь? Через веру. А вера довольствуется знанием, *яко есть Бог* (а не что такое Он есть) *и взыскующим Его мздовоздаятель бывает* (Евр. 11, 6). Следовательно, сознание непостижимости Божией есть познание Божией сущности. К спасению нас приводит не исследование, что такое Бог, но исповедание, что Бог есть»¹⁹³. Стремление к всезнанию в области веры, по рассуждению Василия, несовместно с представлением о вере. „Если будем все измерять, говорит он, своим разумением и предполагать, что непостижимое для рассудка вовсе не существует, то погибнет награда веры, погибнет награда упования. За что же нам еще стать достойными блаженств, какие соблюдаются для вас под условием веры в невидимое, если верим тому только, что очевидно для рассудка»¹⁹⁴. Василий ничего так не хочет, как того, чтобы христиане ничего „не желали искать кроме евангельской истины, довольствовались апостольским преданием и простотою веры (*τῇ ἀπλότητι πίστεως*), отвращались мирской и суетной мудрости, возмущающей простоту и чистоту учения Духа Божия»¹⁹⁵. Григорий Богослов, друг Василия, обращается к своим слушателям с такими же внушениями, какие слышатся и в писаниях епископа Кесарийского. Он говорит: „не скажу: будь смел, напротив того, страшись (*φοβήθητι*) касаться предметов высших, превосходящих твои силы»¹⁹⁶. Уразумение Божества, по

Григорию, выходит за пределы возможности. „Обнять мыслью столь великий предмет совершенно не имеют ни сил, ни средств не то что люди оцепеневшие и преклоненные долу, но даже весьма возвышенные и боголюбивые» ¹⁹⁷. Григорий находит, что в исследовании вопросов в религиозной области нужно твердо помнить правило, что „должно предоставлять одной вере, и что разуму» ¹⁹⁸. Он в ярких красках рисует противоположность между нашим умом конечным и тем, что хотим постигнуть – неисследимым Божеством. „Мы как бы строим что-то огромное малым орудием, когда человеческою мудростью уловляем ведение сущего, когда к предметам сверхчувственным приступаем со своими чувствами, которые заставляют нас кружиться и обманываться, и не можем неприкровенным умом подойти сколько-нибудь ближе к истине” ¹⁹⁹. Григорий охотно предпочитает христианина, просто верующего, такому, который чрезмерно доверяет разуму в деле религии. „Скудный в слове и знании, опирающейся на простых речениях и спасающийся на них, как на малой ладье, выше борзаго на язык глупца, который с невежеством доверяет разумным доказательствам» ²⁰⁰. Приведем, наконец, увещания, с которыми Григорий Нисский обращается к слишком пытливому богослову. „Безопаснее всего, по совету мудрости (Ек. 5,1), не исследовать глубочайшего, но спокойно сохранять для себя ненарушимый залог веры». Следует „пребывать в границах учения и знания пророков, апостолов и не дерзать на то, что не было доступно разумению их” ²⁰¹.

Защитники Никейской догмы представляли собою защитников веры, в противоположность арианам, которые выдавали себя за поборников религиозного знания в ущерб для веры и ее прав. Это были поборники супранатурализма в противодействие рационализму, религиозного консерватизма в противодействие религиозному либерализму. Если из среды их вышли блестящие церковные писатели, то, однако, подобные лица имели в виду не достижение каких-либо новых результатов в области религии, а просто защищение веры, попираемой неверием, маловерием и легковерием.

Указанная противоположность принципов в кругах никейских и антиникейских обуславливает сообразную с ними такую или другую догматическую деятельность как защитников православия, так и врагов его. Никейцы стремились утверждать учение веры, понимая веру в собственном смысле, как познание о сверхестественном и непостижимом, разъяснили догматы церкви настолько, насколько мысль человеческая может проникать в таинственную область религиозного; антиникейцы же, упуская из внимания истинное понятие о вере, стремились веру разрешить в знание, забывали, что есть пределы для разума человеческого в исследовании истин религии, а потому их богословствование переходило в рационализм. Все это яснее будет видно, когда мы изучим догматическую деятельность в церкви – как в кругах арианских, так и православных – между I и II вселенскими соборами. Чтобы остановить свое внимание на главном и существенном, мы возьмем на себя задачу изучить эту деятельность с тех сторон, которые должны объяснить нам сущность догматических определений II вселенского собора, поскольку они выразились в символе этого собора. Символ же этот, по нашему мнению, важен в тройном отношении: во 1-х, утверждением и раскрытием учения о Божестве второго Лица Св. Троицы, Сына Божия; во 2-х, формулированием учения о Христе, как Богочеловеке; в 3-х, раскрытием догмата о Духе Св., третьей Ипостаси Св. Троицы. Поэтому задача историка, имеющего в виду изобразить деятельность II вселенского собора, заключается в разъяснении того, чем и как в предыдущей догматической деятельности церковной подготавливались указанные определения символа константинопольского.

Начнем с учения о Божестве второго Лица Св. Троицы. Общая задача ариан и православных в отношении к этому вопросу состояла, прежде всего, в том, что первые хотели всячески подорвать кредит к символу никейскому и тем нанести поражение никейскому учению о единосущии Сына с Отцом, православные же, напротив, крепко и решительно стояли за этот символ и тем охраняли веру в единосущие с непоколебимой верностью.

Стремление выразумевать истины веры побуждает представителей антиникийского направления проявлять свою деятельность в составлении многочисленных символов. Они постоянно стараются передать ясно в слове то, что ускользало от всякого разумения – тайны религии. Этого мало. Составлением новых символов они хотели поставить в забвение символ никейский, воззрений которого они не разделяли. По свидетельству Афанасия вражда к никейскому символу именно и побуждала вождей арианских изобретать новые формулы вероучения. Они хотели, по его словам, „затмить», „обратить в ничто» (ἄχροῦν) догматику, какая утверждена символом никейским ²⁰². Такое же намерение приписывает арианам в их составлении символов и историк Созомен ²⁰³. Взгляд арианствующих на то, позволительно или нет составлять новые символы, был очень прост. Они не находили необходимости стесняться в этом отношении. По их мнению, как скоро составлен ими хоть один символ, это уполномочивало их составлять еще и еще, сколько угодно ²⁰⁴. Составленные в обществах арианских символы имели в большинстве случаев ту особенность, что они состояли из изречений, взятых из Св. Писания ²⁰⁵. Но это главным образом потому, что желали своим символам дать вид преимущества пред символом никейским, в который приняты были выражения, не встречающиеся в Писании, напр., „единосущный». Такую враждебную символу никейскому тенденцию Афанасий указывает уже в составлении Арием (ὁ ὡς διάβολος) символа, состоящего из изречений Писания ²⁰⁶. Более ясно и определенно свой оппозиционный характер в отношении к никейскому исповеданию, эти символы высказывают в том, что в них весьма часто подвергаются строгой критике характеристические выражения, принятые отцами никейскими для утверждения учения о Божестве Сына Божия. Таково выражение: „единосущный», и другое: „из существа или сущности Отца». Что касается до первого выражения, то оно было решительно отвергаемо на соборах арианских. Так на соборе Сирмийском арианском в 357 г. выражено ясное осуждение на слово: „единосущный». Здесь было объявлено:

„так как слово: „единосущный» возбуждает у некоторых сомнение, то никто не должен упоминать о нем и употреблять его в учении, потому что оно не встречается в Писании» ²⁰⁷. В вероизложении арианском, пред]явленном в 359 г. на соборе Селевкийском, было сделано то же самое. В этом вероизложении говорилось: „так как слово „единосущный» во все времена, даже до сего дня, смущало многих, то мы отвергаем (ἐχβάλλομεν) единосущие, как не принадлежащее Писанию» ²⁰⁸. Арианские соборы в своем протесте против слова „единосущный» являются отголоском тех возражений, какие делались против него в среде ариан. Слово это казалось им соблазнительным потому, что по их представлениям, оно будто бы напоминало единосущность, какая имеет место между отцом и сыном в людях. Ариане, по Афанасию, именно так говорили против выражения „единосущный»: „поелику человеческие порождения единосущны то потребна осторожность, чтобы, назвав Сына единосущным, не подать мысли, будто Он тоже, что и рождение человеческое» ²⁰⁹. Другие из ариан, вооружаясь на слово „единосущный», винили употреблявших его в савеллианстве. По их воззрению, употреблявшие это слово склоняются к мысли, что Отец и Сын одно Лицо, одна Ипостась, и в этом смысле единосущны ²¹⁰. У иных из ариан опровержение слова: „единосущный» основывалось на софизмах. На один из таких софизмов находим указание у Василия великого. Арианствующие возражали: „если Сын единосущен Отцу, а Отец не рожден, Сын же рожден, то одна и та же сущность и не рожденна и рожденна» ²¹¹. Наконец, ариане в свое оправдание, что не принимают слова: „единосущный», ссылались на исторические примеры. Они указывали на определение собора Антиохийского против Павла Самосатского, на котором осуждено было слово: единосущный» ²¹². Подобно выражению: „единосущный», на соборах арианских вызывало непримиримое противодействие, как мы сказали, другое выражение, употребленное в символе Никейском: „из сущности Отца». Ариане устрашались этого изречения и питали к нему непримиримую ненависть ²¹³, о чем и заявляли часто самым решительным образом. На двух из соборов Сирмийских против

упомянутого термина ясно замечено: „слово – существо, употребленное отцами (Никейскими) по простоте (ἀπλοῦστέρον) и для многих непонятное, возбуждает соблазн, так как оно не употребляется и в Писаниях; поэтому заблагорассудили отвергнуть его и о существе вовсе не упоминать, особенно когда в Писании нигде не употребляется слово: сущность, когда говорится об Отце и Сыне»²¹⁴ То же самое потом повторено в арианском символе в Нике²¹⁵, во Фракии, в 359, и в Константинополе²¹⁶ в 360 году. Вместо выражений, принятых в символе Никейском: „единосущный» и „из сущности» чаще всего и охотнее всего арианствующие употребляли выражения „подобен», „подобосущен»²¹⁷ для обозначения отношения Сына Божия к Отцу. Арианствующие находили, что указанные выражения приличнее и можно употреблять с большею основательностью. Что касается до приличия, то арианствующие рассуждали: „единосущный» собственно относится к существам телесным, напр. к людям и прочим животным, к деревьям и растениям, которые получают бытие и сущность из того, что подобно им, а подобосущие относится к существам безтелесным, напр., к Богу и ангелам, из коих каждое мыслится само по себе, в собственной сущности». Вследствие таких суждений они находили выражение „подобосущие» более целесообразным, чем выражение: „единосущный»²¹⁸. Основание же, почему они предпочитали „подобен» выражению „единосущный», указывали в том, что апостол Павел говорит о Сыне Божиим, что Он есть образ Бога невидимого²¹⁹. Впрочем между арианами не было единодушия в принятии выражений: „подобен, подобосущен»; иногда некоторые из них, употребляя одно выражение, отвергали другое. Но во всяком случае эти термины были самыми любимыми между арианами. Случалось даже, что ариане умеренного направления, принимая символ Никейский, принимали и выражение: „единосущный», но перетолковывали последнее вот как: „в вере Никейской одно слово: „единосущный» кажется некоторым странным (ξένοι), но оно от отцов (Антиохийского собора 363 года) получило определенное объяснение, именно означает, что Сын родился из существа

Отчего и что по существу Он *подобен Отцу*" ²²⁰. В таких-то формах выражалось противление никейской вере относительно единосущного Божества Сына в обществах арианских. Никейское исповедание подвергалось постоянной и придирчивой критике ²²¹.

Чем больше в кругах антиникейских развивалось стремление выражать веру в новых символах, и, таким образом, подрывая значение и важность Никейского символа, затемнить, устранить истинное учение о Божестве Сына Божия, что было главным определением Никейского символа, тем сильнее и решительнее было желание православной стороны защитить этот символ, отстоять его неприкосновенность, доказать его важность на все будущие времена. И никто не вел этого дела с такою ревностью, как св. Афанасий. Он отстаивает символ против всех ухищрений; он объявляет его безусловно важным, как в целом его составе, так и в частных выражениях. С полной решительностью Афанасий объявлял: „исповеданного в Никее довольно и достаточно (ἱκανά καί αὐτάρχη) и к низвержению *всякой* нечестивой ереси (πάσης αἰρέσεως), и к ограждению и пользе церковного учения”. „Для того и был вселенский собор в Никее из 318 епископов, чтобы по поводу арианской ереси рассудить о вере и чтобы под предлогом веры не было уже частных соборов и если будут они, не имели бы они силы ²²². Афанасий полагал, что в символе Никейском все до последней буквы должно оставаться неизменным навсегда. Он соглашался с теми епископами, которые утверждали: „неуместно и непозволительно переменять что-либо из того, что в Никее законно рассмотрено и определено” ²²³. Он внушал верующим не принимать никакого нового символа, хотя бы он был вполне православен. „Каждый пусть содержит веру, изложенную письменно от отцов в Никее и да не потерпит тех, которые против нея замышляют нововведения. Хотя напишут вам изречений из Писаний, не потерпите написавших; хотя возгласят православные речения, не внимайте говорящим так” (χαῖν τὰ ρήματα τῆς ὀρθοδοξίας φξέγγωνται, μηδε προσέχουσιν) ²²⁴. Критика Афанасия относительно арианских символов строга и справедлива. Он полагает, что, излагая то так, то иначе учение

о Сыне Божиим, ариане тем самым дают знать, что вера их подозрительна. Афанасий говорит: „кто, видя, как на каждом соборе одно исключается, а другое прибавляется, не усмотрит, что разумение их, какое имеют о Христе, и подозрительно и притворно”? Далее, Афанасий справедливо находит, что множество арианских символов свидетельствует о том, что у ариан нет символа, который удовлетворял бы всех. „Если была нужда, замечает он, в стольких вероизложениях, то ясно, что каждое из них не достаточно и не полно, и в этом они сами более нас обличают себя тем, что каждое изменяют и переделывают» ²²⁵. По стопам Афанасия в охранении символа Никейского шел и Василий Великий. Василий считает Никейское исповедание единственным, какое следует проповедывать в церкви. Он утверждал, что символ Никейский важен даже по букве. Он объявлял: „допускать исключение из символа хотя бы и одного слова, или прибавлять что-либо (ὑφαίρεσιν, ἢ προσθήκην π οίήσασθαι) к нему или даже переменить в нем порядок, никак он не согласится» ²²⁶. Как эти александрийцы, Афанасий и Василий, также судила о значении Никейского символа и церковь римская, безусловно следовавшая внушениям Афанасия. Западные епископы согласно с Афанасием не раз объявляли: нужно довольствоваться верою, исповеданною отцами в Никее, потому что исповедание сие ни в чем не имеет недостатка, и не должно вторично излагать исповедание веры, чтобы исповедание, написанное в Никее, не могло быть почтено недостаточным и не было дано этим повода желающим часто писать и делать определения о вере» ²²⁷. Символ Никейский они признавали неприкосновенным в полном его составе, не требующим никаких изменений. „Нам представляется, говорили они, делом безрассудным и незаконным (ἄ τοπον καί ἁθέμιτον) изменять что-либо правильно определенное на Никейском соборе и сделавшееся всеобщим учением”. „Не должно ничего ни убавлять и ничего ни прибавлять (μήτε ἐλλείπει , μήτε πλεονάζει) к вере Никейской». Их уважение к символу Никейскому основывалось в особенности на том, что эта вера изложена „исповедниками и мучениками» ²²⁸.

Что касается до частных выражений символа, бывших предметом постоянных нападков со стороны арианствующих, то они также охранялись и оборонялись сторонниками Никейского исповедания с полной решительностью. Св. Афанасий разъяснению и защищению выражений „единосущный», и “в сущности Отца» посвящает много места в своих сочинениях ²²⁹. Этот мужественный поборник православной истины на упрек арианствующих, что этих выражений не встречается в Св. Писании, отвечал частью тем, что обращал упрек против ариан же, которые сами употребляли выражения, каких нельзя найти в Писании: „несозданный» (Отец), „Премудрость Божия безначальна» (Сын), не говоря уже о терминах, чисто нечестивых: „Сын из несущих» и пр. ²³⁰, частью замечанием, что хотя подобных выражений и нет в Писании, но что „заключающаяся в них мысль взята из Писания», что этот же писатель и доказывает целым рядом текстов из Св. Писания ²³¹. И другие нападки антиникеев на те же термины Афанасий отражает с неизменною ревностью. Если арианствующие говорили, что выражения: „единосущный, из сущности» непонятны, возбуждают недоумения, то св. Афанасий в ответ им с совершенною основательностью писал: „скажут: для нас неяснен смысл таких речений, потому отметаем оные. Но если бы в словах их была правда, то не должно им было бы говорить: отбрасываем эти выражения, а надлежало бы потребовать, чтобы научили их знанию; иначе должны отметить и то, чего не понимают в Божественных Писаниях, и винить написавших это» ²³². Далее, если ариане говорили, что понятие: „единосущный» приводит к чувственным представлениям, отождествляет отношения Отца и Сына с отношениями, какие существуют между родителем и сыном в человеческом роде и пр., то отцы церкви, напр., тот же Афанасий, объясняли, что как предвечное рождение Сына Божия никто не понимает в смысле телесного рождения (а выражение: Сын рожден – употребляли и сами ариане), то, и произнося речение: „единосущный», „мы возвышаемся над всяким чувственным представлением» ²³³. Против упрека, что выражение „единосущный» ведет к савеллианству, Василий Великий защищает церковь тем, что

истолковывает еще не утвердившиеся в то время речения: „ипостась и сущность», доказывая, что единство Сына и Отца состоят не в объединении лица, а в единении по природе ²³⁴. В ответ на возражение ариан, почему последователи Никейского собора употребляют выражение: „единосущный», когда оное отверг собор св. отцев, собиравшихся в Антиохии в III веке против Павла Самосатского, Афанасий разъясняет, что отцы отвергли данный термин в свое время, потому только, что Павел соединял с ним смысл ложный, еретический ²³⁵. Этим он хотел, конечно, сказать, что выражению, ложно понятому, ничто не мешает иметь смысл истинный, правый. Тем же вопросом, как смотреть на то, что слово “единосущный” осуждено отцами антиохийскими, имеет ли это обстоятельство обязательное значение для последующей церкви, занимается и Василий Великий ²³⁶. Таким же и подобным образом отцы устраняли и прочие возражения, какие делались против существенных терминов Никейского символа. Столь же важны заботы сторонников православия доказать несостоятельность попытки арианствующих заменить выражение „единосущный» другими какими-либо формулами. В арианских кружках выражение “единосущный” подменялось выражениями: „подобосущный и подобный», как будто бы эти лучше выражали отношение Сына к Отцу. Случалось даже, как мы сказали выше, что некоторые принимали слово “единосущный” и весь Никейский символ, но под единосущием разумели только подобосущие. Афанасий и Василий Великий употребляют все усилия к тому, чтобы оттенить, указать существенную разность между этими, по-видимому, сходными выражениями: подобосущный и единосущный. Эти великие учителя никогда не чуждались в своих сочинениях выражений: „подобен, подобосущен», для определения отношения Сыну к Отцу; так напр., Афанасий употребляет выражение: подобосущие (ὁμοία), подобен (ὁμοιος) ²³⁷, сравнивает Сына с портретом царским, а Отца с самим царем ²³⁸; такие же выражения встречаем и у Василия Великого ²³⁹. Но когда дело касалось вопроса о замене в догматике и символе одного выражения другим, вопроса, не отдавать ли предпочтения, как отдавали арианствующие,

выражению „подобен” пред выражением „единосущен”, тогда те же представители православного богословствования ни на минуту не сомневались отстаивать всю крепостью своих духовных сил слово: „единосущный”. Критика, какой они встречали термины: „подобен”, „подобосущен», решительна и сильна. Афанасий, взвешивая силу и значение этих выражений, хотя и признает, что принимающие „подобосущие” близки к истине, однако прямо заявляет: „именовать Сына только подобным по сущности не означает непременно, что Он (Сын) от сущности (Отца). Олово подобно только серебру, и волк подобен псу, и златовидная медь подобна истинному золоту; но олово не из серебра и волк не считается песьим сыном. Как употребляющий имя “подобосущный” не дает еще разуметь, что непременно и бытие от сущности, так употребляющий имя “единосущный” означает и то и другое понятие – и подобосущие и бытия от сущности” ²⁴⁰. Сходно с этим смотрит и Василий Великий на выражение „подобен» в сравнении его с выражением „единосущен”. Анализируя выражение „подобный по сущности”, употребленное на арианском соборе в Константинополе, Василий если и допускает, что оно при известных условиях может вести к таким же представлениям, как и слово: “единосущный” , однако же по ясности смысла и невозможности перетолкований стоит крепко за последнее выражение. Он говорит: „мы привыкли нередко представлять себе подобие в изображениях, которые имеют слабое сходство со своими первообразами, и даже ниже их. Итак, поскольку слово: „единосущный», по моему мнению, менее может быть извращаемо в своем значении, то и сам я стою за это слово» ²⁴¹. Вообще, ревность, с какой стояла сторона православных за главные термины относительно Божества Сына Божия, встречающиеся в символе Никейском, приводила в изумление антиникейцев. Последние вменяли первым привязанность этих к указанным терминам прямо в обожание. Так, при одном случае арианствующие не без иронии спрашивали Никейцев: „да чему вы поклоняетесь: слову ὁμοούσιος или же Христу»? ²⁴² Едва ли нужно прибавлять, что ревность православных, с какой

они защищали символ Никейский, ознаменовалась в конце концов победой Никейской догмы над воззрениями противников.

Другой ряд вопросов, волновавших сферы арианствующих богословов в IV веке, составляют вопросы о лице Богочеловека, о воплощении Христа, о совершении Им дела искупления. В многочисленных символах, в которых арианствующие богословы выражали напряжение своей богословствующей мысли, каковое напряжение не оставляло их ни на минуту, – они так или иначе хотят формулировать учение о лице Богочеловека. Явление не случайно. Это служит выражением той неутомимой борьбы, какую они ведут против своих врагов, какими для них были защитники Никейского собора. Здесь у ариан, как и во всем, высказывается намерение преодолеть и попортить своих противников, отнять у них вес и значение, перенести центр тяжести церковного богословского развития из Александрии, из Рима, в Константинополь, в Антиохию. Словом, при раскрытии учения о лице Богочеловека, антиникейцы спорят и враждуют против Никейцев. Повод к напряжению богословской мысли у ариан, направленной к разъяснению вопросов о лице Богочеловека, дают еретики Маркелл Анкирский с его учеником Фотином и Аполлинарий. Учение этих богословов о лице Богочеловека было неправильно. Маркелл учил, что воплотился не Сын Божий, второе лице Св. Троицы, имеющее ипостасное бытие, но Логос, всегда остающийся при Отце, составляющий Его дополнение и определение, не самостоятельная сущность, но Логос, который, и явившись в мир, остается при Отце, и по совершении спасения рода человеческого имеющий возвратиться к Отцу и во Отца. Аполлинарий же ²⁴³ учил, что Сын Божий, воплотившись, воспринял тело и анимальную душу, но не воспринимал духа человеческого, специфической части человеческого существа; страдания Христа Аполлинарий, кроме плоти, переносил и на самое Божество Его. Подобные мысли вполне заслуживали опровержения, что и делают ариане в своих символах. К этому у них было тем больше склонности, что Маркелл Божество Сына сливал с Божеством Отца, от чего так далеки были ариане, ибо постоянным их намерением было – и в этом

сущность арианства – отличить, выделить ипостась Сына от ипостаси Отца. А Аполлинарий уничтожал человеческую личность во Христе, тогда как ариане с самых ранних пор были поборниками учения о полной, всецелой человеческой природе во Христе. Исторические связи, в каких арианство стояло к антиохийской школе, побуждали антинекейцев с особым вниманием разрабатывать вопрос о человеческой природе Христа. Ибо задача этой школы с самого начала ее существования состоит в том, чтобы утвердить учение о полной, всецелой человеческой природе во Христе, так сказать, уравновесить в Нем элемент естественный с сверхестественным. Идеализм александрийцев приводил к перевесу Божественного над естественным в их спекуляциях; реализм антиохийцев, напротив, никогда не теряет из внимания элемента естественного в Богочеловеке ²⁴⁴. Борьба арианствующих с Маркеллом и Аполлинарием для нас интересна и по другим причинам. Вражда против этих ересей у ариан была борьбою против всей православной церкви. Для ариан вся партия их противников была маркелиты и аполлинаристы. Эти имена были ненавистны им потому, что учение этих еретиков они считали за естественное следствие, выводимое из догмы Никейской. Ибо каждый из указанных еретиков – и Маркелл, и Аполлинарий, – выставляли себя ревностными и неутомимыми поборниками Никейского учения. Дело в том, что Маркелл и Аполлинарий стояли во всю свою жизнь в самых тесных связях с поборниками Никейской догмы, пользовались славою и уважением в кругах православных, постоянно или весьма долго были защищаемы православными от нападений ариан. Никейцы как будто игнорировали заблуждения их, покрывая их своим снисхождением, и помнили лишь об их заслугах в церкви. Везде в церкви, где Никейская догма процветала, Маркелл и Аполлинарий считались друзьями, пользовались симпатиями. Доказательства представить не трудно. Афанасий Великий считал Маркелла защитником веры Никейской, которого оплакивает Анкира, после того как ариане низвергли его с кафедры ²⁴⁵. При другом случае, перечисляя поборников православия, тот же Афанасий

пишет: „о Маркелле, епископе Галатийском (Анкирском) может быть не нужно и говорить, потому что всем известно, как он обвинялся арианами и оправдался, представив письменно исповедание своей веры» ²⁴⁶. Александрийская церковь, послушная голосу своего архипастыря, разделяла воззрение Афанасия на Маркелла и братски последователей его принимала в церковное общение ²⁴⁷. Церковь римская, в догматических мнениях следовавшая в IV веке с замечательною ревностью церкви александрийской и авторитетному голосу Афанасия, тоже была за Маркелла; она считала его своим другом, за которого она всегда и стояла. Папа Юлий вот как пишет о Маркелле: „о Маркелле постараюсь заметить вам, – речь обращена к антиохийцам, т. е. к арианам, – что быв здесь (в Риме) доказал он, что все о нем вами написанное – неправда. А когда потребовали мы, чтобы он изложил веру, с великим дерзновением он отвечал сам за себя, и мы признали, что ничего не исповедует он чуждого истине. Ибо исповедывал он, что так благочестиво мудрствует о Господе Иисусе Христе, как мудрствует и вселенская церковь, и он подтвердил, что не ныне только, но издавна таков образ его мыслей. И так, заключает папа, он правомыслен и засвидетельствовал свое православие» ²⁴⁸. Православный западный собор Сардикийский называл Маркелла своим „возлюбленным братом” и вполне оправдал его от обвинений, какие взводились на него арианами относительно догматического учения. В послании собора Сардикийского находим следующее: „читано было также сочинение сослужителя Маркелла и обнаружилась злокачественность ариан (евсевиан). Что Маркелл сказал в виде вопроса, то выдали за собственное его исповедание. Почему прочитано было и последующее за вопросами и предшествующее им, и обнаружилась правая Маркеллова вера» ²⁴⁹. В каких-то связях с этим лицом стоял и Григорий Нисский. По крайней мере, арианствующие ставили ему в вину общение с Маркеллом ²⁵⁰. Вражда против Маркелла обнаружилась в стане арианском очень рано. Еще в царствование Константина Великого, ариане, составив собор в Константинополе (335 г.), осудили и низложили Маркелла,

главным образом, потому, как замечает Созомен, что он избегал всякого общения с арианствующими ²⁵¹. Маркелл ненавистен был для ариан тем более, что он, будучи защитником Никейского собора, на определениях этого собора, именно на выражении *ὁμοούσιος*, строил свои еретические доктрины ²⁵². Указанные нами связи, в каких стоял Маркелл с православными, давали побуждения арианам в лице Маркелла нападать на всю церковь православную. Им могло казаться, что если церковь защищает его, значит, она единомышленна с ним. Что сказано нами о Маркелле, то же должно сказать и об Аполлинарии Лаодикийском. Он тоже близко стоял к защитникам Никейского учения, и ариане, нападая на него, нападали на всю партию православных; они считали этого еретика и церковь единомышленными. Арианский историк Филосторгий рассматривает Аполлинария, Афанасия, Василия Великого и Григория Богослова, как лиц, единомышленных между собой, стоявших за одни и те же воззрения ²⁵³. Оснований для таких суждений у ариан набиралось не мало. Начать с Афанасия. Афанасий поддерживал связи с Аполлинарием. Он сам свидетельствует, что посланных от последнего он принимал братски ²⁵⁴. Весьма замечательно также следующее свидетельство историка Созомена: когда Афанасий однажды проезжал чрез Лаодикию, Аполлинарий познакомился с ним и сделался его „искренним другом» (*μάλιστα φίλος*) ²⁵⁵. По тому же свидетельству, Георгий, еп. Лаодикийский, арианин, лишил Аполлинария церковного общения главным образом за то, что он сошелся с Афанасием, вступил с ним в дружеские отношения ²⁵⁶. В церкви Александрийской под влиянием Афанасия смотрели на Аполлинария благосклонно. Так продолжалось до времени епископствования, преемника Афанасиева, Петра, который, по Созомену, первый (из православных) осудил этого еретика ²⁵⁷. Несомнению, долгое время в хороших отношениях с Аполлинарием остается и Василий Великий. В арианских кружках смотрели на него, как на сообщника Аполлинариева ²⁵⁸. Действительно, Василий состоял в переписке с Аполлинарием ²⁵⁹. Даже в то время, когда Василий уверился, что Аполлинарий

мыслит не совсем право, писал о последнем: „Аполлинария никогда не почитал я врагом, а за иное я уважаю этого человека» (ἀδοῦμαι τὸν ἄνδρα) ²⁶⁰. Он никак не ожидал, чтобы Аполлинарий когда-либо из друга истины сделался врагом истины (προσεδόχσαμεν σοὺ νασιπίστῳ ἐξεν) ²⁶¹. Насколько родственными представлялись для некоторых воззрения Василия и Аполлинария, это можно видеть из того, что сочинения их перемешивали между собою: написанное Аполлинарием приписывали Василию ²⁶². Под конец жизни Василий порвал связи с Аполлинарием ²⁶³, но для подозрительных ариан важен был уже и тот факт, что когда-то этот представитель православия стоял в близких отношениях к еретику. Григорий Богослов, по всему видно, подобно Василию Великому, стоял в единении с Аполлинарием. Этот отец церкви, когда открылось для него, что Аполлинарий заблуждается, писал: „даже и мы (православные) имеем между собою разности – мы, которые мыслим здраво о главном и стоим за одно и то же против одних и тех же (ариан) ²⁶⁴. Но и после того, как стало ясно для Григория, что Аполлинарий заблуждался, он, однако же, не теряет надежды обратить его на путь истины ²⁶⁵. Из слов того же писателя видно, что ариане пользовались этим сближением Григория с Аполлинарием ко вреду для православных; ариане усиливались выставять и всех православных такими же еретиками, каким был Аполлинарий. Григорий говорит: „ариане клеветают на нас, называя единомышленниками и согласными с ними (аполлинаристами), надевают приманку на уди и через этот обман злобно выполняют свою волю, вашу же простоту, по которой мы смотрели на них, как на братьев, а не как на чуждых, обращают в пособие своей злобе» ²⁶⁶. Со своей стороны Аполлинарий давал также поводы для ариан смотреть на него, как на единомышленника александрийцев. Так, он в своих сочинениях выставлял Афанасия, как великого поборника истины, считал его столпом церкви ²⁶⁷. Тот же Аполлинарий ставил на своей стороне и церковь римскую; он объявлял, что он мыслит так же, как папа Дамас ²⁶⁸. Все это было подозрительно для ариан и возбуждало ненависть к православным, которых они считали

защитниками тех же самых воззрений, какие были у Аполлинария. Вместе с Аполлинарием для ариан становится подозрительным, неудовлетворительным и символ Никейский, ибо названный еретик основывал свое учение на этом символе, перетолковывая вкось и вкривь определение онаго о лице Богочеловека, собственно выражения: „снисшедшаго и воплотившагося, и вочеловечившагося” ²⁶⁹.

Учение Маркелла, а потом распространение идей Аполлинария, возбуждает сильную догматическую деятельность в обществе арианском. В виду этих врагов ариане стремятся выразить учение о Богочеловеке в формулах ясных и точных. Все символы арианские этого времени отличаются более или менее широкими определениями касательно личности Богочеловека. Оппозиция придает жизненность догматике арианствующих. Познакомимся с результатами их догматизирующей мысли, поскольку она выразилась в их символах.

В первом символе, составленном арианами в Антиохии на соборе 341 года, мы встречаем очень ясные определения личности Богочеловека, направленные, нужно полагать, против учения Маркелла и, вместе с ним, против всех православных по причинам, которые мы уже изложили. Нужно вообще заметить, что арианские символы весьма редко указывают прямо, против кого, каких еретиков, хотя бы с их точки зрения, они направляются. Об этом приходится историку догадываться самому. В этом символе читаем: „и во единого Сына Божия, который по благоволению Отца в последние дни снишел, принял плоть от Девы (плоть: выражение неточное, которое в позднейших символах заменяется более точными) исполнил всю Отчую волю, пострадал, воскрес, возшел на небеса, сидит одесную Отца и паки приидет судить живых и мертвых и пребывает Царем и Богом во веки « ²⁷⁰. Последние слова: „царем» и пр., очевидно направляются против Маркелла, который учил, что царству Сына Божия наступит конец. Во втором Антиохийском символе, объявленном в том же 341 году, замечательны старания собора как можно точнее выделить, разграничить лице Сына Божия от прочих Ипостасий Св. Троицы

²⁷¹. Это направлялось против учения того же Маркелла, отождествлявшего Сына с Отцом, и это же служило исходным пунктом в учении рассматриваемых Антиохийских соборов о Богочеловеческой личности Сына Божия. Отличный от Отца в предвечности, Сын остается таким и в явлении в мир, останется и после второго пришествия. Так, в третьем символе антиохийском, составленном в том же 341 году, встречаем усилие, сколько возможно полнее определить учение о нескончаемой продолжаемости бытия Богочеловека, в противовес Маркеллу. Здесь значит: „и во единого Сына Его., напоследок воплотившегося ради вас, воскресшего в третий день, взятого на небо, сидящего одесную Бога Отца, и при скончании века имеющего придти; и царство его непрестанно (ἀχράτιστατος) пребудет в бесконечные веки, потому что не только в сей, но и в будущий век будет Он восседать одесную Отца» ²⁷². Собор арианский филиппопольский, собранный в 344 году, повторяет только что приведенное учение о Богочеловеке, но при этом присоединяет проклятие на тех, кто не допускает бытия Сына прежде веков и смешивает Отца и Сына ²⁷³, - проклятие направляется все против одного и того же Маркелла. На антиохийском соборе 345 года еще решительнее ниспровергаются мнения Маркелла о лице Богочеловека, причем, упоминается самое имя Маркелла и его ученика Фотина. Вероопределение говоря о Богочеловеке, сначала отвергает неправильные мысли Маркелла об ипостасном бытии Сына, и Его отношении к Отцу и затем выражает воззрение собора относительно земного явления Богочеловека. Символ этот гласит: „проклинаем тех, кто ложно именует Сына простым только Божиим Словом, не осуществившимся, имеющим бытие в другом и называемым у них то Словом произносимым (προφορὶχόν), то Словом внутренним (ἐνδιάθετον), проклинаем тех, которым угодно, чтобы Сын не прежде веков был Сыном Божиим, но с того только времени, как от Девы приял нашу плоть, т. е. не прежде, как за 400 неполных лет. Ибо им желательно, чтобы Христос с сего только времени имел начало царствования, которое и кончилось бы по скончании века и после суда». Отсюда собор выводит то заключение, что Сын как

есть самостоятельное существо от века, таким же Он пребывает и в самом воплощении. „Мы знаем, что Сын... живое, самостоятельное Слово, Бог, Сын Божий. И утверждающих, что один и тот же есть Отец и Сын и св. Дух, и сии три имени нечестиво разумеющих об одном и том же и об едином лице, отлучаем от церкви, потому что невместимого и бесстрастного Отца предполагают вмести́мым при вочеловечении вместе и страждущим». „Мы знаем, что пославший Отец пребывает в собственном качестве неизменяемого Божества, а посланный Христос исполнил домостроительство вочеловечения» ²⁷⁴. – Переходим к обозрению целой серии новых арианских символов – сирмийских, названных так по имени города Сирмии, где не раз собирались представители арианствующих для, как они выражались, точного определения понятий о христианстве. Собор Сирмийский в 351 году, направляя свои определения против Маркелла, в сущности говорит мало нового в сравнении с соборами антиохийскими. Стоит отметить только следующие анафематства собора: „если кто говорит, что Сын по предведению был прежде Марии, но не был у Бога рожденным прежде веков, да будет анафема. Если кто станет утверждать, что расширяемая Божия сущность творит Сына, или кто расширение сущности Божией называет Сыном, да будет анафема». Собор кроме того полагает анафему на думающих, что Богочеловек страдал Божеством. Анафематствование направляется, думаем, против воззрений, распространяемых Аполлинарием ²⁷⁵. Вот что говорит собор: „если кто, слыша, что едиnorodный Сын Божий распят, скажет, что Божество Его потерпело исление, или страдание, или изменение, или умаление, или уничтожение, да будет анафема» ²⁷⁶. Учил ли еще кто подобным образом кроме Аполлинария в это время, история не знает. В сирмийском символе арианском, который составлен был в 357 году, обращает на себя внимание воззрение касательно Богочеловека, которым устранялось то же мнение, какого держался Аполлинарий – о страдании Христа Божеством. Здесь страдание Христа с особенным ударением переносится исключительно на человечество Сына Божия. Собор замечает: „Сын, Господь и Бог наш из Марии Девы, как благовествовал и

ангел, восприял плоть или тело, т. е. человека (пояснение: „человека” совершенно необходимо было, как скоро формула должна была ниспровергать аполлинаризм). А, как учат все писания, Христос восприял от Марии Девы того человека, которым пострадал (*hominem suscepisse de Maria virgine, per quem compassus est*) ²⁷⁷. Наконец следует заметить о соборе Константинопольском 360 года и его символе, что в последнем положены наиболее широкие определения о Богочеловеке. Здесь, помимо всего прочего, говорится о Нем, что Он нисходил в преисподнюю, обращался по воскресении с учениками, вообще описываются в чертах ясных свойства человеческой природы Богочеловека ²⁷⁸.

Таким образом, надлежит признать, что в арианских сферах жило непреодолимое стремление – выяснить и определить личность Богочеловека. Вражда к противникам побуждала искать разрешения вопросов христологических. Главная цель состояла в том, чтобы установить понятие в догматике не только о премирном бытии Сына Божия, но и Богочеловеке, поскольку Он был и остается в плоти.

Параллельно усилиям, какие делались в арианской догматике для определения более точных понятий о Богочеловеке, в церкви православной, в творениях знаменитейших ее богословов тоже заметна усиленная деятельность, направленная к раскрытию истинного учения о том же предмете. Побуждения, какими руководились православные богословы в этой деятельности, были не одинаковы с побуждениями, которые управляли арианами. У православных были свои нужды, которые побуждали их приняться за раскрытие вопроса; их вызывала к тому борьба с арианами. Это прежде всего. Ариане злоупотребляли выражениями новозаветных писаний, в которых уничижительно говорится о Христе; отсюда они выводили то заключение, что Сын ниже Отца. Православным необходимо было отнять у ариан такого рода доказательство; а это не иначе можно было совершить, как раскрывая учение, что Христос был не только Бог, но и человек. Так приверженцы Никейского учения пришли к необходимости, кроме вопросов о Божестве в Самом Себе,

разъяснять и вопросы христологические. Афанасий говорит об арианах: „вознамерившиеся злохудожно разуметь божественные писания, в подкрепление хулы своей, выставляют относящиеся к человечеству речения об обнищании Сына Божия» ²⁷⁹. В другом месте он же говорит об арианах, что они “ради плоти (Христовой), клеветают на Сына Божия, что Он произведение и тварь»,– и влагает в уста их богохульные речи относительно воплощения ²⁸⁰. Какие это изречения Писания и в каком роде перетолковывались арианами, об этом интересные сведения находим у того же Афанасия. Ариане говорили: „Христос рек о Себе: дадеся ми всяка власть (Мф.28,18); и еще: вся Мне предана суть Отцом Моим» (Мф. 11, 27); и еще: „все, еже даст Мне Отец, ко Мне приидет» (Иоан. 6, 37). Приводя эти места, они рассуждали: „если бы Он (Христос) был, как вы рассуждаете, Сыном Божиим, по естеству, то не имел бы нужды принимать, но как Сын, имел бы все это по естеству». Затем, выставляя на вид изречение Господа: „ныне душа Моя возмутися» и пр. (Иоан. 12, 27. 28), объявляли: „если бы Христос был истинною силою Отчею, то не страшился бы, но и другим подавал бы силу». Или читая слова Евангелия: „Иисус преспеваше премудростью и возрастом, и благодатию у Бога и человек» (Лук. 2, 52), а также: „пришедши в страны Кесарии Филипповы, Христос спрашивал у учеников: „кого Ми глаголют человецы быти» (Мф. 16, 13)? и пришедши в Вифанию, спрашивал: „где лежит Лазарь» (Иоан. 11 34)?– ариане обращались с таким вопросом к православным: „почему же Тот есть Премудрость, Кто преспевает премудростью и Кто не знает того, о чем желал знать от других»? Потом говорили еще те же ариане: “Христос говорит: „Боже, Боже Мой, вскую Мя еси оставил” (Мф. 27, 46)? И прежде сего молится Он: „Отче прослави имя Твое» (Иоан. 12, 28); „прослави Мя Ты, Отче, славою, юже имех у тебе прежде мир не бысть» (Иоан. 17, 5). И: „о дни же том или о часе никтоже весть, ни ангели, ни Сын» (Мф. 13, 32). Как понимать все это вопрошали ариане. „Если бы Сын, по вашему разумению, существовал у Бога вечно, то не был бы неизвестен Ему день (второго пришествия Его), напротив того Он знал бы, как Слово, – и соприсуший Отцу не

был бы оставлен Отцом, – не стал бы просить о приятии славы, имея ее во Отце, – и вообще не стал бы молиться, потому что, как Слово, ни в чем не имел бы нужды» ²⁸¹. Из всех этих изречений особенно большую пищу для возражений против Божества Сына давало изречение: „о дни же том»; оно постоянно повторялось арианами и потому стало темой многократных рассуждений об этом отцов церкви ²⁸². В виду подобных возражений, поразить ариан можно было не иначе, как раскрыв учение о личности Богочеловека, о том, в каком отношении в Нем были две природы: Божественная и человеческая. Арианство поднимало, а церковь по необходимости поддерживала интерес к вопросам христологическим. Были и другие побуждения, вызывавшие отцов на разъяснение догмата о личности Богочеловека. Уже во времена Афанасия появились совопросники, которые ко всем и каждому обращались с вопросом: „что такое родившийся от Марии? Бог или человек? И если им отвечали: *человек*, то совопросники замечали: так значит Христос не Бог, значит, правы отрицающие Божество Христа. Если же таким отвечали: *Бог*, то они с не меньшим торжеством замечали: так значит Христос не человек, значит, правы те, кто отрицает его человечество» (докеты)! Те же совопросники спрашивали: кто пострадавший? кто распятый? Бог или человек? и на тот или другой ответ замечали такими же софизмами, как и на первый вопрос ²⁸³. Видно, что во времена арианства уже сильно интересовались трудными вопросами христологическими. Православные считали своим долгом рассеять недоумения, сомнения. Отсюда отцы IV века и говорят так много в своих творениях о воплощении Бога – Слова. Толки по поводу аполлинаризма также побуждали отцов к той же деятельности – тем более, что связи защитников Никейской веры с Аполлинарием с течением времени ослабевают и рвутся.

В противодействие различным лжеучениям отцы Церкви разъясняют догмат о лице Богочеловека, – нужда была в этом настоятельная. Тем не менее, защитники Никейского символа ни под какими условиями, в противоположность арианствующим, не позволяли себе пополнить Никейское

вероопределение изложением истинного учения о Богочеловеке. Афанасий, в одном своем послании раскрыв учение относительно Богочеловека, однако далек от мысли, что символ Никейский недостаточен по этому вопросу. Он заявляет: „да будет во всей силе исповеданное отцами в Никее. Ибо это правомысленно и сего достаточно к низложению *всякой* нечестивой ереси» ²⁸⁴. Василий Великий со своей стороны, когда ему доказывали, что символ Никейский необходимо пополнить в учении о Богочеловеке, отвечал отрицательно. Он находил, что если раз сделать дополнение в символе, то „разноречия поведут нас далее и далее и души простых могут смущаться введением новостей» ²⁸⁵. В виду этого отцы раскрывают данное учение в своих сочинениях, не внося ничего в символ Никейский по этому вопросу.

Чтобы устранить воззрения ариан, к которым они приходили через перетолкование тех изречений Писания, где говорится об уничиженном состоянии Христа, отцам необходимо было раскрыть учение о человечестве Христа и об отношении двух природ в Нем и таким образом доказать, что относящееся к человечеству Христа несправедливо прилагать к Его Божеству. Эту задачу и преследовали отцы в своих творениях, когда касаются данного вопроса. Учение о человеческой природе Христа раскрывается у них со всею ясностью. Афанасий говорит: „Господне тело, согласно с Божественным Писанием, было человеческое по естеству, зачатое от Марии и истинное, потому что оно было такое же, как и наше. Мария – сестра нам, потому что все мы от Адама” ²⁸⁶. И при другом случае он же говорит: “Сын единосущен (ὁμοούσιος) с нами и одно имеет с нами происхождение” ²⁸⁷. Эта человеческая природа, сочетавшись с Божеством, оставалась полною и совершенною природою. “Христос именуется, говорит он, совершенным Богом и совершенным человеком, в полноте бытия, да то и другое будет единый, по всему совершенный вместе Бог и человек” ²⁸⁸. Человек был истинно Богом и Бог истинным человеком и был истинно Бог и истинно человек” ²⁸⁹. Григорий Нисский, разделяя в своем уме Божество и человечество Христа, метафорически именует последнее „овцой», а первое

„пастырем». Вот его собственные слова: „Христос есть овца и пастырь; овца в том, что воспринято, а пастырь в том Кто воспринял” ²⁹⁰. Поэтому все явления в земной жизни Христа отцы рассматривали как обнаружение именно этих двух природ в Нем. Христос являл Себя перед взорами людей то как человек, то как Бог. Первый уничижительный акт в земной жизни Его – это есть плотское рождение, которое ариане умышленно с известною целью приписывали самому Богу ²⁹¹, по разъяснению отцов, ничего не дает в пользу ариан, ибо рождение Христа есть рождение лишь по человечеству. Какое естество родилось от Марии, Божеское или человеческое, это, по Афанасию, показывают свойства младенческого питания Христа. “Млеко Девы”, „питание млеко” указывают, что процессу рождения подлежала не Божеская, а человеческая, тленная природа ²⁹², Преспеяние Христа, о котором говорит Евангелие, было тоже преспеянием по человечеству. Афанасий говорит: “не Божия Премудрость сама в Себе преспеивала, но человечество Христа преспеивало премудростью, постепенно возвышаясь над естеством человеческим, соделываясь и являясь для всех органом Премудрости» ²⁹³. В своей деятельности Христос проявлял воли – Божескую и человеческую. В Нем было две воли: „человеческая, свойственная плоти, и Божественная, свойственная Богу; и человеческая по немощи плоти отрекается от страдания, а Божеская Его воля готова на оное» ²⁹⁴. Потому и страдание приемлет тело человеческое, а не Бог. „Тело утомлялось, пригвождено на древе и пострадало; оно положено было во гробе, хотя в теле пребывало Слово Божие» ²⁹⁵. Воскресение Христа было не воскресением Божества, а плоти Сына Божия. „Бог Отец Словом своим и Сыном воскресил плоть Сына» ²⁹⁶. Вообще, все евангельские изречения, в которых Христос представляется то уничиженным, то Божески возвышенным, нужно принимать так по разъяснению Григория Богослова: „речения более возвышенные относить к Божеству и к природе, которая выше страданий и тела, а речения более уничиженные к Тому, Кто сложен, за нас истощил Себя и воплотился « ²⁹⁷. Сам Христос говорит о себе то как о Боге, то как о человеке, или уничижительно, или возвышенно ²⁹⁸. Так,

напр., изречение: „о дни же том”, и проч. Он проглаголал, относя его к своему человечеству ²⁹⁹.

Рядом с изложенными мыслями св. отцов о неслиянном соединении во Христе двух естеств Божеского и человеческого, у тех же отцов встречаем мысли о самом тесном соединении двух естеств в лице Богочеловека. Такое учение нисколько не противоречило учению о неслиянном соединении двух естеств во Христе: одно пополняло другое. Были особенные причины, которые побуждали отцов Никейского направления развивать и настаивать на воззрении, сейчас указанном. Им могли ставить в вину, что их учение о неслиянном соединении естеств ведет к разделению естеств во Христе, что действительно и случилось; им даже прямо приписывали учение о двух Христах, о двух Господах, двух лицах в одном Богочеловеке (δύο πρόσωπα λέγειν) ³⁰⁰. И это тем более, что желая выразить мысль о том, что Божество не слилось с человечеством в Богочеловеке, они употребляли иногда неточное выражение о человечестве Христа: „храм” (ναός), давая разуместь, что действия Божества в Христе следует отличать от человеческих действий, как мы отличаем присутствующего в храме от самого храма ³⁰¹. Желание устранить возможность подобных нареканий заставляло их вместе с учением о неслиянном соединении естеств во Христе раскрывать учение о тесном единении оных в Нем. С другой стороны явились в церкви какие-то лжеучители, которые от учения о неслиянном соединении естеств, приходили к поспешному заключению, что в лице Христа было два сына: Божественный и человеческий. Вероятно, это были слишком рьяные враги аполлинаризма, которые, чтобы опровергнуть воззрение Аполлинария, что, будто в Христе подлежало страданию именно Само Божество, впадали в указанную крайность. Еретики эти ³⁰² очень похожи по учению на известного Феодора Мопсуестского, но указания на это лицо в истории IV века с подобной миссией мы не встречаем. Наконец, общая научная александрийская точка зрения, с которой раскрывали свое учение защитники Никейской догмы в лице Христа, вела к тому же, т. е. чтобы учение о самом тесном единении естеств в Богочеловеке раскрыто было в полной

ясности. Александрийцы, писатели христианские из Александрии, как крайние идеалисты, не высоко, смотрели на человеческую природу вообще. Поэтому, когда им приходилось рассуждать о Богочеловеке, они всегда больше обращали внимание на Его Божество, чем человечество. Отсюда получалось то, что в их воззрениях учение о единении естеств во Христе преобладает над учением о различии их в Нем. Так учили еще Климент и Ориген ³⁰³. Так учил и сам Афанасий в своих сочинениях, написанных до собора Никейского и развития арианства ³⁰⁴. Позднейшие представители александрийского богословствования, тот же Афанасий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, естественно, остаются верными доктринам своей школы. Мысли этих отцов касательно теснейшего единения Божества и человечества во Христе заключаются в следующем. Афанасий учил: «единение (ἐνωσις) плоти с Божеством Слова произошло в матерней утробе» (ἐκ μήτρας) ³⁰⁵. „Во Христе видимое тело было телом не человека, но Бога» (ἀλλὰ Θεοῦ) ³⁰⁶ Вследствие этого Его человеческие действия были в то же время действиями Божественными. „Не иной был воскресивший Лазаря, говорит Афанасий, а иной вопрошавший о нем, но один и тот же по-человечески сказал: где положен Лазарь, а по Божеству воскрешает его. Один и тот же телесно, как человек, *плюну*, а: Божески, – как Сын Божий – отверз очи слепому от рождения» ³⁰⁷. „Творящий сие Господь по-человечески, по-человечески *плюну*, и плюновение было божественно (πνύσμα ἦν ἐνθεον); потому что плюновением даровал зрение очам слепого». Вообще, Афанасий о действиях двух естеств во Христе замечает: „дела Христовы не совершаемы были раздельно, смотря по тому, что совершалось, так чтобы в ином обнаруживалось действие тела без Божества, а в ином действие Божества без тела; напротив того, совершаемо было сие соединенно» (συνημμένως πάντα ἐγίνετο) ³⁰⁸. Единение природ и их действий во Христе было так тесно, что немощи тела как бы стали немощами самой Божественной природы. Афанасий пишет: немощи плоти Слово носило на Себе, как собственные (ὡς ἰδίας), потому что плоть сия была Его» ³⁰⁹. „Господу, облекшемуся в плоть человеческую, прилично

было облечься в совершенную плоть со всеми свойственными ей страданиями» ³¹⁰. „Слово сделалось человеком и Себе усвоило свойственное плоти» (ἰδιουποιούμενοσά τῆς σαρκός) ³¹¹. Страдания, распятие и смерть Афанасий также относит сколько к человечеству, столько же и к Божеству Христа, по усвоению. Он рассуждал: „что претерпевало человеческое тело Слова, то соединенное с ним Слово относилось к Себе» (εἰς ἑαυτὸν ἀνέφερεν) ³¹². Иногда он еще яснее говорит: „не какой-либо человек предал себя за нас, но само Слово принесло за нас собственное Свое тело (ἰδίον σῶμα), чтобы не в человека была вера, но чтобы иметь нам веру в Самого Бога Слово» ³¹³. И о смерти Христа Афанасий пишет: „произошла смерть; тело приняло оную по естеству, а Слово потерпело по изволению и свободно собственное Свое тело предало на смерть» ³¹⁴. Наконец поклонение наше Христу есть вместе поклонение и Божеству и человечеству. „Поклоняемся мы не твари. Если плоть Христа сама по себе и есть часть тварей, то она соделалась Божиим телом. И поклоняемся мы такому телу, не как собственно телу, не отделяя его от Слова» ³¹⁵. Мысли Григория Богослова о соединении во Христе двух естеств весьма сходны с Афанасием. Соединение естеств во Христе, по нему, преобладало над различием, разделением их. Плоть Христа вполне обожествилась. Вот слова Григория: „ныне Он (Сын Божий) человек, а был несложен. Хотя пребыл и тем, чем был Он, однако восприял и то, чем не был. Дольний человек стал Богом после того, как соединился с Богом и стал с Ним едино, потому что препобедило лучшее» ³¹⁶. И еще Григорий учит: „Христос значит помазанник, и следствием сего помазания то, что Помазующий именуется человеком и помазуемое делается Богом» ³¹⁷. Естества во Христе так обединились, по Григорию, что одно с другим, как бы срастворились, перешли одно в другое. „В Спасителе есть иное и иное (Божество и человечество, различные по качествам), но то и другое в сравнении (ἐν τῇ συνήρᾳσει) – и Бог вочеловечился и человек обожился, или как ни именовал бы сие кто». „Во Христе срастворяются (употреблено: х ἱρνάω) как естества, так и наименования и переходят одно в другое по закону теснейшего

соединения» (συνφυία) ³¹⁸. Последние мысли Григория Богослова неоднократно и с особенной выразительностью раскрывает Григорий Нисский. Он допускал самое близкое единение двух природ в Христе. Человечество срастворилось, преложилось, смешалось с Божеством и составило с последним одну сущность. Григорий пишет: „неможное (тело) чрез срастворение (ἀναχρασις) с беспредельностью уже не осталось в свойственной себе мере и качествах; но вознесено десницею Божиею и стало вместо человека Богом» (ἀντὶ ἀνθρώπου θεός) ³¹⁹. „Плоть, срастворенная с Божеством, уже не остается более в своих пределах и при своих качествах, но подымается до того, Кто обладает всем» ³²⁰. „И таким образом совершилось неизреченной смешение и соединение (μίξις καὶ σύτοδος), связавшее человеческую малость с Божиим величием» ³²¹. „Во Христе человеческое естество преложилось и претворилось (μεταβολή, μεταποίησις) к Божескому» ³²². Вследствие такого тесного общения между Божеством и человечеством во Христе Божество усваивает Себе, приемлет страдания плоти. Григорий говорит: „что касается до свойств нашего естества, то мы исповедуем, что Господь приобщился их, именно: рождения, питания и возрастания, сна и утомления и всего, что душа естественно чувствует при телесных страданиях» ³²³.

Не нужно ли воззрения арианских символов, противопоставляемые Маркеллу и Аполлинарию и заключающиеся в опровержении мнений о удобострастности Божества в Христе, относить, кроме этих еретиков, и к указанным сейчас отцам, учившим о срастворении Божеской и человеческой природы во Христе? Не имели ли ариане в виду и последних воззрений? В таком случае, в этом нужно будет усматривать новый момент в сильной борьбе ариан против православных.

Третий вопрос, на котором сосредоточивалось внимание богословствующей мысли IV века, составляло учение о Духе Святом. О Духе Святом постоянно говорится в символах арианских; вопросу о том же предмете посвящаются целые сочинения у православных писателей. Цели, какие при этом преследуются теми и другими, неодинаковы. – Арианствующие

весьма рано начинают вносить учение о Духе Святом в свои символы. Антиохийские соборы 341 года стремятся уже определить это учение. Его не встречается только в первом символе антиохийском 341 года, в котором оно изложено так же, как и в символе Никейском ³²⁴. У ариан в данном случае совершенно ясно высказывается намерение описать Духа Св., как Ипостась раздельную, „отчужденную, разобщенную” от Отца и Сына ³²⁵. Общее стремление антиохийской науки, высказывающееся в стремлении точно определить отличия лиц св.Троицы ³²⁶, хотя бы насчет Их единства, проявляется и в символьном изложении учения о Духе Св. Как оппозиция учению православному о Сыне Божиим, единосущном Отцу, в чем они видели савеллианство, перемещение и слияние лиц Отца и Сына, вела антиохийцев к тому, что они не только отличали Сына от Отца, но и разделяли их; так и в учении о Духе Святом они по тем же побуждениям не только отличали, но и разделяли Духа от Отца и Сына. Анализ арианских символов этой эпохи вполне подтверждает нашу мысль. Кроме этого общего арианского побуждения выделять ипостась Духа Св. от ипостасей Отца и Сына, было еще одно немаловажное обстоятельство, которое вело к той же цели. Маркелл, которого ариане ненавидели, как решительного савеллианиста, не допускал личного бытия Духа Св. ³²⁷.

Это заставляет ариан противодействовать Маркеллу, но без всякой меры. Во втором антиохийском символе, предъявленном арианствующими в 341 году, встречаем отчетливое учение о Духе. „Веруем и в Духа Святаго, подаваемого верующим в утешение, освящение и совершение, как и Господь наш Иисус Христос заповедал ученикам, говоря: шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца, и Сына и Св. Духа» (Мф. 28, 19). В этом определении мы не встречаем тех характеристичных черт, какими описывается в том же символе Сын Божий: Бог, Господь, вечный. Формула имеет в виду отличить Духа от Сына, описать его чертами иными в сравнении с Сыном. После приведенных слов о Духе символ замечает: „Отец есть истинно сущий Отец, Сын есть истинно сущий Сын, Св. Дух истинно сущий Св. Дух и не напрасно

полагаются сии имена, но означают в точности собственную каждого из именуемых ипостась», ³²⁸. Составители символа настаивают на мысли, что ипостась Духа не следует смешивать с другими ипостасями. Совершенно верно! Но в чем состоит единение Духа Св. с прочими лицами Троицы, об этом символ ни слова. Указать общение Духа с Богом Отцом и Сыном не составляет намерения издателей символа. Из других символов арианских это становится еще яснее. На соборе антиохийском в 345 году учение о Духе также занимает внимание его членов. Впрочем, изложение этого учения в символе того же собора по духу ничем не отличается от определения, данного по этому вопросу на соборе антиохийском, о котором мы говорили, но в букве есть разница. Вот как говорит собор, нами рассматриваемый, о Духе: „веруем в Духа Св., т. е. Утешителя, Которого Христос, обетовав апостолам, по восшествии на небо, послал научать их и вспомануть им все и Которым святыся души искренно в Него уверовавших» ³²⁹. В каком именно смысле все это говорит собор антиохийский 345 года, с этим хорошо знакомят нас анафематства, приложенные к символу этого собора. Анафематства эти, по нашему мнению, очень замечательны и характеристичны. Они дают понимать истинное намерение собора в его определении о Духе Святом. Одно анафематство собора возвещает: „утверждающих, что один и тот же есть Отец и Сын или Дух Святый, анафематствуем» ³³⁰. Очевидно речь идет о савеллианах (маркеллианах); а так как такими арианствующими считали православных, то прещение по всей вероятности и составлено было в оппозицию мнимому савеллианству православной церкви. В противоположность учению, допускавшему близкое общение Духа с Отцом и Сыном, собор имел в виду определить учение о Духе в чертах, отчуждающих Духа от прочих лиц Троицы. В другом анафематстве того же собора говорится: „утверждающих, что один и тот же есть Отец и Сын и Св. Дух, и сии три имени нечестиво разумеющих об одном и том же и едином лице, отлучаем от церкви» ³³¹. Мысль анафематства опять та, чтобы утвердить воззрение на Сына, а за сим и Духа Св., как на различные лица Троицы, как на лица чуждые одно другому. В

заклучение всего вероопределения собор наконец входит в рассмотрение того, в каком же отношении Дух стоит к прочим Лицам Троицы. Это отношение собор представляет очень неясно. Дух Святый, по вероопределению, является не более как орудием Сына. Приводим сами слова символа. „Сын царствует над всеми, которые под Ним и сотворены Им, и по Отчему изволению дарует святым (верующим) благодать Св. Духа” . Именования Духа Богом, собор явно избегает. В самом деле, тот же собор, прямо именуя Отца Богом и Сына Богом, Духу не приписывает того же именования. Слышится боязнь упрека в требожии, подобно тому, как за учение о Боге Отце и Боге Сыне полуариане получали упрек в двубожии, какой они и стараются устранить в том же вероизложении³³². Сирмийские арианствующие соборы также неизменно делают изложения учения о Духе Святом. Символ собора сирмийского 351 года не замечателен по этому вопросу, потому что он повторяет буквально определение собора антиохийского (345 года), которое было уже приведено нами. Но зато анафематства, к нему присоединяемые, примечательны. Они с настойчивостью осуждают мысль о слиянии лиц Троицы. Но не это особенно важно. В предотвращение слияния и смешения Духа Святого со Отцом и Сыном, одно анафематство с поразительной ясностью указывает на то, что Духа святого нужно отделять от прочих лиц Троицы. “Если кто не именует Утешителя иным в отношении Сына, как научил нас Господь; ибо сказал: “иного утешителя пошлет вам Отец, о нем же Аз умолю” (Иоан. 14,16), да будет анафема”³³³. Здесь вся сила полагается в слове *иного* , и дается разуместь, что Дух не такой же Бог, как Отец и Сын, что Он по своей природе и свойствам иной, чем Отец и Сын. Выделение Духа из среды прочих лиц Троицы признается необинуясь. Слова Христа перетолковываются и искажаются. Остальные сирмийские вероопределения не представляют интереса по вопросу. Из дальнейших по времени символов арианского направления заслуживает упоминания символ константинопольский 360 года. Он тоже проникнут желанием подчиненное положение Духа в Троице. Из всех отношений Духа к Сыну указывается, как характеристическое, лишь

посольство Его Сыном в мир верующим. Определение поставляет Духа в зависимость от Сына. Дух Св. должен быть послан роду человеческому потому, что это обещал Сын Божий, и Он действительно посылается потому, что Сын Божий исполнил свое обещание. Дух есть только орган воли Сына. Символ гласит: “и в Духа Св., Которого Сам Единородный Сын Божий Христос, Господь и Бог обетовал послать роду человеческому Утешителем, как написано, Утешителя, Духа истины, Которого и послал, когда взшел на небеса” ³³⁴. В таком-то роде раскрывалось и формулировалось учение о Духе святом в сферах арианствующей мысли. Излишняя опасливость, как бы не слить лиц Троицы, приводила к воззрениям неправильным, к выражениям неточным. Замечательно однако, ни в одном символе арианского происхождения нет ни намека на тварную природу Духа, как учили крайние ариане. Значит, все эти символы вышли из круга сравнительно более благомыслящих ариан.

Учение о Духе Святом было предметом внимательного рассмотрения и со стороны православных богословов. Но и побуждения к изложению этого учения и смысл учения в среде православных богословов были совершенно другие, по сравнению с деятельностью ариан в этом случае. Отцы церкви противопоставляют свое учение о Духе бесконечным перетолкованиям, каким подвергалась оно не только у ариан, но и православных, заразившихся свободомыслием арианским, увлекавшихся спекулятивными вопросами. Каким же именно воззрениям свое учение о Духе противопоставляли православные отцы? Крайние ариане прямо утверждали, что Дух – тварь. Ариане рассуждали: „поелику ум наш постигает сих трех и в существующем нет ничего, что не подходило бы под это разделение существ, т. е. все или нерожденно, или рожденно, или сотворенно, Дух же ни первое, ни второе, -то, конечно, Он третье” ³³⁵. Люди, разделявшие подобное воззрение на тварность Духа, старались определеннее выяснить, к какому роду тварей Дух ближе всего по природе, и находили – к ангелам. Так Афанасий свидетельствует, что, принимая во внимание изречение апостола: „свидетельствую

пред Богом и Иисус-Христом и избранными ангелами” (1Тим. 5, 21), ариане умозаключали: „поелику апостол наименовал Бога и Христа, а потом ангелов, то необходимо сопричислить к ангелам Духа и полагать, что Дух одного с ним чина и только выше прочих ангелов.” ³³⁶. Определения сущности Духа Св. у ариан были очень странны. Так, некоторые из них признак ‘свободы» почитали наилучшим признаком, каким следует определять понятие о Духе Св. Они умствовали: “Дух ни раб, ни Господь, но свободен» ³³⁷. Или, определяя сущность Его в отношении к Богу Отцу и Сыну, говорили: „Дух и начальствен и подчинен» ³³⁸. Вследствие учения о тварности Духа, ариане направляли свои возражения больше всего против православного учения о Божественном достоинстве Духа. Арианствующие указывали, что в Св. Писании нет ясного учения о том, что Дух – Бог ³³⁹. Далее, учение о Божестве Духа Св., казалось им, если сюда присоединить учение о Божестве Отца и Сына, – требожием. Они говорили: „если Бог, Бог, в Бог, то как же не выходит трех Богов? Не есть ли это многоначалие?» ³⁴⁰. Иные не соглашались с учением, что Дух есть Бог, единосущный Отцу и Сыну. „Укажи мне, обращались ариане к православным, чтобы от одного и того же (Отца) один был Сын (Божий), а другой не Сын (Дух) и притом оба были единосущны, – тогда и я допущу Бога и Бога (Сына и Духа)” ³⁴¹. Ещё другие требовали от православных ясного и доступного разуму ответа о том, что такое исхождение Духа Св. от Отца ³⁴². Наконец, иные из ариан отрицали творческую силу в Духе Св. Они рассуждали: „из Писания мы знаем, что Отец есть зиждитель; знаем также, что и через Сына все произошло, но о Духе слово Писания ничему такому не научило нас.” ³⁴³. Вообще, по Григорию Богослову, между арианами много, было таких, которые истинно веровали в Божество Сына, но отметали веру в Духа Святого. „Чтили Сына, но отступались от Духа Святого». Их Григорий называет „в половину благомыслящими” ³⁴⁴. Особенно много шло толков и споров о служении, поклонении и прославлении Духа. Григорий Нисский свидетельствует, что в церкви не умолкали „мелочные рассуждения» ³⁴⁵ по этому поводу. Некоторые, по тому же Григорию, “подвигали насмешке” (х ατεῖρονεῦονται)

учение о поклонении Духу ³⁴⁶, и вместе с тем „совершенно отрицали поклонение Духу” ³⁴⁷. Были и такие, которые хотя и высоко ставили достоинство Св. Духа, приписывая Ему власть “подавать все”, но в противоречие самим себе, отвергали „моление Духу, оставаясь неблагодарными Подателю всяческих” ³⁴⁸. Иные, если и допускали поклонение, служение Духу, однако старались отличать оное от поклонения Богу Отцу и Сыну, соглашались на какое-то неполное поклонение. „Пусть будет славим (Дух), но не с Отцом и Сыном» ³⁴⁹, замечали эти возражатели. Общую картину того брожения умов, какое имело место в IV веке относительно учения о Духе Св. у ариан и не-ариан, живо начертывает Григорий Богослов. „Что касается до мудрецов нашего века, пишет он, то одни почитают Его (Дух) действованием, другие – тварью, иные – Богом; а иные не решались сказать о Нем ни того, ни другого, из уважения, как говорят они, к Писанию, которое будто бы ничего не выразило о сем ясного, почему они не чтут и не лишают чести Духа, оставаясь к Нему в каком-то среднем, вернее же сказать, весьма жалком расположении. Даже из признающих Его Богом одни благочестивы только в сердце, а другие осмеливаются выражать свое благочестие и устами. Но слышал я о других, еще более мудрых измерителях Божества, которые хотя согласно с нами исповедуют Троицу, однако столько разделяют лица Ее между собою, что одно почитают беспредельным и по сущности и по силе (Отца), другое беспредельным по силе, но не по сущности (Сына), а третье – ограниченным и в том и другом» Духа)”. Последних Григорий называет подражателями ариан, но, однако, не арианами ³⁵⁰.

В виду такого состояния вопроса о Духе Св. в тогдашней церкви встречаем у православных отцов усиленное напряжение – привести в ясность учение о Духе, отразить нападки на Божество Духа. Но опять отцы не желали того, чтобы мысли противоположные заблуждениям внесены были в самый символ Никейский. Они ограничивали в отличие от арианствующих раскрытие истины, – свое противодействие лжи -изложением правых воззрений в литературе церковной. Афанасий, несмотря на широкое распространение еретических идей относительно

Духа, заявляет, что символ Никейский не следует пополнять в учении о Духе, как и по всем другим пунктам церковного учения. Он провозглашает: „да будет во всей силе исповедание Никейское. Ибо оно правомысленно и его достаточно к низложению *всякой* нечестивой ереси, особливо же арианской, которая нечестует и против Духа Святого” ³⁵¹. В том же роде смотрит на дело и собор Иконийский (376 года), православный, бывший под руководством св. Амфилохия Иконийского, друга Василия Великого. На нем положено: „те, которые с большим вниманием будут читать Никейский символ, найдут в нем и учение о Божестве Св. Духа. Отцы собора (Ник.) учили, что должно веровать, как во Отца и Сына, так и в Духа, не вводя никакого другого естества в Троице и не отсекая ничего от Троицы» ³⁵². Впрочем, Василий Великий является уже более уступчивым по вопросу. Он высказывает желание, чтобы к символу Никейскому было приложено „славословие (*δοξολογία*) Св. Духу», по той причине, что „Никейские отцы о сем члене веры упомянули кратко, так как тогда еще не возникало о сем вопроса» ³⁵³. Но это был голос, сколько известно, одинокий.

Обращаемся к изложению учения отцов церкви о Духе Святом. Все многочисленные возражения и споры относительно достоинства Духа Св. должны были замолкнуть, как скоро будет раскрыто, что Дух Св. такой же Бог, как Отец с Сыном. Это именно и делают церковные православные писатели. Они с решительностью утверждают мысль, что Дух Св. единосущен Отцу и Сыну. Суждения не допускали ни малейшей возможности перетолкования: они прямые, ясные, твердые. Начнем с Афанасия, который в это время по всем вопросам в своих решениях шел впереди всех. Он говорит: „Сын именуется Сыном Отчим, Дух – Духом Отчим. И таким образом едино Божество святых Троицы. Вся Троица есть единый Бог (*ὁ λη γάρ εἰς Θεός ἐστι*). К Троице не примешивается ничто чуждое, напротив того, Она нераздельна и Сама Себе подобна» ³⁵⁴. Мысль, очевидно, та, что Дух Св. единосущен с Богом Отцом и Сыном. С такою же силою тот же Афанасий исповедует веру в Божество Духа, когда пишет: „Троица нераздельна и есть едина Сама с Собою. Когда именуется Отец, присущи Ему и Слово Его и в Сыне – Дух. И

если именуется Сын, то в Сыне есть Отец и Дух не вне Слова»³⁵⁵. Дух Святой, по ясному слову Афанасия, есть Бог истинный в собственном смысле. Как у Афанасия, столь же ясны представления о Божестве Духа Св. и у Василия Великого. Он пишет, например: „кто представил в уме Отца, тот представил и Его в Нем Самом и вместе объял мыслью Сына. А кто имеет в мысли Сына, тот не отделяет от Сына и Духа, но относительно к порядку последовательно, относительно же к естеству соединенно, напечатлевает в себе во едино слиянную веру в три лица»³⁵⁶. „Невозможно мысленно представить себе какого-либо сечения или разделения так, чтобы или Сын представляем был без Отца, или Дух отделяем от Сына, а напротив находим между ними некое недомыслимое и неизреченное как общение, так и разделение»³⁵⁷. Василий душою и мыслью прилепляется к учению о единосущии Духа со Отцом и Сыном. Григорий Богослов превосходно выражается относительно этого, когда говорит в похвальном слове Василию: „Василий полагал самые страшные на себя заклинания, что если не будет чтить Духа единосущным и равночестным Отцу и Сыну, то да лишен будет Самого Духа»³⁵⁸. Действительно, Василий прямо называет Духа „единосущным Отцу и Сыну»³⁵⁹. Сам Григорий Богослов был исполнен глубочайшей уверенности в равное Божеское достоинство Духа вместе с Отцом и Сыном. Он провозглашал: „Веруем во Отца, Сына и св. Духа, Которые единосущны и равнославны»³⁶⁰. С поразительной, ни с чем несравнимой, силой тот же св. отец пишет: „Бе свет истинный, иже просвещает всякого человека, грядущего в мир (Иоан. 1, 3), т. е. Отец. Бе свет истинный ... в мир, т. о. Сын. Бе свет истинный ... в мир, т. е. Утешитель. Бе, бе и бе, но бе едино. Свет и Свет и Свет, но единый Свет, Единый Бог»³⁶¹. В этих словах, по нашему мнению, высказывается возвышенный дух пророков и апостолов, истинный святой отец. Св. Григорий Нисский есть также решительный поборник догмата о Божестве Духа Святого. Он говорит: „исповедуем, что Дух св. равночестен со Отцом и Сыном, так что между Ними нет никакого различия ни в чем, что мыслится и говорится относительно Божеского естества»³⁶²; Дух Св. есть Божество³⁶³.

Со своей стороны и Аполлинарий, стоявший на александрийской точке зрения, бывший в близких отношениях с представителями православного богословствования, является борцом за единосущие Духа Св. с Отцом и Сыном. Созомен ставит его в числе самых ревностных поборников указанного догмата наравне с Афанасием и Василием Великим ³⁶⁴. Единосущие Божества Духа с прочими лицами Троицы провозглашали целые соборы православных епископов. Таковы были соборы: Александрийский ³⁶⁵, Иллирийский ³⁶⁶, Иконийский ³⁶⁷. В учении о Божественном достоинстве и единосущии Духа Св. с Отцом и Сыном высказывается общая точка зрения александрийской богословской науки. Эта наука в силу своего умосозерцательного направления, в лице лучших своих представителей, всегда держалась учения о единстве лиц Божества. Что для сторонников антиохийского направления представлялось необходимым различать, разделять, – лица Св. Троицы, то самое александрийцы старались представлять в тесном единстве. У антиохийцев в догмате о Троице момент различия берет верх над моментом единства, наоборот – у александрийцев. Арианствующие и противники арианствующих стояли под влиянием двух различных школ и мыслили неодинаково.

Замечательно учение православных богословов александрийствующих об отношении Духа Св. К Сыну Божию. Арианствующие антиохийцы, избегали учения о близком общении лиц Св. Троицы, ухищрялись выделять Духа от общения с Сыном, очерчивать Его иначе, чем Сына. Этим они думали избежать савеллианства, – этого призрака, который преследовал их. Все это можно наблюдать в их символах. Не то находим у писателей православных, связанных между собою единством александрийского богословского направления. Отцы поставляли Духа Св. в тесные отношения к Сыну Божию. Вопреки арианскому разделению они сближали их. Главное намерение отцов при этом состояло в следующем: так как Сын Божий для них несомненно истинный Бог, единосущный с Отцом, как провозгласил это собор Никейский, – истина, которая для них была очевидной и не требующей доказательств,

– то сближением Духа с Сыном они хотели утвердить мысль, что Дух также единосущен в Троице, как и Сын. Опираясь, на первую истину, они хотели выяснить вторую. Отцы называли Духа „ собственным” Сыну. „Он (Дух) всего более собствен (ἰδιον) Сыну», говорит Афанасий ³⁶⁸. Тот же Афанасий говорит: „как Сын пребывает, в собственном образе в Духе (ἐν ἰδίᾳ εἰχόνι ἐστίν ὁ υἱὸς ἐν τῷ πνεύματι), так и Отец в Сыне» ³⁶⁹. Он же пишет: „поелику Отец есть свет, и Сын сияние Его, то и в Сыне можно усматривать Духа (ἐν τῷ υἱῷ τό πνεῦμα), которым просвещаемся» ³⁷⁰. В том же роде пишет Василий Великий: „отличительный признак ипостасного Его (Духа) свойства есть тот, что по Сыне и в Сыне познается и от Отца имеет бытие» ³⁷¹. Отцы любили именовать Духа „образом» Сына, „глаголом» Его. Василий Великий пишет: „Сын образ Бога (Отца), а Дух образ Сына. Сын Слово Бога, а Дух глагол Сына» ³⁷². Отцы, желая утвердить мысль о преискреннем причастии Духа с Сыном, выражались иногда таким образом, как будто бы они близки были к верованию в причинную связь Сына и Духа. Василий Великий выражается так: „что Дух явился чрез Сына (διὰ υἱόν πεφηνέναι), сие апостол сделал ясным, наименовав Его Духом Сына, как и Духом Божиим, и нарекиши умом Христовым, как и Духом Божиим, по подобию духа в человеке» ³⁷³. Он же, разъясняя вопрос, почему Дух Св. не сын Сыну, говорит: „не потому что Он от Бога не чрез Сына» (οὐ διὰ τό μή εἶναι ἐκ Θεοῦ δι υἱοῦ) ³⁷⁴.

Афанасий со своей стороны выражался так: „чьим же причастником по-вашему будет Сын? Причастником ли Духа? Но Сам Дух приемлет паче от Сына, как сказал Сын» (Иоан. 16, 14) ³⁷⁵. В подобном же роде говорил и Григорий Нисский. Напр.: „Дух происходит (ὑποοτῆναι) от Отца и является (πεφηνέναι) чрез Сына» ³⁷⁶.

Окончив изложение воззрений отцов православной церкви или вообще александрийствующих, относительно Духа Св., предлагаем себе вопрос: мысли эти, настаивающие на близком общении Духа со Отцом и в особенности с Сыном, не давали ли повода арианствующей партии раскрывать со своей стороны мысли противоположного характера в видах протеста и

оппозиции и в намерении избежать кажущегося слияния лиц Св. Троицы? Если так, то учение о Духе в церкви православной было новым и новым разъединяющим моментом в спорах и борьбе между сторонниками арианства и противниками его, между богословами антиохийской и александрийской школ.

Представляя себе две партии в истории церкви IV века – арианскую и противоарианскую или православную, антиохийствующую и александрийствующую, мы должны быть далеки от мысли, что это две партии, строго разграниченные, разделенные во всех своих воззрениях, симпатиях в антипатиях, средостением огады. Вся церковь, за исключением великих мужей в обществе православных и глав арианства, все прочее представляло подвижный, текущий элемент. Партии сближались, разъединялись, опять образовывались новые. Все представляло какой-то бурно стремящийся поток. Взгляды партий на своих друзей и недругов не были устойчивы. Кто считался другом своим, для одних в известной партии, тот же считался недругом, волком, у других в той же партии. Примеров можно привести достаточно и убедительных. Так, в кругах александрийских не одинаково смотрели на одного и того же Аполлинария. Инде считали его другом, приверженцем здоровой веры ³⁷⁷, инде те же православные отказывались от всякого общения с ним ³⁷⁸. В таком же положении находились православные, когда вопрос шел о том, православен или неправославен Маркелл Анкирский? Одни всегда и неизменно защищали его ³⁷⁹, другие, например, св. Василий Великий, считали его положительно еретиком. Он называет учение Маркелла “ересью несносною, зловредною и чуждою здоровой веры, доказательством сего”, присовокупляет Василий, “сохранившиеся у нас его мерзкие книги” ³⁸⁰. Столь же неодинаково смотрели в церкви на знаменитого Мелетия, епископа Антиохийского. Василий Великий всю жизнь остается в самых дружественных связях с Мелетием, ведет с ним дружественную переписку и восхваляет его. При одном случае он писал Мелетию: „все здешнее исполнено болезней и мне одно прибежище от зол – мысль о твоей святости. Если, по молитвам твоим, пока я еще на земле,

удостоюсь личного свидания с тобою и сподоблюсь внимать полезным урокам сего живого гласа или привить напутствие для настоящего и будущего века, то признаю сие величайшим из благ и почту для себя началом Божия ко мне благоволения» ³⁸¹. Но однако тот же Мелетий остается вне церковного общения с Афанасием ³⁸². В церкви римской и александрийской он прямо считался еретиком, последователем Ария (ἁρειομανίτης), что Василий признавал очень неблагоприятным для церковного благосостояния ³⁸³. То же видим относительно личности Павлина, другого епископа Антиохийского, бывшего предметом многих, долгих и сильных споров в церкви. Афанасий поддерживал самые тесные сношения с Павлином: всех сторонников Павлина он называет „своими возлюбленными» (τοῖς ἀγαπητοῖς) ³⁸⁴. Не так взирали на Павлина другие представители православия. Василий Великий чуждается Павлина, – он укоризненно отзывается о нем за его склонность к учению Маркелла и за то, что последователей этого еретика он принимает в общение с церковью ³⁸⁵. Диодор, пресвитер Антиохийский, лично упрекает Павлина за то, что он отвергал „троичность ипостасей» ³⁸⁶. То же повторяется относительно Василия, еп. Анкирского, который почитался главой полуариан. На соборе Сардиийском, православном, о нем положено было: „не считать его даже между христианами» ³⁸⁷, а между тем о нем хорошо отзывается Феодорит ³⁸⁸ и, что особенно замечательно, Афанасий, принимая во внимание, что Василий сомневался лишь относительно слова: „единосущный», почитает его „братом, имеющим с православными ту же мысль», и находит, что он ничем не отличается от остальных исповедников православия ³⁸⁹. Заслуживают упоминания отношения, в каких стояли православные к епископу Самосатскому Евсевию. Евсевий был истинный друг Василия Великого; последний питал к нему самые симпатические чувства, считал его ревностным деятелем в пользу православия, ведет с ним непрерывную переписку. Григорий Богослов также переписывается с ним, как лицом единомышленным. Феодорит отзывается о нем с самой лестной стороны ³⁹⁰. Тем не менее в Риме и Александрии он считался

арианином ³⁹¹. Василий Великий был в сношениях с Диодором, впоследствии еп. Тарсийским; говорил о нем, что он „любит и уважает его за благодать, ощутительную в его слове, по которой он многих делает лучшими». Тот же Василий хвалит и воспитателя Диодора – Силуана, еп. Тарсийского. И однако за связи с Диодором многие упрекали Василия, прекращали с ним церковное общение ³⁹², а Силуан, по свидетельству Созомена, не чуждался общения арианского, как доказал это собор Селевкийский ³⁹³. К лицам, процветавшим в древней церкви, писатели одной и той же стороны относятся противоположно. Афанасий защищает честь и память Дионисия, еп. Александрийского, почитает его поборником истины, посвящает разбору его учения целое сочинение ³⁹⁴; между тем того же Дионисия Василий Великий прямо называет предтечею арианизма. Василий писал: „не все хвалю у Дионисия. Иное же и вовсе отмечаю; потому что, сколько мне известно, он почти первый снабдил людей семенами этого нечестия (σπέρματα τῆς ἁσεβείας), которое столько наделало ныне шуму; говорю об учении аномеев» ³⁹⁵. Древние историки целые соборы, сомнительные по своему учению, принимали за соборы православные. Так, Созомен собор Тианский (в 367 г.) в Каппадокии причисляет к соборам православным ³⁹⁶, не обращая внимания на то, что епископы этого собора под „единосущием» понимали „подобосущие» ³⁹⁷. При таком положении дел, когда различные воззрения на одно и то же лицо, на одно и то же событие возбуждали лишь споры и раздоры, Василий употребляет все усилия к тому, чтобы во взглядах установить единообразие, и чтобы не оставаться в затруднительном положении, как это бывает в ночном сражении, где не легко отличить своих от врагов ³⁹⁸. Он с горестью видел, что, между тем как сам он стоит твердо на однажды принятой точке зрения, „другие непрестанно переходят с одной стороны на другую» ³⁹⁹. Замечательный пример колеблемости, двоедушия, неустойчивости представляет Евстафий Севастийский, известный учредитель монашества в Армении ⁴⁰⁰. Он всю жизнь провел в том, что, то становился другом Василия, то изменял ему, то стоял за православие, то за

арианство, попеременно принадлежал то к обществу православному, то арианскому ⁴⁰¹. Ариане, со своей стороны, часто по неважным побуждениям и разногласиям, выделяли из себя различные партии, которые, случалось, также скоро уничтожались, как быстро и возникали. Взгляды у одних и тех же ариан на данное лицо были неустойчивы, не тверды. Ариаствующие, как например, историк Филосторгий, причисляют к своим врагам таких лиц, которые были прямыми арианами ⁴⁰². Истинно православные епископы причислялись к рядам ариан ⁴⁰³.

Какой из всего этого можно сделать вывод? Эпоха представляла картину удивительного религиозно-умственного брожения. Все спорили, все говорили, все с жаром стояли – кто за то, кто за другое, но мало прислушивались друг к другу. Все волновались, все стремились куда-то. Недоставало спокойного обсуждения дела, умышленно или неумышленно не понимали друг друга. Вот замечательное изображение состояния церкви в эпоху арианскую, сделанное Василием Великим. „С чем сравнить настоящее состояние?» спрашивает он. „Без сомнения, оно подобно морской битве, в которую мужи браннолюбивые и привыкшие к морским сражениям вступили с раздражением друг против друга. Как страшно с обеих сторон устремляются ряды кораблей! Предположи, если угодно, что корабли порываются сильной бурей, что мгла покрывает все туманом, что невозможно различить ни врагов, ни друзей. И теперешнее обуревание церквей не сильнее ли всякого морского волнения? Им сдвинуты с места все пределы отцов, приведены в колебание все основания и все твердыни догматов. Друг на друга нападая, друг другом низлагаемся. Кого не ниспроверг противник того уязвляет защитник. Если враг низложен и пал, то нападает на тебя твой соратник. Как скоро враг прошел мимо, друг в друге уже видят врагов» (ἀλλήλῃς βλέπομεν πολεμίς) ⁴⁰⁴. Нужно было водвориться относительной тишине, поучиться увлечениям, и мир церкви мог наступить быстро, – разумеется, в среде колеблющихся, недоумевающих, увлекающихся. Так действительно и было. В силу указанного брожения умов нельзя строго судить арианствующих: они

увлечены были общим потоком и увлекали других. У них часто были благие намерения, но результат получался худой. К православным они стояли в большинстве случаев в том же отношении, в каком стояли православные к некоторым представителям тогдашней церкви – к Мелетию, Диодору, Павлину. Все дело часто сводилось к взаимным недоразумениям, взаимному недоверию. Нисколько невиновны и православные, что они, случалось, не сходились друг с другом в воззрениях на лица, на исторические события. Все в церкви было в каком-то беспримерном движении. Время, срок, было лучшим средством для уврачевания ран. Это и видим в истории.

Пришло время и мир в церкви стал водворяться сам собой. Шестидесятые и семидесятые годы представляют эпоху, когда в религиозных кружках благоразумие берет верх над полемическим ожесточением. Волнение утихает. Прежние враги становятся друзьями. Всем стало видно, что споры в религии ни к чему доброму не ведут. Шум стихает. Взаимное нерасположение ослабевает. В 60-х и 70-х годах мы не видим у ариан таких бурных, страстных соборов, какими были соборы Тирский, Селевский и пр. Теперь вообще не видно соборов, которые бы собирались с тем, чтобы на новый лад излагать исповедание веры. Замечательное явление! Стало ясно, что сами ариане начали с недоверием относиться к их бесконечным по числу символам. Религиозная мысль после долгого напряжения требовала отдохновения. Ведь, ни один из многих арианских символов не приобрел себе ни авторитета, ни популярности в церкви. Теперь ариане поняли всю неотразимую убедительность слов св. Афанасия, который говорил о них, что, „оспаривая собор Никейский, ариане составляют много соборов, на каждом излагают веру, но не могут устоять ни при одном вероизложении» ⁴⁰⁵. Бесплодность попыток реформировать церковную догматику вызвала в сферах арианских реакцию: напряженность сменилась успокоением. Все почувствовали нужду умиротворения. Во всем, что ни делают теперь ариане, слышится лишь один и тот же зов: „пойдем к отцам своим и скажем им: анафематствуем арианскую ересь и признаем собор

Никейский» ⁴⁰⁶, как этого требовал от них св. Афанасий. Явилось у ариан несколько соборов, но не с прежним характером. Эти соборы хотят возратить общества арианские под знамя Никейской веры ⁴⁰⁷. „Единосущие» Сына Божия на них не раз провозглашается. Правда, учение это перетолковывается, но все же шаг вперед сделан. Страх перед формулой -„единосущный” прошел. О составлении же новых символов нет и речи. Православные со своей стороны относятся к арианам в духе снисхождения, кротости. При самых легких условиях ариане принимаются в церковь. Почин в этом случае делает тот же Афанасий ⁴⁰⁸. Две партии сближаются ⁴⁰⁹; туман, застилавший глаза ариан, рассеивается. Савеллия, учение которого подкладывали под определения Никейского собора ариане, ясно и решительно отвергли православные ⁴¹⁰. Гнезда арианства очищаются от заразы. После 80 лет арианского господства в Антиохии и ее округе, местные епископы Мелетий и другие готовят здесь торжество православия ⁴¹¹. Сильно было арианство в Константинополе, но не даром же сюда приглашается Григорий Богослов: желание слышать учение православного пастыря начинает и здесь сказываться к концу 70-х годов. Вообще уже в царствование Иовиана стало приметным, что „прежде оспариваемая Никейская вера получает снова первенство» ⁴¹².

С течением времени арианство усмирится. Формулы арианские теряют свой кредит в среде церкви. Но остается, однако, от этих движений, от этих споров, от этих стремительных порывов – нечто, и это нечто переживает арианство, достается в наследие дальнейшим поколениям в истории. Это нечто не было ни еретическим, ни вредоносным, ни опасным для веры, ни антихристианским. Было оно характеристической чертой известных кружков, импульсом к догматическому развитию в церкви, поощрительным началом к раскрытию истин христианского ведения. Лучшие стороны в арианстве пережили самое арианство. Осталась от него религиозная впечатлительность или чувство восприимлемости в вопросах веры, неудержимая жажда истины, остался присущим здоровый интеллектуальный интерес к вопросам богословским,

готовность искать истину, утверждать ее, бороться за истину в случае нужды – и не уступать. Объяснимся ближе. Арианизм имел в себе много худых сторон, но он не вовсе был чужд и сторон добрых. Он имел худые стороны, ибо он был подозрителен, буквалистичен, скор на заключения, горяч до неразумия, слишком верил в разум. Он веру хотел подчинять разуму. Но вера потому и есть вера, что она не подчиняется разуму. Где берет верх разум, там нет и не может быть веры. Арианизм хотел понять, постигнуть, логически определить ипостасные отношения Св. Троицы. Но кто может исчислить звезды, а тем более объять недомыслимое Божество? Вот слабые стороны арианизма... Но рядом с худшими были и лучшие стороны в том же арианстве. Мысль богословствующая у них не хотела довольствоваться хотя бы самыми возвышенными словесными формулами, в которых выражалась вера церковная. Они хотели, чтобы эти формулы говорили не слуху только и сердцу, но и разуму человеческому. Они хотели привести в согласие веру и разум – требование, которое всегда будет предъявлять человек, пока живо человечество. Это понимание естественных духовных нужд человека было истиной, какую сказала арианство прямо и открыто. Эта истина от арианства перешла в дальнейшие поколения, высказывалась нередко в древней церкви (не высказывается ли это требование и теперь, в наше время?): Утихли в арианстве, сначала ничем не сдерживаемые, порывы в исследовании религии; осталась в кружках, где оно царствовало, простая любовь к религиозному знанию, склонность к постоянному творчеству в богословской науке, к уяснению религиозных истин „еже отчасти“, потребность богословского просвещения. Осталась почва для научного исследования в границах, какие позволяла вера. Догмат о Божестве Сына и Духа Святого, наконец, и арианами принят был, несмотря на то, что он выше разума. Бурные споры привели мысль арианствующих богословов к несомненной истине, что не все, далеко не все, можно доверить рассудочной критике в области религии – и первее всего догмат о Троице. Арианство дошло до этой истины своим горьким опытом. Религиозное знание получало должное ограничение; для него

устанавливались законные пределы, однако сохранилась в кружках, где прежде бурлило арианство, здравая интеллектуальная склонность к изучению веры. Разочарование последовало в арианах после того, как их символы, вероизложения, не убедили никого, никому не доставили душевного покоя. Но они не отказались от мысли о позволительности составлять новые символы, когда потребуют того нужды времени, когда нужно будет изложить для всеобщего исповедания несомненную догматическую истину. Это они признавали законным, полезным и противоположной мысли не высказывали. Потребности церкви они ставят на первом плане и вперед не связывают себя никакими на сей счет узаконениями и определениями. Все это, о чем мы сказали, осталось в наследие от арианства, когда оно отживало свои дни, поколениям современным и будущим. Арианство ослабевает и умирает в тихой неизвестности. Но оно создает, что обыкновенно называется, направление, которое не умерло с арианством. Отказавшись от ереси, это направление вошло в течение богословского развития церкви в качестве православного направления. Это направление и ранее – совместно с арианством, позднее – независимо от него, жило там же, где жило само арианство. Оно приютилось в Антиохии, затем в Константинополе и простирало свое влияние на округа, какие позднее стали называться патриархатами Антиохийским и Константинопольским. Это есть направление *антиохийское*, поскольку в нем удержались принципы и стремления, отличавшие преимущественно церковь антиохийскую в эпоху арианства. Этому направлению суждено было иметь большое значение в дальнейшей истории церковной.

Что касается до общества противников ариан, православных, представители его не могли извлечь из борьбы с арианством никаких полезных уроков. Их основная точка зрения, что веру не должно проверять разумом, что вера выше разума, была верна, и не нуждалась в изменении, усовершенствии. Борьба эта важна была, однако, в том отношении для православных, что сильнее, крепче, целостнее предались они вере Никейской. В символе Никейском они видели предмет, за

который, если потребуется, нужно положить живот свой. Символ веры оставался для них неизменяемым и вполне достаточным на все времена. Мысль эта, впрочем, выражается впоследствии в крайность, приводит к недоразумениям, рутинерству. Интерес к религиозному знанию был и оставался у них делом второстепенным. Орудием мысли они пользовались лишь тогда и настолько, когда и насколько вызывала к тому борьба с врагами истины. Они не чуждались науки, но и не отдавались ей. Тишина церковная, относительная, – наступившая в 60-х и, в особенности, в 70-х годах, дала возможность этой партии беспристрастнее и строже отнестись к вопросу: всех ли прежних друзей ей нужно считать действительно друзьями? Это повело к осуждению некоторых лиц, которым она прежде доверяла ⁴¹³. Центром, где сосредоточились силы этой партии, были именно те же места, где жили и действовали защитники Никейского собора – Александрия, а за ней Рим. Влияние Александрии простиралось и на сопредельные страны. Это было направление *александрийское*, поскольку оно было выражением тех принципов и стремлений, какими отличались в богословствовании церковь и школа александрийская. Направление это долго живет в истории, не сливаясь с направлением антиохийским, но история его траурная. Теперь оно перестало быть единственно православным, потому что антиохийское направление, очистившись от своих крайностей, вошло в общий поток церковной жизни. Церковь вся становилась православною, но это не мешало жить направлениям полной жизнью, сталкиваться, бороться, впадать в крайности, снова становиться здоровыми. Из них выделяются крайние партии, сепаративные общества, выходят еретические учения, пока, наконец, направления не примиряются вполне, образовав одно церковно-богословское русло. После чего никакие сильные споры, которые потрясали бы вселенную, не могли иметь места в древней церкви. Когда это совершилось?...

IV. Константинопольский второй вселенский собор.

– Анализ символа II вселенского собора, константинопольского, в учении о Ипостаси Сына Божия, Христе Богочеловеке и Духе Святом. – Исследование вопроса: под каким влиянием произошло составление из константинопольского символа – александрийским или антиохийским? – Факты в особенности из деятельности и сочинений Григория Богослова, приводящие к утверждению мысли о влиянии антиохийского направления на соборе. – Всеми ли церквями был принят собор и символ константинопольский ?

Это вера православных.

Отцы Халхидонского собора.

Прости собор архиереев и иереев, почтенных сановитостию и летами. Умолк язык неприязненный.

Григорий Богослов.

В своем исследовании мы подошли к изложению и раскрытию догматической деятельности второго вселенского Константинопольского собора. История его нам так же мало известна, как и первого вселенского. Актов или протоколов собора до нас не дошло; вероятно, их никогда и не существовало. При изучении этого собора приходится довольствоваться скудными сведениями, сохраненными церковными историками V века, и сочинениями Григория Богослова, очевидца, бывшего на соборе. Хотя сочинения Григория и не скудны сведениями, но эти последние изложены в духе полемическом, а потому научное пользование ими требует осторожнейшей критики.

Единственным документом, заключающим в себе результаты догматической деятельности собора II вселенского, остается символ Константинопольский, известный под именем Никео-константинопольского ⁴¹⁴.

Сделаем анализ символа. Исходной точкой для этого возьмем символ Никейский, с которым и будем сравнивать

рассматриваемый символ.

Начало символа, изложение учения о Боге Отце, у отцов никейских и константинопольских однозначнее, но в словах есть самая незначительная разница. В символе Константинопольском читаем: „веруем во единого Бога Отца Вседержителя, Творца неба и земли, видимого всего и невидимого». Слов „неба и земли» (οὐρανοῦ καὶ γῆς), в символе Никейском не было. Отцы Константинопольского собора не сделали никаких существенных пояснений в этом догмате для верующих потому, без сомнения, что о Боге Отце не было споров в церкви. Григорий Богослов прямо замечал: „нужно ли говорить об Отце, Которого не касаются *по общему согласию* все водящиеся естественным смыслом (еретики)»⁴¹⁵.

Учение о Сыне Божиим, как второй ипостаси Св. Троицы изложено неодинаково в символе Константинопольском по сравнению с символом Никейским. В символе Никейском было: „и во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, едиnorodного, рожденного, от Отца, т. е. *из сущности Отца, Бога от Бога*, свет от света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, не сотворенного, единосущного Отцу, чрез Которого все произошло, *как на небе, так и на земле*». В символе же Константинопольском читаем: „и во единого Господа И. Христа, Сына Божия Едиnorodного, рожденного от Отца *прежде всех веков*, свет от света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, несотворенного, единосущного Отцу, чрез Которого все произошло” (καὶ εἰς ἓνα χύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱόν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, ὧς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι’ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο). С первого взгляда видно, что редакция константинопольская совершеннее редакции никейской. Для доказательства нашей мысли рассмотрим: чем, какими побуждениями могли руководствоваться отцы при изменении символа Никейского в учении о Сыне Божиим? Отцы Константинопольского собора, прежде всего, сделали некоторые сокращения символа Никейского по данному вопросу. Сокращения имеют полную основательность. Так, слов

„Бога от Бога», находящихся в Никейском символе, нет в символе Константинопольском. Нужно думать потому, что как скоро есть в символе слова: „Бога истинного от Бога истинного» первое выражение было излишним; оно представлялось тождеством. В символе Константинопольском нет также слов, встречающихся в Никейском символе: „как на небе, так и на земле». Эти слова были излишни, когда ясно уже сказано было: „через Которого (Сына) все произошло». Если – все, то конечно, произошло от Него небо и что на небе, земля и что на земле. Сократители символа Никейского избегали многословия. Но главное сокращение касается слов – „из сущности Отца», слов, которые из символа Никейского не переносятся в Константинопольский. Почему этих слов не находим в символе Константинопольском? Профессор Чельцов указывает ⁴¹⁶ две причины: слова: „из сущности Отца» опущены во 1-х потому, что слово „единосущный» одно достаточно для выражения отношений Сына Божия к Отцу; во 2-х потому, что о словах: „из сущности» много спорили, понимали их превратно, и собор, исключая их из символа, хотел тем положить конец спорам. Та и другая причина, представляемая автором, нам кажется недостаточна. Относительно первой причины заметим: выражения „из сущности Отца» и „единосущный» совсем не тождественны, – удержание последнего выражения не вознаграждает опущения первого; слова „рожденный из сущности Отца» указывали на предвременный, предвечный момент происхождения Сына, а выражение „единосущный Отцу» указывало на одно из свойств Сына, рожденного от Отца: Он единосущен со Отцом. Ибо символ имел целью перечислить свойства Сына, рожденного от Отца. Он говорил, что Сын – Бог истинный, несотворенный, единосущный, творец. Касательно второй причины, заметим: если константинопольские отцы избегали слов: „из сущности Отца» потому, что эти слова соблазняли некоторых, то на том же самом основании они должны были исключить из символа и слово: „единосущный», потому что споры были и о том и о другом выражении. По нашему мнению, причина исключения из символа слов: „из сущности Отца» могла быть другая. Выражения: „рожденный от

Отца, т. е. из сущности Отца», и «единосущный Отцу» могли приводить к мысли, что рождение Сына Божия от Отца и бытие Его с известными свойствами суть моменты последующие один за другим. *Сначала* Сын рождается от сущности Отца, а *потом* остается имеющим известные свойства, единосущным Отцу. Выражения Никейского символа легко могли давать повод к такой мысли. В самом деле, слова: «рожденного из сущности Отца» давали представление, что был от вечности момент, когда Сын как бы выделился, произошел из сущности Отца. Слово же «единосущный» как бы указывало на одно из свойств бытия Сына во Отце после акта рождения Его. Нужно было устранить подобную мысль. Это и сделали отцы константинопольского собора. Они исключили слова: «из сущности Отца», заменив их другими: «рожденного от Отца *прежде всех веков*». Эти последние слова момент рождения Сына ставили вне сферы всякого представления о каком-либо времени: бытие Сына и рождение Его являются у отцов константинопольских одним и тем же предвечным актом. Рождение и бытие Сына – не отличные один от другого акты, но один и тот же акт. Вот мысль отцов, когда они исключили: «из сущности» и заменили это словами: «прежде всех веков». Они исправили не совсем точный язык Никейского символа. Выражения: «рожденного прежде всех веков» и «единосущный» в символе Константинопольском должны были пополнять и пояснять одно другое. Удержав слово: «единосущный» в своем символе, отцы константинопольского собора заявляли пред лицом всего христианского мира, что они согласны в вере с отцами никейскими: они устраняли возможность всяких подозрений на их счет.

Учение символа Константинопольского о лице Иисуса Христа, Сына Божия, как Богочеловека, также изложено в чертах иных, чем как оно изложено в символе Никейском. В Никейском символе было: «ради нас человек и ради нашего спасения снисшедшего и воплотившегося, вочеловечившегося, страдавшего и воскресшего в третий день, восшедшего на небеса и грядущего судить живых и мертвых». В символе же Константинопольском читаем: «ради нас человек и ради нашего

спасения сшедшего с небес и воплотившегося от Духа Святого и Марии Девы, и вочеловечившегося, распятого за нас при Понтии Пилате, и страдавшего, и погребенного и воскресшего в третий день по писаниям, и восшедшего на небеса, и сидящего одесную Отца и паки имеющего прийти со славою –судить живых и мертвых, *которого царству не будет конца* (Τὸν δὲ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρὸς, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης ἡς χεῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος). Все отличия символа Константинопольского от Никейского в изложении учения о Богочеловеке сводятся к тому, что первый имеет целью возможно яснее изобразить плотское естество Богочеловека. Сюда направляются изречения: „от Духа Святого и Марии Девы», – указание на сверхестественное, не человеческое рождение Христа; „распятого за нас при Понтии Пилате”, „погребенного» -признаки истинно человеческого страдания Христа; – „сидящего одесную Отца», „приидет со славою” – указание на то, что Богочеловек со своим человеческим естеством пребывает и по окончании земного пришествия, в нем же придет судить мир, и с ним же пребудет во веки. Символ имеет в виду устранить всякие подозрения относительно непризрачности, реальности человеческого естества во Христе. Есть все основания предполагать, что отцы направляли свои определения против учения Маркелла ⁴¹⁷ и Аполлинария. Что символ имел в виду ниспровержение учения Маркелла, это видно из того, с какой силой он утверждает мысль, что Богочеловек всегда пребывает лицом, отличным от Отца („сидяща одесную Отца», „царству Которого не будет конца»). Что отцы имели в виду поразить учение Аполлинария, это видно из слов собора Константинопольского 382 года, бывшего как бы продолжением недавнего собора вселенского ⁴¹⁸. Отцы сказанного собора в послании к папе Дамасу, указывая на то,

что сделано было на II Вселенском соборе, между прочим, писали ⁴¹⁹: „касательно воплощения Господа мы сохраняем учение неизвращенное: принимаем домостроительство плоти и не без души, и не без ума, и не несовершенное, но допускаем целостным, т. е. совершенное прежде век Слово Божие в последние дни для спасения нашего сделалось совершенным человеком» ⁴²⁰.

Переходим к учению II Вселенского собора о Духе Святом. В символе Никейском о третьей ипостаси Св. Троицы просто замечено было: (веруем) „и в Духа Святого». Не то видим у отцов собора Ковстантинопольского. Здесь говорится: „И в Духа Святого, Господа, животворящего, от Отца исходящего, со Отцом и Сыном спокланяемого и сславимого, глаголавшего чрез пророков». (Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ χύριον ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συνπροσχυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν).

Черты учения о Духе Св., в каких здесь излагается оно, все встречаются у отцов церкви Никейской эпохи. „Святым» Духа именует, напр. Григорий Нисский, уча: „Дух Святый свят по естеству (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατὰ φύσιν), так же как Отец по естеству свят, равно как и Единородный» ⁴²¹. „Господом» (χύριος) исповедует Его Василий Великий ⁴²². „Живое и существенное и ипостасное царство есть Дух Святый», говорит в том же роде Григорий Нисский ⁴²³. О Духе „животворящем» проповедует Василий Великий. Раскрывая это учение, он говорит: „Дух оживотворяет (ζωοποιεῖ) вместе с животворящим все Богом и дающим жизнь Сыном» ⁴²⁴. Об „исхождении» Духа Св. от Отца с ясностью учит Григорий Богослов. Он говорит: „не выходя из данных нам пределов, вводим Нерожденного, Рожденного и от Отца Исходящего (τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον). Но когда сие исхождение? Прежде самого когда. Если же надобно выразиться несколько смелее, – тогда же, как и Отец» ⁴²⁵. Веру в Духа Св. „спокланяемого и сславимого со Отцом и Сыном» отцы излагали со всей решительностью. Афанасий писал: „Дух прославляется с Отцом и Сыном» (τὸ συνδοξαζόμενον πατρὶ καὶ υἱῷ). „Истинные

поклонники поклоняются Отцу, но поклоняются Ему Духом и Истиною, т. е. исповедуя Сына и в Нем Духа» ⁴²⁶. Василий Великий пишет: „Сын исповедуется единосущным Отцу и Св. Духу вместе споклоняемым» ⁴²⁷. Григорий Нисский вопрошает: „отделяется ли когда от Сына Дух так, чтобы при поклонении Отцу, не включалось вместе и поклонение Сыну и Духу» (συμπερίλαμβάνεσθαι καὶ τοῦ πνεύματος τὴν προουχύνησιν) ⁴²⁸? Выражения о Духе Св., что Он глаголал чрез пророков, встречаются у отцов очень часто.

Учение Константинопольского символа о Духе Святом провозглашено было без сомнения для ниспровержения бесконечных неправильных воззрений относительно третьей ипостаси Св. Троицы, а также и вопреки Маркеллу, отрицавшему ипостасное бытие Духа Св. Было бы неосновательно полагать, что оно изложено в виду македониан, как обыкновенно думают. С македонианами на соборе II вселен., хоть они и были приглашены сюда, и речи не было о Духе Святом.

С первого взгляда учение символа Константинопольского о Духе может представляться не полным: в изложении оно не встречается имени “Бог” в приложении к Духу Святому. Были ли высказываемы в церкви какие-либо неосновательные подозрения касательно составителей вероопределения, не знаем. Но известно, что собор Константинопольский 382 г., на который следует смотреть как на продолжение собора Вселенского 381 года, исповедывал учение о Божестве Духа с полною ясностью и решительностью и тем указал истинный смысл Константинопольского символа касательно учения о Духе Святом. Вот эти примечательные слова отцов собора Константинопольского 382 года. „Вера древняя учит нас веровать во имя Отца, и Сына и Св. Духа, т. е, веровать в Божество, силу и единосущество Отца и Сына и Св. Духа (οὐσίας μιᾶς τοῦ πατρὸς, καὶ υἱοῦ καὶ τοῦ ἀγίου πνεύματος), веровать в равночестное достоинство (ὁμοτίμον τῆς ἀξίας) и совечное царствование трех совершенных ипостасей или трех совершенств лиц» ⁴²⁹. Итак, учение о Духе Св., как истинно Божественной ипостаси Троицы, есть принадлежность учения символа Константинопольского ⁴³⁰.

Под каким влиянием произошло составление символа Константинопольского? Под влиянием ли направления александрийского или антиохийского? Не задумываясь, отвечаем: под влиянием направления антиохийского ⁴³¹. Почему так нужно думать? Прежде всего, самая мысль составить новый символ могла принадлежать только представителям антиохийского направления. Припомните мысли Афанасия Александрийского о неизменяемости и достаточности символа Никейского на все времена. Мыслями этими одушевлена была и соединена и вся партия александрийского богословского направления. Иначе смотрели на дело представители направления антиохийского. Символ Никейский не был для них последним словом в изложении христианской догматики. Нужды времени для них были важным побуждением и оправданием в составлении новых символов, вероопределений. Если обратим внимание на содержание символа Константинопольского, то опять увидим, что он носит печать антиохийского направления. Символ, как мы сказали, в догмате о воплощении Сына Божия, направлен против Маркелла и Аполлинария, а Маркелл и Аполлииарий считались страшными врагами христианского учения именно в кружках антиохийствующих; в обществах же дружественных с александрийским богословствованием на них смотрели не очень строго. Далее, если из символа Никейского исключены слова: „из сущности Отца», то это могли сделать только богословы антиохийского направления. Лишь в среде их эти слова символа Никейского возбуждали бесконечные и жаркие споры, только в среде их они возбуждали постоянный протест. Александрийцы не могли отказаться от указанных слов ⁴³², не отказываясь от большинства сочинений св. Афанасия, где этот термин защищался с поразительной энергией. Наконец, собор Константинопольский вселенский в своей деятельности опирался из прежних соборов более всего на собор Антиохийский, 378 года, о котором, к сожалению, мы имеем очень скудные сведения ⁴³³, но о котором, как авторитетном наравне с собором вселенским Константинопольским говорят отцы Константинопольского собора 382 года ⁴³⁴. Нам можно сделать два возражения: в 1-х, по свидетельству церковного

историка Каллиста, свидетельству единственному, на составление символа имел влияние более всего Григорий Нисский ⁴³⁵, а он был александриец. Во 2-х, во всем символе и в особенности в учении о Духе Святом ясно чувствуется отражение идей писателей александрийского направления, как это мы и сами выше доказали, сопоставив учение о Духе Святом символа Константинопольского с учением Афанасия, Василия и других александрийских богословов. Относительно первого возражения скажем. Мы не верим Каллисту, писателю XIV века. Ему в этом случае не верит и наука ⁴³⁶. Григорий Нисский, по нашему мнению, не был таким лицом, которое в состоянии было взять в свои руки ход дел многочисленного собрания епископов. Даже Григорию Богослову это оказалось не по силам, а тем более Григорию Нисскому. Какого характера был Григорий Нисский, об этом свидетельствует брат его Василий Великий. Он жалуется на его “простодушие” ⁴³⁷, считает его немудрым в управлении делами церкви; „о нем я знаю, что он совершенно неопытен в делах церкви” ⁴³⁸, замечает Василий. Мало было иметь ораторский талант, быть превосходнейшим богословом-писателем, быть человеком высоких нравственных качеств; нужно было приобрести еще авторитет, иметь силу воли, уметь направлять дела к определенной цели: все это едва ли было у „неопытного” и „простодушного” Григория. На второе возражение ответ прост: антиохийское направление во времена II вселенского собора заключалось не в разности догматических воззрений его представителей по сравнению с теми же воззрениями представителей александрийской стороны, но лишь в разности духовных склонностей ⁴³⁹. Догматика александрийцев и антиохийцев в это время ничем существенно не отличалась одна от другой. Догматические воззрения у них были одинаковы. Афанасий, Василий в учении богословском являлись для них, антиохийцев, такими же хранителями истины, как и для всех приверженцев александрийского направления. Собор Константинопольский несомненно мыслил также как Афанасий, Василий, Григорий Богослов, Григорий Нисский.

Разницы не было. Учение этих светил церкви несомненно легло в основу определений символа Константинопольского.

Составлением символа и ограничивается, собственно говоря, догматическая деятельность II вселенского собора. Но история знает, что кроме этого на соборе сделано было и еще многое, не относящееся к догматике. Мы намерены войти в рассмотрение фактов, составляющих другие стороны деятельности соборной. Мы надеемся найти в них более или менее ясное подтверждение нашей основной мысли, что собор Константинопольский был выражением направления антиохийского. Тем охотнее беремся за эту задачу, что с подобной точки зрения еще никем не был обозрен ход дел на Константинопольском вселенском соборе. Желаем однако быть немногословными, сколько позволит самое дело.

В деятельности собора, с нашей точки зрения, заслуживает внимания: во 1-х, появление македониан на соборе; в 2-х, споры о Павлине; в 3-х, положение Григория Богослова на соборе и его окончательное удаление из Константинополя во время собора.

Почему, с какою целью появляются на соборе македониане? Чтобы уяснить этот вопрос, нужно хоть несколько заглянуть на историю македониан до собора.

Учение македониан известно («Сын Божий подобен Отцу», Дух - тварь»). Они были многочисленны. Они рассеяны были в Константинополе, Аракии, Вифинии, Геллеспонте, Исаврии и т. д. ⁴⁴⁰, т. е. где сильнее всего утвердилось арианское, антиохийское направление. Вследствие бесконечных раздоров в стане арианском, македониане решились принять „единосущие” и соединиться с церковью. Для сей цели они держат соборы и потом посылают уполномоченных в Рим к папе Либерию, которому они должны были представить грамоту с изъявлением желания о присоединении к церкви. Папа принял депутацию и македониане вошли в союз с церковью. В представленной грамоте они писали: „держим и храним веру, утвержденную на Никейском соборе и пребывающую доныне чистою и непоколебимою». К грамоте приложен был символ Никейский. Относительно понимания слова: „единосущный», на словах они

заявляли Либерию, что под единосущием они понимают подобосущие. Если верить историкам, это заявление не вызвало со стороны Либерия протеста. Со своей стороны папа вручил уполномоченным из македониан грамоту, с которой они и возвратились домой. В этой грамоте македониане назывались были „светильниками веры» (τῶ τῆς πίστεως φωτί про—λαμπόμενοι). В той же грамоте папа с радостью заявляет, что македониане возвратились к исповеданию Никейскому ⁴⁴¹. Но уния македониан с православными была непрочна. Вследствие каких-то причин позднее они снова отвергли слово: „единосущный» и вообще символ Никейский. Впрочем, так сделали не все, а только некоторые ⁴⁴². Так шли дела македониан до собора II вселенского. Отцы собора призывают их на собор для рассуждения с ними. Собор имел в виду воссоединить их снова с церковью. Весьма вероятно, что помимо прошедшего в истории македониан, подававшего благие надежды, отцы надеялись воссоединить македониан с церковью, принимая во внимание сходство у тех и других общей богословской точки зрения. Созомен в этом смысле замечает о македонианах, что они „не многим чем отличались в своих понятиях о вере» от членов собора, почему и призваны были на собор. Близость македониан по их направлению к направлению собора внушала отцам уверенность, что их доводы, убеждения, увещания будут сочувственно приняты еретичествующими. Но надежды членов собора не оправдались. Македониане, кажется, во всем изъявляли полное согласие с требованиями отцов, за исключением принятия слова: „единосущный» ⁴⁴³.

Еретики так и остались упорными ⁴⁴⁴. Число македонианских епископов, явившихся на собор, было велико: 36 человек. Их, вероятно, нарочито собрали из близ лежащих стран ⁴⁴⁵.

Переходим к изложению дела Павлина, еп. антиохийского на соборе II вселенском. В Антиохии в начале шестидесятых годов явилось одновременно два епископа, которые и разделяли управление над православной паствою в тамошней церкви. Это Мелетий и Павлин: круг друзей и недругов у каждого из них был строго определен ⁴⁴⁶. Друзья одного были

врагами другого, и наоборот. Павлин держался стороны александрийствующих. Друзья Никейского символа дарили его своей приязнью. Он стоял в тесных отношениях с Афанасием Великим. Этот последний называл Павлина и сущих с ним возлюбленными своими ⁴⁴⁷. Известный приверженец Никейского символа Осия Кордовский был также другом Павлина. „О дружественных отношениях» Осии и Павлина упоминает Созомен ⁴⁴⁸. Павлин был поставлен во епископа Антиохии одним пришлецом с запада Люцифером ⁴⁴⁹, епископом с острова Сардинии. Как поставленный западным епископом, он и оставался всегда в связях с западом. Приверженцы Павлина привозили с запада какие-то письма, вероятно – папские, в которых епископство в Антиохии исключительно предоставлялось Павлину ⁴⁵⁰. В Антиохии Павлин имел немного приверженных к нему христиан ⁴⁵¹. Тем не менее, это была община отдельная, строго определенная. Учение Павлина, по-видимому, было строго православное ⁴⁵². Но это не мешало его противникам обвинять его и в савеллианстве и в маркеллианстве. Флавиан, впоследствии – после II вселенского собора – епископ антиохийский, будучи пресвитером антиохийским, обличал Павлина в искажении учения о различии ипостасей Божества. Феодорит пишет: “мудрейший Флавиан обратился к Павлину и сказал: если ты, любезный, дорожишь общением Дамаса (папы), то покажи нам ясно сродство догматов. Дамас, исповедуя единое существо Троицы, прямо проповедует о трех ипостасях, а ты напротив отвергаешь троичность ипостасей». Таким обличением Флавиан – замечает историк – заставил замолчать Павлина ⁴⁵³. Вот друзья и недруги Павлина! В Антиохии он встречает себе сопротивление, а в Александрии и Риме деятельную поддержку. – Совместником Павлина по кафедре Антиохийской был Мелетий. Мелетий был сначала заражен арианством ⁴⁵⁴. Его обращение в православие идет постепенно и ко времени второго вселенского собора вполне завершается. На соборе Селевкийском он подписал арианское вероопределение. Вследствие этого ариане доставили ему высокий престол антиохийской церкви, надеясь

найти в нем опору для себя ⁴⁵⁵. Но он не оправдал всех надежд ариан ⁴⁵⁶.

В нем пробуждается желание сблизиться с приверженцами Никейского символа. В 363 году, на соборе, под председательством самого Мелетия, собравшемся в Антиохии, многие ариане приняли символ Никейский. Но Мелетий и теперь еще не был православным в собственном смысле; потому что в свитке соборном дано было неправильное толкование слову: „единосущный». По толкованию этого свитка: „единосущный» значит: „подобный Отцу по сущности»; а это понимание полуарианское. К слову “сущность” собор питал также подозрение ⁴⁵⁷. В дальнейшей своей жизни, впрочем, Мелетий вполне эмансипировался от воззрений арианских. С ним входит в самое дружественное общение Василий Великий и этим снимается с Мелетия всякое подозрение. Мелетий в своем догматическом развитии, таким образом, проходит школу, какую проходили многие из тогдашних ариан: начал с решительного арианства и кончил несомненным православием. Замечательно, что Мелетий подобно всем епископам антиохийского направления избегал общения с Аполлинарием. Общество последователей одного и общество последователей другого оставались вне церковного общения ⁴⁵⁸. В церквах сирских и малоазийских Мелетий пользовался известностью, уважением и популярностью. По словам Василия Великого, „весь восток» признавал Мелетия истинным епископом антиохийским и все почитали его, как человека „неукоризненного в вере и по жизни неимеющего никакого сравнения с другими» ⁴⁵⁹. Не то видим в Риме и Александрии: здесь он считался прямо еретиком. Папы проклинали его, в Александрии не хотели иметь с ним общения ⁴⁶⁰. Обращаемся ко II вселен. собору. На этом соборе Мелетий занимал, бесспорно, первенствующее значение (πρῶτος), как об этом прямо и ясно свидетельствует Григорий Богослов ⁴⁶¹. Первенствующее положение Мелетия антиохийского на соборе не говорит ли о том, что представители антиохийского направления стояли во главе собора? К сожалению, Мелетий вскоре, еще во время собора, умер. Он умер и унес с собою во гроб тот мир, какой он умел водворять на соборе! Вопрос,

поднятый на соборе, о преемнике Мелетию показал с ясностью: каким духом, какими склонностями, каким направлением отличались отцы собора, что для нас так важно. Предложение, вышедшее от лица Григория Богослова: утвердить кафедру антиохийскую за Павлином, который оставался еще в живых, встретило на соборе решительное и единодушное сопротивление. Отцы ни в каком случае не хотели объявить антиохийским епископом Павлина, недруга Мелетиева, креатуру римскую, любимца александрийского. Молодые епископы собора, живые и впечатлительные, подали голос против Павлина, а за ними и все почтенные старцы-епископы. Весь собор, как один человек, высказался против постановления Павлина. Главным основанием выставлено было отцами то, что утвердить Павлина, это значило бы уступать западу. „В делах восточной церкви – провозглашали отцы – должен быть господином восток, а не запад”. Напрасно Григорий Богослов развивал пред отцами мысль, что если сделают уступку западу в этом вопросе – „в малом”, то будут вознаграждены тем, что доселе чуждый востоку запад станет на сторону собора. Отцы отвергли предложение ⁴⁶². Не ясное ли дело, что дела на соборе находились не в руках александрийцев, а в руках антиохийцев? Кандидатура Павлина не прошла на соборе, потому что он был и считался другом Рима, а с Римом и всех тех, кто доселе стоял за одно с Римом. Григорий Богослов епископов собора за споры из-за Павлина иронически называет „стадом галок», мечущимися „осами» ⁴⁶³. Но не стадом галок в сущности были отцы собора, отвергая Павлина, а напротив высокопарящими орлами, с выси серьезного понимания церковных дел усматривавшими, как опасно было уступить западу даже в малом, тому западу, который в это время начал уже ясно показывать стремление к властительству (папа Юлий) ⁴⁶⁴. О если бы всегда, везде восточная церковь высказывала такую истинную мудрость, какую показал собор! Тогда папы не скоро бы утвердились в мысли, что они епископы епископов! Споры о Павлине кончились тем, что, вместо утверждения его, собор возвел в достоинство епископа антиохийского, пресвитера антиохийского же Флавиана ⁴⁶⁵, того Флавиана,

который считал и обличал, как еретика, Павлина, – который наравне с Павлином обличал и Аполлинария в присутствии Мелетия, смотревшего на это дело с одобрением ⁴⁶⁶. Может ли быть после этого сомнение в том, какое направление наиболее влияло на соборе, антиохийское или александрийское?

Что особенного представляет положение Григория Богослова на II вселенском соборе? – Григорий прибыл для проповеди истины в столицу около 379 г., по его словам, потому что того желали и „пастыри и овцы» ⁴⁶⁷, потому, что того хотел Василий Великий ⁴⁶⁸. Но прежде рассмотрения положения его во время собора, мы необходимо должны в возможной краткости изучить некоторые факты из его жизни в Константинополе до собора, поскольку эти факты проливают свет на события, имевшие место в отношении к Григорию на самом соборе. Григорий, как александриец по духу, идеям, воспитанию, прибыв в Константинополь, ищет себе сочувствия и поддержки среди лиц александрийского же направления. Это так естественно! Он вступает в близкие связи с философом Максимом (циником), который еще задолго до собора приехал и оставался в Константинополе. Кто был этот Максим циник? Это александриец родом и воспитанием, поборник Никейского собора ⁴⁶⁹, друг главных вождей александрийского направления: Афанасия, Василия Великого, а затем и самого Григория. Афанасий состоял в переписке с Максимом. До нас сохранилось письмо первого ко второму, в котором ревность Максима безусловно похваляется. „Прочитав писанное тобою ныне”, говорит Афанасий в послании к нему, – “похвалил я благоговение твое», и присовокупляет: „ты по праву вразумляй неверных» ⁴⁷⁰. Из послания видно полное согласие мнений Максима и Афанасия. Василий также переписывался с Максимом по вопросам богословским и высоко ставил благочестие этого философа. Вот начальные строки письма Василиева: „Слова суть изображения души. Поэтому и я узнал тебя из письма и порадовался, нашедши, что не леностно стремишься к первым и важнейшим из благ; разумею любовь к Богу и ближнему”. Впрочем полного согласия у Василия с Максимом по вопросам богословским (о Дионис. александр.) не

видно из письма ⁴⁷¹. Максим, заметим, принадлежал к писателям не из последних ⁴⁷². С этим-то Максимом в самые искренние отношения вступил Григорий в Константинополе. Он был истинным другом (φίλος) Григория ⁴⁷³. „Кто был так расположен ко мне, как этот Максим?” пишет Григорий. Он жил со мной под одной кровлей, вкушал с одной трапезы, разделял мои мнения и предположения. Он вооружался на людей зломудренных, а мои поучения хвалил усердно» ⁴⁷⁴. Григорий на первых порах ожидал от Максима только одного добра для церкви и веры. Он посвятил ему слово ⁴⁷⁵, в котором вызывает его, с полною надеждою, стоять за истину. Он говорил, обращаясь к Максиму: „приступи, увенчаю тебя нашими венцами; пред Богом, пред ангелами, пред всею церковью, громогласно провозглашу о тебе, победившем ложь ересей, чтобы приять небесное царство, стать Богом (Θ εόν γενέσθαι), не подлежащим страданию” ⁴⁷⁶. Называет его „христианином паче всех» ⁴⁷⁷ (χ ριστιανός ὑπέρ πάντων). После этих похвал Максиму он замечает: „посрамлий восстания ересей, тем ревностнее, что ты искусился уже в страданиях» ⁴⁷⁸. Кроме этого Максима Григорий завязывает сношения с церковью александрийской. Так он сам упоминает о письме к нему Петра александрийского ⁴⁷⁹, ученика Афанасиева ⁴⁸⁰. Кроме того он с удовольствием встречает лиц, прибывших из Александрии в Константинополь, между которыми были епископы, духовенство ⁴⁸¹. Григорий принял, этих лиц с распростертыми объятиями и почтил их похвальным словом ⁴⁸². Он с восторгом говорил к прибывшим из Александрии: „Скажу приветствие пришедшим из Египта! *От вас бо промчится слово* (1Сол. 1, 8), ко всем людям, право исповедуемое и проповедуемое; вы лучшие плоδοделатели из всех, особливо ныне правоверующих. Духовно питаете не один народ, но едва не целую вселенную. Вы питомцы и порождения великих наставников и подвижников истины, которых ничто не подвигло и не убедило изменить в чем-нибудь Троице и повредить учение о Божестве». „Посему объемлю и приветствую тебя лучший из народов, народ христоролюбивейший (λαὸν φίλοχριστόνατε), пламенеющий благочестием. Народ мой! Ибо действительно мой. Вот я даю десницу общения при

стольких свидетелях видимых и невидимых» ⁴⁸³. Что Григорий вступал в связи с александрийцами, это некоторым не нравилось в Константинополе (χὰν μὴ δοχῇ τοῖς βασχαίνουσι) ⁴⁸⁴. Александрийцы со своей стороны примкнули к Григорию ⁴⁸⁵ (προβδραμόντες ἡμῖν, μηδὲ ὡς ξένοις, ἀλλ' ὕμε τέροις). Но все эти близкие связи Григория с александрийцами значительно порвались после того, как египтяне устроили поистине дурное дело. Они посвятили для Константинополя нового епископа в лице Максима, конечно, с его согласия, в оппозицию Григорию. Это было крайне неожиданно. Теперь Григорий начинал понимать александрийцев. Прежний друг Григория Максим превратился для него в его первейшего врага ⁴⁸⁶. Александрийцы сделали для него злом, предметом горьких жалоб, нападков и негодования ⁴⁸⁷. Посвящение Максима было отвергнуто в Константинополе и Григорий успокоился. При таких обстоятельствах собрался собор Константинопольский, вселенский. На соборе, в начале, не было епископов из Египта. Он составил исключительно из епископов восточных ⁴⁸⁸, т. е. епископов антиохийского направления. По-видимому, положение Григория среди епископов не одинакового с ним богословского строя мысли было естественно. Однако при начале собора этого не видим. Дела собора сосредоточивались в руках Мелетия антиохийского, о котором Григорий отзывался так: „он весь был в Боге (Θ εοῦ γέμων), светлый взор его внушал уважение» ⁴⁸⁹. Течение дел на соборе под руководством Мелетия, пользовавшегося безусловным авторитетом и всеобщим уважением, идет как нельзя лучше. Григорий утвержден от собора архиепископом столицы, Константинополя ⁴⁹⁰. Сделано ли еще что под председательством Мелетия на том же соборе – неизвестно. Смерть прервала благотворную и миротворную деятельность Мелетия. Мир, доселе царствовавший на соборе, сменяется спорами и несогласием. Чем дальше, тем больше Григорий расходится в воззрениях с прочими членами собора. Желание Григория, ставшего по смерти Мелетия первенствующим членом собора, желание быть на соборе подобным регенту, управляющему двумя хорами певчих и приводящему в гармонию их пение, не осуществилось

⁴⁹¹. Известный уже нам вопрос о Павлине разъединяет его от остальных членов собора. Собору казалось, что Григорий хочет добиться благорасположения Запада, сделать уступку римскому епископу, чего не хотели отцы собора. Возникло опасение за самостоятельность восточной церкви. Григорий со своими александрийскими симпатиями оставался одиноким на соборе, состоящем из восточных, антиохийствующих. Григорий и собор перестали понимать друг друга ⁴⁹². Но на этом дело не кончилось.

К сожалению, о причинах дальнейших размолвок Григория с отцами собора, до прибытия сюда епископов египетских, мы не имеем точных сведений. Единственный свидетель дела сам Григорий, но его описание событий этого времени очень не ясно. Видно, что у него были какие-то разногласия с собором, как будто по вопросам догматическим, но в чем состояли точнее эти вопросы и препирательства, остается неизвестным. Вот прикровенное описание Григорием дел собора касательно рассматриваемого времени: „как высокомудры они (епископы собора) во всем прочем! Прекрасный источник древней веры, которая некогда была преподана в Никее, этот источник веры, как я видел, жалким образом возмущен был солеными потоками учения, какие распространили люди сомнительной веры, которые, держась середины, принимают всякое мнение. И это было бы всего утешительнее, если бы действительно держались середины, а не явно предавались к противной стороне,... Мы как-то чрез меру человеколюбивы. Поставили пред алтарями проповедническую кафедру и всем вопием; входи сюда, кто хочет, хотя бы два или три раза переменял веру; неразумное дело привязываться к одной вере (οὐχ εὐμαθὲς πίστει προσηῖσθαι μῖξ), когда знаем, что путей жизни много». „И моавитянам и аммонитянам, которым в древности не позволялось входить в церковь, ныне открыт в нее вход» ⁴⁹³. Из последних слов Григория, по-видимому, можно заключить, что он недоволен был какими-то снисходительными мерами собора в отношении к еретикам или лицам, в предшествующей жизни впадавшим в заблуждение, о чем однако история ничего не знает.

Продолжаем описание Григория: „были на соборе люди, которые неохотно вошли в собрание. Они уловлены были двусмысленностью учений (τ ῆ διπλόῃ διδασκαλίᾳ): проповедуемое им открыто, казалось благочестивым, как порождение, вовсе не походившее на своих родителей”. Затем, выразив неудовольствие на членов собора, Григорий пишет о них: “им не нравился вводителю новых учений (речь без сомнения идет о самом Григорие): так дерзкие называют благоразумных, но и они не понравились благоразумному (т. е. Григорию). И вот Лот и патриарх Авраам (т. е. собор и он сам) идут один в ту, а другой – в противную сторону. Скорее реки потекут вверх и огонь изменит свое обычное направление” – заключает Григорий, – “нежели я изменю чему-либо в моем спасении”. Все эти вещи, о которых говорит Григорий так загадочно, привели его к одному неизменному решению: „с этого времени нога моя избегала ваших собраний, устранившись от худых бесед и собраний» ⁴⁹⁴. Сказать что-либо строго определенное, на основании приведенной тирады из сочинений Григория, о свойствах и содержании разногласий его с отцами собора по вопросам догматическим, было бы слишком смело. Можно делать только попытки уяснить в чем тут дело, можно только гадательно утверждать о чем говорит Григорий; но лишь – с большей или меньшей вероятностью. Не говорит ли здесь Григорий об обстоятельствах составления символа Константинопольского? Когда, в какое именно время течения собора составлен был символ, об этом не сохранилось никаких известий. Историки молчат и Григорий тоже. Мы даже не знаем: были ли когда-либо попытки со стороны ученых уяснить этот вопрос. Во всяком случае вопрос заслуживает полного внимания. С некоторой вероятностью можно догадываться, что Григорий в указанном месте своих сочинений говорит об обстоятельствах составления символа Константинопольского. Чем бы можно нам подтвердить свою догадку? Словами самого же Григория. В приведенной тираде он говорит о каких-то нападках на символ Никейский: „источник веры Никейской возмущен солеными потоками учений, какие распространяли люди сомнительной веры». Нельзя ли здесь видеть намек на

то, что отцы собора, вопреки мнению, господствовавшему в александрийских кругах, о неизменности Никейского символа, решились исправить, пополнить, подвергнуть новой редакции этот символ, составив как бы в замен его новый? Подобное решение отцов едва ли могло быть угодным Григорию, стоявшему на точке зрения александрийствующих. Не отсюда ли все те неясные укоры, какие выражает он в данном месте рассматриваемого сочинения относительно отцов собора? В это же время, быть может, происходили споры о том, исключить или удержать в символе столь много наделавшее шуму выражение: „из сущности Отца». Быть может, в это же время имели место рассуждения и диспуты о том: какими словами выразить учение о Духе Св.? и пр. Словом, не к этому ли времени относится составление символа Константинопольского, который во многом так отличается от символа Никейского? Ведь не могло же все это не возбуждать толков, споров, встречных предложений, говора, отражением которых, быть может, и служит данный отрывок из писаний Григория! Весьма характеристичны следующие замечания Григория: „эти епископы, если бы действительно держались середины, а не явно предавались к противной стороне»,... „всем вопием: входи сюда, кто хочет, хотя бы два или три раза переменял веру»,... „Не благоразумное дело привязываться к единой вере»,... „Уловлены двусмысленности учений, проповедуемое открыто казалось благочестивым».... Не заключают ли они в себе указания вот на что: составлять новые символы, как мы знаем, были большие охотники ариане („противная сторона”), один символ у них сменял другой, одни и те же лица подписывали то тот, то этот символ („два или три раза переменяли веру»); они не имели привязанности к какому-нибудь одному символу („не благоразумное дело привязываться к одной вере»). Теперь, как скоро положено было на II вселенском соборе составить символ новый, не должно ли было это казаться людям, подобным Григорию, уступкой противной стороне, неуважением к единой вере никейской, не могло ли казаться шаткостью принципов? Очень вероятно. Шаткость воззрений („двусмысленность учений») членов собора, о которой говорит Григорий, не

заклучалась ли в том, что они в одно и то же время и крепко стояли за никейскую веру и водились мыслью о составлении и провозглашении нового символа, как будто прежний недостаточен, не хорошо выражает веру. Это могло представляться противоречием. Говоря о шаткости воззрений у некоторых членов собора, Григорий замечает, что эти последние однако „уловляли» прочих членов, которые неохотно пришли на собор, т. е. таких, которые, по мнению Григория, были твердыми в вере, составляли собой круг людей других намерений, стремлений. Но следует ли здесь разуместь того, что на соборе лица, отличавшиеся особенной чистотой веры, чуждые всяких подозрений в учении о Троице, – что и эти лица подавали свой голос за провозглашение нового символа, как желало того большинство, увлекаемое, быть может, доводами этого большинства? Дело невозможное. – Оканчиваем анализ разбираемого места из творений Григория. Он говорит далее, очевидно, о себе: „им не нравился вводителъ новых учений: так дерзкие называют благоразумных, но и они не нравились благоразумному”. Здесь идет дело о чем-то столь важном, что в случае уступки противникам он лишился бы, по его словам, самого „спасения». Но о чем, собственно, ведет речь в этих словах Григория? Не помогут ли разрешению вопроса другие сочинения Григория? Отчасти, да. В одном из своих сочинений, раскрывая причины, которые привели его к оставлению константинопольской кафедры, Григорий говорит: „ныне я возведен на престол, а на утро сводят меня с престола. В состоянии ли кто приискать на это хотя ложную причину? Осмеливаюсь сказать, Христе мой, что у меня на сердце. Они завидуют моим подвигам. А может быть, скажу ясно, предметом их нападений Дух (Св.). Дух, выслушайте это, исповедуемый Богом. Еще говорю: Ты мой Бог и в третий раз восклицаю: Дух есть Бог” ⁴⁹⁵. В другом из сочинений тот же Григорий по тому же поводу говорит: „доселе ничто не приводило в такое колебание целую землю, как дерзновение, с каким Духа возглашаем Богом. Сие-то, как известно, и меня подвергло нерасположению друзей» ⁴⁹⁶. Став (сознаемся) на скользкий путь догадок, мы позволим себе высказать еще догадку по поводу сейчас

цитированных слов Григория. Не было ли у Григория споров на соборе о том: не следует ли, признавая Духа Св. Богом, таким именно выражением и обозначить сущность третьего лица Св. Троицы и в символе? Нужда пополнения символа, по крайней мере, в члене о Духе Св., уже хорошо сознавалась в церкви: эту мысль, как мы знаем, высказывал Василий Великий, друг Григориев, благословивший его отправиться на проповедь истины в Константинополе. Не было ли на соборе прений касательно слововыражения члена о Духе Св., которым имелось в виду пополнить символ Никейский? Не принимал ли участия в этих спорах Григорий? Не высказывал ли он, что Духа нужно славословить в символе Богом? Не встретил ли он противодействия своему предложению? Замечательно, что в символе Дух Св. не назван Богом, хотя чистота веры отцов собора чище лучей солнечных. Нет ничего невероятного в том, что Григорий действительно настаивал на соборе на том, чтобы положено было в символе именовать Духа Богом, отголоском чего и служат разбираемые слова Григория, но не встретил сочувствия своему предложению. Почему? Может быть потому, что не хотели подавать повода к бесплодным спорам. Ибо ариане упрекали православных за учение о Божестве Духа Св., равночестном с Божеством Отца и Сына, в тревожи ⁴⁹⁷. Отцы могли опасаться таких же споров, какие вызвало после I Вселенского собора слово: „единосущный“, и, содержа веру в сердце и на устах, не хотели заключать ее в мертвую букву во избежание соблазна слабых и колеблющихся. Могли быть и другие причины, нам равно неизвестные, но без сомнения основательные и благословные. Быть может, Григорий разошелся с собором по указанному вопросу, о чем и говорит в своих сочинениях, хоть и не с большой ясностью.

Итак, подведем итоги наших суждений о том, за что так был недоволен Григорий собором, когда после дела Павлина и каких-то других разногласий на соборе, он оставил заседания соборные, дожидаясь прибытия Египтян? Недоволен был, по нашим догадкам, тем, что собор предпринял дело составления символа, и тем, что этот символ излагал в выражениях, какие не соответствовали желаниям его, Григория. Замечательно, что

хотя Григорий пережил время II вселенского собора, но никогда и нигде в своих сочинениях не приводит символа Константинопольского или слов из него. Принял ли он символ Константинопольский? ⁴⁹⁸ На наши рассуждения относительно обстоятельств происхождения символа Константинопольского совершенно основательно возразят: „все это догадки – гипотезы». Так! Но пусть люди, более автора знающие, ответят на вопрос: как произошел, при каких обстоятельствах составилась символ Константинопольский? Вопрос, по нашему мнению, очень важен. Мы довольны, что сделали попытку разъяснить вопрос...

После рассуждений о деле Павлина и других споров, вероятнее всего, по поводу составления символа, Григорий оставил собор, не являлся на заседания его. Но вот прибыли на собор епископы александрийские (египетские) и иллирийские (македонские), – надежды Григория снова пробудились. Он думал было встретить в лице их братьев и друзей. Ведь это были старинные защитники Никейского символа и поборники александрийских богословских стремлений. Он называет новоприбывших „делателями Божиих законов и таинств” ⁴⁹⁹ (ἐργάται τῶν τοῦ Θεοῦ νόμων καὶ μυστηρίων). Григорий полагал, что в среде этих епископов он встретит радушие, сочувствие своим желанием и надеждам. Но этого не случилось. Вновь прибывшие епископы, во 1), не сошлись с отцами собора, во 2), отвернулись от Григория. Взаимные отношения вновь прибывших епископов – александрийствующих и епископов собора, – антиохийствующих, – Григорий изображает в следующих резких чертах: „те и другие сошлись между собою (скажу нечто в подражание трагикам), как вепри, остря друг на друга свирепые зубы и искошая огненные очи» ⁵⁰⁰ Если мы переведем метафорическую речь Григория на обыкновенный язык, то должны будем признать ту простую истину, что александрийцы и антиохийцы приняли друг друга далеко не дружелюбно. Оно и совершенно понятно; они стояли под различными богословскими знаменами. Что касается египтян и македонян, они, конечно, уже знали о решении дела Павлина собором, а это одно уже должно было настраивать их

враждебно к отцам собора. В своих рассуждениях на соборе, по словам Григория, прибывшие епископы руководились „более раздражением, нежели разумом» ⁵⁰¹. Противодействовать начинаниям собора они поставили себе истинной целью. Из всего видно, что александрийская партия не долго оставалась в общении с собором. Она начала делать собрания отдельно от истинного собора. Григорий в речи к отцам собора прямо заявлял: „восток и запад (под первым нужно разуместь антиохийцев, под вторым – александрийцев) разделились на две противоположные стороны, и есть опасность, что они, составляя равные уделы, столько же будут разнствовать и во мнениях» ⁵⁰². Феодорит еще яснее говорит, что александрийская партия (египтяне) совсем отделились от собора ⁵⁰³. Отделившись от собора, египтяне не сошлись и с Григорием. По словам Григория, и на него от александрийствующих „повеяло» чем-то западным и суровым ⁵⁰⁴. Из оппозиции восточным, антиохийцам, отцам собора, утвердившим константинопольскую кафедру за Григорием, новоприбывшие епископы отвергли избрание его на указанную кафедру ⁵⁰⁵. Григорий, таким образом, разошелся и с этими новыми членами собора, разошелся, значит, со всем собором. При таких обстоятельствах Григорию ничего не оставалось делать, как покинуть Константинополь; так и было. Что к концу собора Григорий действительно разошелся с отцами собора, об этом он сам свидетельствует в прощальной речи, обращенной к этим отцам. „Кроме прочего есть во мне и то, что не во многом соглашаюсь со многими и не люблю идти одним с ними путем. Может быть, сие дерзновенно и невежественно, однако я подвержен сему» ⁵⁰⁶. Передавая сведения, касающиеся собора II вселенского, Григорий пишет: „я изнемогаю, видя, что меня ненавидят даже и друзья» ⁵⁰⁷. Да и ранее своей разлуки с собором и Константинополем, Григорий чувствовал, что он становится чужд и востоку и западу. „Опять уже делится на две враждебные части мир», – взывал он, – “а кто остается в мире, и не преклоняется ни на ту, ни на другую сторону, тот терпит зло от обеих сторон: или презирают его или нападают на него. К числу последних принадлежу и я» ⁵⁰⁸.

После того, как Григорий сложил с себя бремя правления церковью константинопольской, епископом столицы становится Нектарий, Тарсийский уроженец, сенатор, но еще не крещеный. Избрание его состоялось по влиянию и указанию в особенности двух членов собора: Флавиана, недавно избранного во епископа Антиохии в противность тем, кто желал утвердить на кафедре антиохийской Павлина, и Диодора, еп. Тарсийского, поставленного во епископы этого города известным Мелетием.⁵⁰⁹ Диодор и Флавиан были самыми ревностными поборниками антиохийских богословских доктрин. Собор II вселенский, царь Феодосий, народ константинопольский с удовольствием приняли новоизбранного святителя. Созомен замечает, что „случившееся (избрание Нектария) произошло не без соизволения Божия”, ибо „многие уверены, что это так случилось, поскольку Бог внушил это царю.”⁵¹⁰ Так закончился ряд событий с Григорием Богословом на II вселенском соборе.

Какое общее заключение можно выводить из истории пребывания Григория в Константинополе и, в особенности, из обстоятельств его присутствования на вселенском соборе для разъяснения нашего вопроса, поставленного нами целью изучения этого предмета? Очень ясное и неопровержимое! Дела на соборе вселенском находились в руках представителей антиохийского направления. Сначала ими управляет Мелетий, а по смерти его сообщая – весь собор⁵¹¹, состоявший из епископов одних восточных церквей. Григорий был единодушен с собором только тогда, когда жив был Мелетий, этот „человек Божий», влияние которого на соборе было безусловно. По смерти же Мелетия Григорий по всем важным вопросам расходится с собором в воззрениях. Григорий ясно почувствовал себя человеком другого направления. Египетские и македонские епископы, стоявшие на точке зрения александрийской богословской науки, решительно не имели общения с собором, в котором жил и действовал дух Мелетиев; а на Мелетия, как известно, не хорошо смотрели на западе и в Александрии. На место Григория епископом столицы избирается Нектарий, хорошо известный антиохийцам.

Что доселе мы доказывали свойствами догматической деятельности собора II вселенского и историческими фактами, имевшими место на оном, тоже можно доказать и правилами того же собора. Некоторые из правил константинопольского вселенского собора, судя по содержанию, могли быть обязаны своим происхождением от представителей антиохийского богословского направления, а никак не от представителей церкви римской или александрийской. Таково правило 2, в котором епископам данной церкви воспрещено вмешиваться в дела других церквей. По мнению церковных историков и канонистов ⁵¹², правило это направляется против церкви александрийской, которая позволила себе самовольно поставить, в лице Максима, епископа для столицы; но нам кажется, правило направляется и против церкви римской, которая в лице Люцифера, посвятившего Павлина для Антиохии, позволяла себе вторгаться в чуждые ей церкви. Правило 4 о Максиме цинике и посвятивших его очевидно также обязано своим происхождением стороне, отвергнувшей этого самозванца. Наконец, 3 правило собора, возвысившее Константинополь в иерархическом отношении до степени почти равной с Римом, могло возникнуть только в сфере церкви константинопольской и поддержано в церквях антиохийских, так как эти церкви доселе шли рука об руку в церковных делах. Что же касается до церкви римской и александрийской, они с неудовольствием смотрели на иерархическое возвышение Константинополя, почему правила II собора вселенского долго у них не находили принятия ⁵¹³.

Какой прием встретил себе собор II вселенский. Константинопольский во всем христианском мире как по своей догматической, так и по другим сторонам своей деятельности? Были ли определения его приняты без всяких споров и прекословий везде и тотчас же, как скоро сделались известными его вероизложение и распоряжения? Нет. Собор и определения его довольно продолжительное время встречали себе оппозицию в церкви римской и александрийской. Весь запад сначала не принимал вероопределений собора Константинопольского, и так продолжалось не мало времени.

Ранее второй половины V века, времени папы Льва Вел., трудно найти ясное свидетельство о том, что папы и запад усваивали авторитет нашему собору наравне с прочими вселенскими соборами. Подобно римлянам отнеслись к вероизложению Константинопольского II вселенского собора и александрийцы. Они вообще, по утверждению Гергенретера, совсем не хотели признавать этот собор ⁵¹⁴. Так дела шли в церкви александрийской до половины V века, когда наконец и здесь был признан авторитет символа константинопольского, но не без борьбы и не единодушно ⁵¹⁵. Замечательно, что собор константинопольский 382 г., в своем послании к церкви римской, разъясняя многие стороны догматической деятельности собора II вселенского, не приводит и не упоминает символа, только что составленного ⁵¹⁶. Не сделано ли это из мудрой осторожности, из опасения нареканий со стороны церкви римской за якобы извращение веры никейской, так как римляне и александрийцы считали символ никейский неизменным навсегда? Это тем естественнее думать, что из послания видно, что в Риме уже успело сложиться вообще невыгодное мнение обо всей деятельности собора II вселенского. Должно заметить, символ константинопольский не признали и не приняли те именно церкви, которые издавна подозрительно и недоверчиво, в свое время основательно, а теперь без всяких оснований относились к богословским кружкам антиохийским. Призрак арианства все еще продолжал устрашать эти церкви, тогда как на востоке в действительности арианство почти перешло уже в область преданий.

Другие важные распоряжения собора Константинопольского вселенского встречены были на первых порах в тех же сейчас упомянутых церквях противодействием. Так, Нектария не сейчас признала законным архиепископом столицы церковь западная. Собор медиоланский 381 года, осенью ⁵¹⁷, под председательством знаменитого Амвросия, еп. Медиоланского, высказал себя за Максима и не признал Нектария ⁵¹⁸. То же было, должно думать, и в Риме. Ибо собор Константинопольский 382 года, извещая папу Дамаса о том, что сделано на II вселенском соборе, и упоминая о возведении

Нектария во епископа столицы, просит папу „отложить всякое человеческое пристрастие (πᾶς αὐ προοπᾶθειαν) и благоустройство церковей предпочесть расположению и любви личной” ⁵¹⁹. Григорий Богослов также неодобрительно смотрел на избрание Нектария. Размышляя сам с собою, в одном стихотворении, он пишет: „кому не надлежало бы приближаться к спасительным дверям, тот предпочтен моим тайнодействиям. Кто из мудрых похвалить сие?” ⁵²⁰. Тот же Григорий указывает недостаток пастырской ревности в Нектарии ⁵²¹. Впрочем, Григорий в переписке с Нектарием показывал и расположение к своему преемнику ⁵²². Недружелюбно смотрели римляне и александрийцы также на Флавиана, архиепископа антиохийского, поставленного от II вселенского собора. Собор Константинопольский 382 года в послании к папе Дамасу просит римскую церковь отложить всякое пристрастие по отношению к Флавиану ⁵²³, как и по отношению к Нектарии. Действительно, в Риме посвящение Флавиана встретило продолжительное противодействие. Папа Дамас лично просил царя Феодосия, чтобы он уничтожил „тиранию» в Антиохии – так называл он правление Флавиана – и просил не раз ⁵²⁴. Церковь александрийская стояла по указанному вопросу на одной и той же точке зрения с папой. Архиепископ александрийский Феофил (385 г.), преемник Тимофея, по сказанию Сократа, питал гнев к Флавиану, как к человеку, незаконно воссевшему на епископскую кафедру в Антиохии ⁵²⁵. Вообще касательно Флавиана церкви определенно разделились таким образом: Рим и запад, Александрия и Египет, Аравия были против епископствования Флавиана; Сирия же, Понт, Каппадокия, вся Азия, Фригия и, конечно, Константинополь поддерживали Флавиана на престоле. Распри о Нектарии и Флавиане, впрочем, с течением времени кончились благополучно ⁵²⁶.

В виду этих разногласий естественно было желание в церкви, чтобы „пришли в согласно и единство части вселенной, ко вреду своему разделившиеся» ⁵²⁷.

V. Христологические споры и Ефесский третий вселенский собор.

– Каким путем церковь приходит к спорам христологическим V века? – Параллель в группировании отдельных церквей под знаменем православия и ереси в эпоху арианскую и несторианскую. – Александрийцы и антиохийцы в спорах христологических несторианских. – Различие в воззрениях православных или александрийцев, и несторианствующих или антиохийцев на отношение веры и знания. – Критика сказания Сократа о Нестории. – Раскрытие учения несторианского и православного о двух природах во Христе. – Разделение двух партий во взгляде на символ константинопольский и его церковное значение, – учение их о Духе Св. – Ефесский III вселенский собор, как выражение идей и стремлений александрийского направления. – Оппозиция антиохийцев

О Боге нельзя говорить, что Он питался млеком или родился от Девы; о Боге нельзя сказать, что Он двухмесячный или трехмесячный.

Несторий.

Невместимый принимает плоть от Марии, определяет заключиться в Девическом чреве. Безпредельный содержится плотью. Бесстрастный добровольно страдает за нас собственною плотью.

Св. Кирилл.

Переход от споров арианских к спорам несторианским, спорам о лице Богочеловека – христологическим, совершился в церкви, по нашему мнению, очень просто. Ариане в своих интересах ссылались, как мы указывали выше, на многие изречения Нового Завета относительно Христа, в которых Он Сам или евангелисты и апостолы говорили о Нем уничижительно. Эти изречения известны. Из этих изречений ариане выводили заключение, что Сын ниже Отца, подчинен Ему ⁵²⁸ и пр. Со стороны представителей православия необходимо было разъяснить, в каком смысле нужно понимать подобные уничижительные изречения о Христе. Общая мысль

их была та, что изречения подобного рода нужно относить исключительно к человеческой природе Христа. Дело ясное! Но такое решение вопроса встречало затруднения, возражения, имело недомолвки. Если Христос одно говорил и совершал как человек, другое как Бог, не следовало ли отсюда, что естества во Христе были разделены: в Нем одном действовали две сущности и две отдельные воли? В ответ на эти возражения, конечно, можно было отвечать: природы во Христе не разъединены, а находятся в соединении. Но на это разъяснение готово было новое возражение: если естества во Христе были тесно соединены, если Он Богочеловек в буквальном смысле, то возникало богохульное заключение, что когда Он говорит о себе уничижительно, Он обманывал Своих учеников. Ибо Тот, Кто в каждом слове и каждом деле есть воистину Бог, не мог говорить и действовать *только* по-человечески. На эту мысль сильно ударяет блаженный Феодорит, участие которого в споре несторианском известно. Приводя изречение Христа, что Он не знает о дне же том и часе (Мф. 24, 36), Феодорит не без основания рассуждал: „если как Бог, и зная *день*, однако желая скрыть, говорил, что не знает его, то смотри, к какому богохульству должно приводить заключение: Истина лжет; она не по праву называется истиной, если заключает в себе что-нибудь противное истине? Почему Слово носит имя премудрости, как скоро подвержено немощи неведения» ⁵²⁹? Возражение существовало; нужно было решить его. Отсюда – споры несторианские. Необходимо было найти такое решение вопроса об отношении двух природ во Христе, какое устраняло бы всякие недоумения, возражения. К этому и стремятся представители и православия и несторианства в спорах христологических в V веке. Мы, впрочем, думаем, что эти споры едва ли возгорелись бы, если бы на сцене церковно-исторической не появилось Нестория, человека с достоинствами, но крайне запальчивого, любившего настоять на своем, гордого; а, главное, как питомец монастырский, он мало знал жизнь и ее требования, узко понимал интересы церкви. В самом деле, по христологическому вопросу много было уже написано прекрасного отцами церкви IV века, но вопрос от того

не приблизился к уразумению. Он превышал мысль человеческую. Арианство давно усмирилось и почти исчезло из недр церкви восточной. Возражений с точки зрения арианской против учения об отношении естеств во Христе не слышно было. Можно было довольствоваться тем, что уже сделано по вопросу касательно учения о лице Богочеловека; но этого, однако, не случилось. Ум кичит, и вот снова споры...

В самом начале споров христологических вся церковь разделилась на две половины: одна высказалась за учение, признанное позднее православием, другая за несторианство, за ересь. За православие высказались все те страны и церкви, где в IV веке жили и действовали поборники никейского собора. За несторианство крепко стояли опять те же страны и церкви, которые в IV веке боролись в пользу арианства⁵³⁰. Параллель выходила самая строгая. Подтвердим сказанное фактами. Как во времена арианских споров во главе противников этой ереси стояла александрийская церковь, то же самое и теперь. Главным представителем православия во время споров несторианских был св. Кирилл, архиепископ александрийский. Отцы александрийской или точнее египетской церкви на III вселенском соборе заявляли: „от епископов египетских требовать отчета в православной вере излишнее дело. Ибо всякому очевидно, что мы следуем вере святейшего Кирилла»⁵³¹. Таких было на самом соборе 50 человек⁵³². Как во времена арианства, так и теперь под влиянием александрийской церкви, церковь римская взяла ту же сторону. Кирилл писал в Рим, разъясняя дело, просил содействия пап и легко достиг желаемого⁵³³. Папа склонился на сторону Кирилла и с собою склонил и всю церковь Западную⁵³⁴. Папа Целестин писал Кириллу: „Ты во всем имеешь такие же мысли, какие мысли и мы имеем: в защищении веры ты самый мужественный поборник»⁵³⁵. Как и в эпоху никейского собора, страны иллирийские под влиянием ли пап или под влиянием александрийской церкви объявляют себя за учение, которое раскрывалось и доказывалось Кириллом. Фессалоника, Македония и „весь Иллирик”⁵³⁶, подали голос за одно с Римом и Александрией. Кирилл при одном случае писал, что епископ

фессалийский и другие епископы Македонии всегда согласны с папскими суждениями ⁵³⁷. Церковь Иерусалимская, как и в IV веке, без всяких колебаний стала на стороне александрийского учения. Что все это было действительно так, т. е. что все эти церкви пристали к одной стороне, об этом слышим свидетельство из уст противоположной партии: „Запад, Египет и Македония» отделились по этому свидетельству ⁵³⁸ от церквей восточных. – С другой стороны, где ранее в IV веке жило и процветало арианство, там теперь в V веке утверждается несторианство, другая партия в церкви. Арианство свило себе гнездо в Антиохии сирийской, тоже было теперь с несторианством. Отсюда вышли все вожди несторианских движений. Архиепископ антиохийский Иоанн объявлял себя „другом Нестория ⁵³⁹ (III всел. собор также именует Иоанна другом Нестория), и, перечисляя более важных епископов антиохийского округа, замечает о них, что они относятся, как и сам Иоанн, «с любовью» к Несторию и считают его дело «собственным своим делом» ⁵⁴⁰. Тот же Иоанн поручает умнейшему и образованнейшему из епископов антиохийского округа Феодориту опровержение воззрений противной стороны ⁵⁴¹. Сам Феодорит еп. Кирский называет Нестория своим „другом», „отцом» и решается употребить все силы свои ко благу этого отца ⁵⁴². Таким образом, нет ни какого сомнения, что Антиохия с ее округом дружно стояла за Нестория, еретика. Как ранее, в эпоху арианства, Константинополь был местом, откуда раскидывались тенета для уловления приверженцев этому нечестью, так было и теперь. Архиепископ константинопольский Несторий, виновник церковных смут, энергически действовал для привлечения на свою сторону сколько возможно более последователей, и с успехом. Какой сильной привязанностью пользовался Несторий в обществе константинопольском, это видно из того, что, когда он был уже изгнан, народ, по смерти архиепископа константинопольского Максимиана, здесь возглашал: да будет Несторий снова епископом в столице ⁵⁴³. Как во времена господства арианского замечательный по своему иерархическому положению епископ ираклийский Феодор держал сторону ереси, так и теперь епископ

близлежащей к Константинополю Ираклии Фритилас становится сторонником несторианства ⁵⁴⁴. Сторону Нестория держат весьма многие епископы сирийские, азийские и понтийские ⁵⁴⁵.

Вообще Азия теперь склонилась к одной ереси, как прежде в IV веке к другой. Параллель полная. Отсюда, из всех этих фактов о сфере распространения идей александрийской церкви и несторианства в церкви V века, с ясностью видно, что разделение церкви, начавшееся по поводу арианства, не умирало и в последствии, – оно только скрывалось. Прошел целый век, а оно все еще было живо. Случились новые споры, и обстоятельства показали, что и древние раны не зажили еще совсем. В отдельных церквях были симпатии и антипатии, которых не могло сокрушить само всесокрушающее время. Дальнейшие исторические параллели между временами арианскими и настоящими, о которых мы говорим: прежде Александрия, став во главе православного движения, сильно опиралась в своей деятельности на авторитет папский, ждала подкрепления и помощи из Рима, то же и теперь ⁵⁴⁶. Кирилл почтительно просит папу Целестина решить вопрос, как поступить с Несторием, и верно выполняет волю папскую. Враги папы суть враги Кирилла. Иначе держит себя противная партия, как это было и во времена арианства. Несторий пренебрежительно относится к папе; берет на себя задачу перерешать папские определения ⁵⁴⁷. Авторитет папский для него мало значит. Наконец, поборниками православия в эпоху арианскую были, между прочим, монахи ⁵⁴⁸, ревностные враги ариан, – теперь то же самое. Монахи, начиная с Константинополя и повсюду, ненавидят несторианство ⁵⁴⁹ и крепко держатся стороны православной. Традиция и в последних двух отношениях переходит из рода в род и проявляется, когда наступает для сего час.

Первая партия по своему богословскому направлению и по складу своих догматических воззрений есть партия александрийская, тесно примыкающая к направлению и воззрениям, отличающим ту же партию и в IV веке; вторая партия по главным чертам богословской науки, отличающим сочинения, вышедшие отсюда в V веке, есть партия

антиохийская, родственная с более ранней партией того же имени.

Укажем основные качества и воззрения той и другой стороны. – Прежде всего, посмотрим, как решали они вопрос об отношении веры к разуму, науки к догмату, ибо это – исходная точка зрения, которая определяла собою такие или другие отношения к вопросам догматики. Сторона православная, александрийствующая, разделяет в этом отношении принципы Афанасия, Василия В., Григория Богослова ⁵⁵⁰. Вере должен быть подчинен разум, разуму должен быть положен предел в исследованиях веры, вера выше разума – вот смысл воззрений, раскрываемых православными богословами, противниками несторианства. Начнем с Кирилла. Он говорит: „зачем мне заботливо исследовать Писание, а не мудрствовать в простоте сердца согласно с ним» ⁵⁵¹? В частности, касательно величайшего догмата о воплощении Богочеловека, Кирилл пишет: „Прими благоволение Отца, даровавшего нам собственного Сына. Не исследуй, прошу, этого дела (μὴ περὶ ἐρυάζου τὸ πρᾶγμα). Оно не поддается разуму языческой мудрости и обыкновенному пониманию – чуждо того и другого» (ἄλλότριον γὰρ ἑχάτέρων) ⁵⁵². В другом месте Кирилл восклицает: „какая необходимость предлагать всем эти вопросы (о воплощении) столь утонченные и сокровенные? Не больше ли бы пользы принесли мы людям изъяснением нравственного учения, когда мы еще не способны с надлежащею верностью проникать в догматическое учение» ⁵⁵³? Папа Целестин со своей стороны раскрывает мысли, подобные мыслям Кирилла; о вере он пишет: „в этой внутренней войне вера должна послужить стеной для нас; ее духовными стрелами вы можете защищать себя самих против неверия. Будем хранить ее, потому что она хранит нас” ⁵⁵⁴. Папа внушает крайнюю осторожность в изысканиях о вере. Он говорит: „надобно более бояться и не *высокомудрствовать*, углубляясь в изыскания (Рим. 11, 20); не должно, как сказано, исследовать предметов, вышших себя» (Сир. 3, 20) ⁵⁵⁵. Он же прямо запрещает вдаваться в умствования о воплощении. „Пусть устранился”, – предписывал Целестин, – “вопрос о рождении (Христа), который

всякий истинно верующий должен решить в простоте сердца, ибо кто осмелится испытать Бога» ⁵⁵⁶? Епископ Феодот Анкирский ⁵⁵⁷, приверженец Кирилла, внушает смотреть на образ воплощения как на чудо и требует, чтобы при виде этого чуда умолк разум. Вот его внушительные слова: „итак, не спрашивай меня об образе чудес Божиих, ибо скажу тебе: чудеса показывают только, что совершилось, а знать образ совершения я представляю Богу». “Не спрашивай: „каким образом Бог пребывает Богом и делается человеком?» ⁵⁵⁸. „Верь чуду и не испытывай (πύτ ευε χαì μη έρεύνα) умом совершившегося» ⁵⁵⁹. – Партия еретичествующая антиохийская, напротив, требовала более свободных отношений разума к вере, мысли к догмату. Она хотела хотя несколько проникнуть в тайны веры, сокрытые от умственного взора человеческого. Несториане – это были ариане V века. Противники несториан ясно усматривали подобные стремления у несторианствующих. Целестин, обличая Нестория, замечал: „ему бы надобно прочесть в Писании и держать (в уме), что суетных изысканий, которые не помогают спасению, но служат к гибели душ, надобно скорее убегать, нежели вдаваться в них” ⁵⁶⁰. Он находит у Нестория стремление к мудрости, которое привело его к юродству: „не к вашему ли епископу”, – пишет папа к клиру константинопольскому, – “правильно можно отнести сии слова: *глаголющися быти мудри обюродеша*” (Рим. 1, 2) ⁵⁶¹. Тот же папа во всех вообще несторианах видит людей, увлекающихся новизнами и поработившихся горделивому разуму человеческому. Он побуждает сильных мира выступить в борьбу с “новизнами” учения и против тех, „которые усиливаются постигнуть величие Божие способом человеческого исследования» (Divinae majestatis potentiam im humanae disputationis rationem artare contendunt) ⁵⁶². В самом деле, несторианствующие при всем желании, твердо держаться почвы веры, необходимо должны были, как скоро они взялись разъяснить таинственный догмат, не разум подчинять вере, а веру разуму. Так и было, в сущности. Несториане во время споров с православными в таком роде выражали свои требования, какому оставались чуждыми богословы другой

стороны. В сознании III-го вселенского собора Несторий видел позволение снова изложить веру (εχτεθῆναι πίστιν) ⁵⁶³, на основании Писания и церковного учения, в чем не видели никакой надобности сторонники Кирилла. На том же соборе приверженцы его предполагали увидеть диспуты противных сторон, чтобы истина разъяснена была „посредством предложений и решений, вопрошений и ответов» ⁵⁶⁴. Опять этого избегала сторона православных, как пути скользкого в области веры. Иоанн Антиохийский задачу деятельности собора ефесского полагал в том, чтобы „заняться исследованием догматов» (προτάξει ἐξ ἑτασιν τῶν δογμάτων) ⁵⁶⁵. Несторианствующие упрекали отцов III вселен. собора в том, что они „не хотели производить изысканий о спорных вопросах»; исходной точкой в этих изысканиях, в противоположность православным отцам, они считали „знание и испытание догматов» (γνῶσις καὶ τῶν δογμάτων ἐμπειρία) ⁵⁶⁶. По словам Сократа, если это не фраза ⁵⁶⁷, – Несторий критически относился к прежним церковным писателям, смотрел на них с недоверием. „Несторий не показывал внимания к древним, но предпочитал всем самого себя».

Если так смотрели православные и еретики на отношение веры и разума, то после времен арианских, мы снова встречаемся в лице представителей двух партий с борьбой рационализма, – впрочем не особенно смелого, – с супранатурализмом...

Догматические воззрения двух партий, александрийской и антиохийской, относительно спорного пункта о соединении двух естеств в Богочеловеке были во многом неодинаковы.

Несторианствующие держались одних, противники – других. Во главе первых, как известно, стоял Несторий, архиеп. константинопольский, возведенный из пресвитеров антиохийских. Сделаем краткие замечания о личности этого человека. Историк Сократ сообщает о нем довольно обстоятельные сведения, но их нужно принимать с критической осторожностью ⁵⁶⁸. Сократ прямо свидетельствует, что это был человек очень талантливый, отличавшийся красноречием и даром слова. Жизнь его носила отпечаток аскетических

наклонностей (σωφροσύνη). Но вместе с этим он сообщил о Нестории много такого, что бросает тень на умственный и нравственный характер его ⁵⁶⁹. Разбор этих известий должен однако показать, что Сократ едва ли был вполне прав в своих воззрениях в последнем случае. Он называет Нестория „тщеславным, вспыльчивым, легкомысленным» (τό χοῦφον τῆς δια νοίας, το θυμικὸν καὶ χενόδοξον). Все это очень может быть и правда и, вероятно, – правда. Но во всяком случае доказательства нашего историка в подтверждение такой характеристики не тверды. Такие качества его характера он усматривает в том, что Несторий гнал еретиков и раскольников. Согласны. Но с другой стороны, разве такие действия Нестория нельзя считать проявлением ревности к благочестию, к православию? Притом, и это главное, нужно взять во внимание особенную, оригинальную для того времени историческую точку зрения Сократа. Несомненный факт, что этот историк неодобрительно, худо смотрел на всех тех епископов, которые ознаменовали свою деятельность преследованием еретиков, как, напротив, он усердно хвалил тех епископов, которые мирволили еретикам ⁵⁷⁰. Напр., о самом Златоусте Сократ отзывался не совсем хорошо, кажется, потому, что он строго относился к еретикам. Если так, то имеем ли мы право верить Сократу в его известиях о нравственном характере Нестория, основанных исключительно на том наблюдении, что Несторий был гонитель еретиков и вообще сектантов? Думаем, нет. Что касается до умственного образования Нестория, то тот же историк в этом отношении не высокого мнения о еретике. Он говорит: „будучи от природы красноречив, Несторий считал себя образованным, а на самом деле не имел никакой учености (ἀνάγωγος ἦ ν), да и не хотел изучать (ἀπληξίου μανθᾶνειν) книги древних толкователей». Доказательство, которым историк подтверждает свое мнение, не выдерживает критики. Сократ ставит ему в упрек, что он не читал каких-то древних списков посланий Иоанна Богослова, что он не читал Евсевия Кесарийского и Оригена, в которых, по мнению Сократа, находилось ясное учение по тому вопросу, относительно которого спорил еретик, притом учение, прямо противоположное

его мнениям. Читал или не читал, изучал или не изучал Несторий перечисляемые Сократом богодухновенные и патристические писания, об этом ни Сократ, ни мы доподлинно не знаем. Но кто может быть настолько самоуверен, чтобы сказать, что еретик всего этого действительно не читал и не знал? Очень может быть, что он все это знал не хуже Сократа, но не придавал этому значения. Разве кто пользуется для доказательства своих известных воззрений писаниями, в которых находятся мысли обратные тем, какие хотят доказывать? Мы должны еще сказать, что Сократ по вопросу о Нестории не может быть признан свидетелем беспристрастным. Он был поклонником александрийского богословствования, почитателем главы александрийской школы – Оригена, защитником его памяти, заступником за Евсевия Кесарийского, оригениста, – вообще он был истый александриец по направлению ⁵⁷¹. Имеем ли мы право доверять ему в суждениях о представителях антиохийского направления, каким был Несторий? Едва ли. Не потому ли Сократ не любил и Златоуста, что этот был выходцем из антиохийской школы? Нет оснований защищать Нестория, но и нет оснований вполне верить Сократу. Итак, остается несомненно верное в известиях Сократа о Нестории: во 1-х то, что Несторий был человек с замечательным ораторским талантом, иначе бы его не вызвали в Константинополь из отдаленной Антиохии для возведения в сан архиепископа столицы; во 2-х то, что он был человек строгой, монашеской жизни: действительно нет ни одного исторического свидетельства, которое набрасывало бы тень на нравственную жизнь еретика. К этим характеристическим чертам Нестория нужно еще прибавить то, о чем мы заметили выше относительно этого еретика. Несторий был человек гордый, не любил ни пред чем и ни пред кем преклоняться. Если ему раз пришло на мысль, что его идеи правильны, а воззрения других нет – ничто не могло остановить его ревности к провозглашению своих и к борьбе с противоположными воззрениями. Ревность его была не по разуму, но едва ли она происходила из тщеславия и вспыльчивости. Это был характер решительный, смелый. Еще: Несторий очень мало знал жизнь,

ее требования. Вместо того, чтобы приглядываться к обстоятельствам, соразмерять свои действия с требованиями времени, общества, он шел напролом. Мы знаем, что Несторий потерял доброе имя, честь, вечное спасение, но не будь он по воспитанию человеком, который нечего не знал дальше стен монастырских и книг, а будь он человеком опытным касательно злобы дня, не будь он крайним антиохийцем; из него вышел бы человек совсем другой. Но что говорить о том, чего нет?...

Богословские воззрения Нестория ⁵⁷² касательно лица Богочеловека просты до наглядности, ясны до осязательности, но еретичны. В виду того, что мысли этого еретика можно находить только в кратких его письмах и в отрывочных его сочинениях, след., не в системе, мы для большой связи и определенности изложим их в собственных своих словах. Христос терпел уничижение, родился, возрастал, постепенно преуспевая в премудрости, страдал и умер, но Он был Богочеловек. Как же все это Он претерпевал – Божеством или человечеством? Разумеется, человечеством. Значит, заключает Несторий, в Нем, Христе, естества были разделены ⁵⁷³. Божество его не принимало непосредственно участия во всем том, в чем выразилось уничижительное состояние Его ⁵⁷⁴. Эту общую и главную мысль раскрывает Несторий яснее, когда рассматривает частнее все обстоятельства земной жизни Богочеловека. Рождение Христа от Девы было рождением человеческим, а не Божеским. Сын Божий, родившись предвечно от Отца, не мог еще родиться во времени; родился только человек, который вошел в общение с Сыном Божиим. Но это общение началось со времени зачатия Иисуса. В самой утробе Девы Марии был “и младенец и Владыка Младенца” (βρέφος καὶ τοῦ βρέφους δεσπότης) ⁵⁷⁵, с тем различием, что чревоношение простираясь на человека Христа, не простиралось на Сына Божия, потому что естество Божеское и человеческое не соединялись. Отсюда Несторий отрицал название: Богородица, которым церковь именует Приснодеву. От Нее родился не Сам Бог, а одежда (indumentum), которая должна была облекать Сына Божия, – храм (templum), в котором Он имел обитать ⁵⁷⁶. Несторий давал Богоматери

наименование Христородицы ⁵⁷⁷, поскольку она родила человека-Христа. Дальнейшие факты в земной жизни Богочеловека он рассматривает с той же точки зрения. Из Евангелия известно, что Христос мало-помалу преуспевал в премудрости, возрасте и благодати (Лук. 2, 52). Значит, Он подлежал тем же законам усовершенствования, как всякий праведный муж. Кто же преуспевал премудростью, благодатью и возрастом? Ответ у Нестория такой: человек, а не Бог. Бог совершен от века, преуспевание может принадлежать только человеку Иисусу. Каким образом премудрость Сына Божия не сообщилась человеку, с которым Он вошел в общение? Это зависело, от того, что естества в Богочеловеке были разделены. И с другой стороны, чему подлежало человечество Христа – усо- вершению – тому не подлежало Божество Его ⁵⁷⁸. Божеская природа не препятствовала естественному процессу возрастания и усовершенствования, которому подчинено было человечество Христа. Но более всего, что и естественно, мысль Нестория обращена на разъяснение факта страданий и смерти Богочеловека. Христос страдал и умер. Опять вопрос: как Он страдал – Божеством или человечеством? Ответ: человечеством. Божество выше страданий. Страдания Богочеловека возможны были только потому, что во Христе Божество было в разделении от человечества. Когда страдало второе, первое не испытывало и не могло испытывать страданий ⁵⁷⁹. Такова система воззрений Нестория! В учении Нестория противники усматривали мысль, что, разделяя естества, при чем одно страдает, а другое остается безучастным в страданиях ⁵⁸⁰, он тем самым вводит неправильное воззрение о двух сынах в Богочеловеке, о двух лицах в одном лице. Но эту мысль, ему приписываемую, еретик старался устранять чрез прямое заявление, что он чужд мысли о двух сынах (ἵνα μὴ δύο δομῶνται) в лице Богочеловека. Он писал, что „в отношении к сыновству» Христос един и неразделен ⁵⁸¹. Мысль, нужно сознаться, не ясная. Она несколько уясняется чрез то, что Несторий не совсем отрицал общение Божества и человечества во Христе; он признавал таковое, но допускал в самой малой мере. Это общение он обозначал специальным термином: συν

ἁφεία ⁵⁸². Термин этот, сколько мы знаем, Несторий нигде не объясняет, а означает он: соприкосновение. Свой действительный смысл этот термин получает чрез сравнение его с выражением, какое употребляли для той же цели православные: ἡ ὡσις φύσιν – соединение по естеству. Вообще мысль, какая давалась указанным термином Нестория, та, что общение Божества и человечества в Богочеловеке было самое незначительное. Теория Нестория могла встречать и действительно встречала самые серьезные возражения. Она была прямо еретическая: если Христос уничижился и страдал человечеством без всякого участия Божества во всем этом, в таком случае колебалась вера в действительность искупления. Уничижился и страдал только человек, хотя и высшей праведности, но человек, какой удовлетворить правде Божией не мог. Самое снисхождение Сына Божия на землю казалось излишним ⁵⁸³. Еще: со своей точки зрения Несторий приходил к странной мысли, что Христос страдал, и за Самого Себя (ὕπὲρ ἑαυτοῦ τὴν τοῦ σώματος θυσίαν συνεπαυόμενος). Если во Христе человек был вне соединения с Богом, то Он имел нужду в искуплении, подобно всякому другому человеку ⁵⁸⁴. Очевидно, Несторий не признавал безгрешности Христа. Мысль, которая могла вселять ужас в сердца истинно верующих. Заслуживает упоминания экзегетический взгляд Нестория на евангельские и апостольские изречения о Христе, в которых о Нем говорится то в смысле уничижительном, то в смысле неизреченного превосходства. Этот вопрос долго и после волновал церковь. Несторий сообразно со своим учением о раздельности естеств во Христе, утверждал, что данные изречения – одни нужно относить ко Христу, как человеку, исключая при этом Божество Его, другие – как Богу, не переносясь мыслию на Его уничиженное человечество ⁵⁸⁵. Выходило отсюда, что евангелисты и апостолы, когда говорят о едином Христе, описывают не одно, а два лица. В этом экзегетическом воззрении к Несторию тесно примыкали и все представители сирской церкви, антиохийской науки: Феодорит, архиеп. антиохийский Иоанн и др. ⁵⁸⁶. Воззрения Нестория касательно лица Богочеловека разделяли епископы антиохийского

церковного округа, воспитанные в тех же началах, как и сам еретик. Таков был прежде всего Феодорит ⁵⁸⁷. Он подобно Несторию, по тем же соображениям, учил, что нужно представлять естества Богочеловека не в соединении по естеству, но в разделении одно от другого (τῶν φύσεων ἡ διαφορά). Феодорит пишет: „кто это жил в благоговении, с воплем крепким и со слезами приносил моление, не имея силы спасти себя, но молился Могущему его спасти и просил освобождения от смерти? Не Бог Слово, Который бессмертен, бесстрастен. Но это есть то, что Он воспринял от семени Давида, что смертно, подлежит страданию и трепещет смерти-естество, взятое от нас, а не то, которое восприняло его ради нашего спасения» ⁵⁸⁸. Человеческая природа во Христе, по Феодориту, была прославлена от Божества, но прославлена как от силы ей чуждой, внешней ⁵⁸⁹. С другой стороны, он прямо отрекался от учения об ипостасном соединении (τὴν κατ' ὑπόστασιν ἔνωσιν) во Христе двух естеств. Подобное воззрение он называет „странным, чуждым свящ. Писанию и отцам церкви» ⁵⁹⁰. Учение это встречало возражения, противодействие с его стороны. Он говорит, что если признать ипостасное соединение, то в лице Богочеловека из Божества и человечества образовалось естество среднее, смешанное из Божества и человечества. „Если же произошла середина (х ρῶσις), замечал он, то Бог уже не Бог (Сын Божий) и храм (человечество) не храм, а и храм представляется Богом и Бог – храмом: таков ближайший смысл середины» ⁵⁹¹. Впрочем, учение Феодорита много мягче, сдержаннее учения принципала ереси-Нестория. Феодорит избегает крайностей. Он принимает и употребляет выражение: Богородица ⁵⁹². Он допускает мысль о обожении человечества Христа, как скоро Бог воплотился в человеке. Так, он пишет: „мы боготворим Сына как единого, боготворим воспринявшее и воспринятое в Нем, но помним разность естеств» ⁵⁹³. Еще мягче, ближе к учению православному было учение других сторонников несторианской доктрины. Разумею Иоанна антиохийского и многих епископов, окружавших его. Кроме тех смягчений несторианства, какие у них были общими с Феодоритом, у них же встречаем иногда

весьма чистое учение о соединении во Христе двух естеств. Сирские епископы, возражая св. Кириллу по поводу его учения, писали: сыновство после соединения одно у той и другой природы (во Христе), так как они нераздельны одна от другой; после соединения не было разделения, потому что соединение остается вечным. Даже в страданиях плоти Божество было не отдельно (ἐν τοῖς πάθεσι τῆς σαρκὸς ἡ θεότης ἀχώριστος), оставаясь бесстрастным, и совершало чрез плоть Богоприличное. Посему исповедуем одного и того же Сына, хотя природы оставались неслитными; не говорим об одном и другом (т. е. Сыне), но об одном и том же” (οὐχ ἄλλον καὶ ἄλλον, ἀλλ’ ἓνα καὶ τὸν αὐτόν). Эти же епископы чуждались Несториевой мысли, что Христос пострадал и за самого Себя. Они протестовали против подобной мысли, говоря: „Христос принес Свою плоть в жертву Богу Отцу не за Себя, но за одних нас” ⁵⁹⁴. Те же антиохийские епископы употребляют формулу, которая была признана позднее истинно выражающей православное учение, что во Христе естества были соединены: „неслиянно, нераздельно” (ἄσυγχύτως, ἀχωρίστως) ⁵⁹⁵. Вообще нужно сказать, многие противники учения Кириллова вдавались в полемику с ним по недоразумению, по непониманию его учения, а не вследствие решительной противоположности воззрений. Чем дальше, тем становилось это яснее.

Как в арианстве богословствующая мысль стремилась к тому, чтобы раздельно, неслиянно представлять Ипостаси Св. Троицы, подобное же по вопросу о Богочеловеке повторяется в несторианстве. Мысль направлена к тому, чтобы ясно и отчетливо представлять момент различия естеств во Христе. Родство это главнейше зависит от того, что там и здесь действуют одни и те же идеи антиохийского богословского направления. Тогда они выражаются не совсем строго и решительно, а теперь с полной отчетливостью.

Как противники арианства, православные, в противодействие арианам, с силою раскрывали мысль о единстве Лиц Троицы, – момент единства в этом вопросе берет перевес у них над моментом различия, – то же было теперь с борцами против новой ереси – христологической. Защитники

православия и IV и V века держались одного и того же направления александрийской школы.

Передадим мысли св. Кирилла ⁵⁹⁶, главного вождя ⁵⁹⁷ православных в спорах несторианских. Эти мысли излагает он в чертах очень тонких; в видах большей точности нам должно, раскрывая его учение, говорить его собственными словами. Основная точка зрения Кирилла проста: если Сын Божий вочеловечился, то Он совершает это для того, чтобы принимать самое близкое участие в действиях человека, с которым произошло соединение, так что это было уже не два существа, а одно в полном смысле слова. В противоположность Несторию, который берется за разъяснение вопроса с полной уверенностью, что такое разъяснение возможно, он говорит по вопросу, как искренне верующий, а не как исследователь, желающий проникнуть в самую сущность вопроса. „Говорим”, писал он, “что Слово соединено было с плотью, имеющею разумную душу, непостижимо и неизреченно (ὑπὲρ νοῦν καὶ λόγον) и как только Само ведает” ⁵⁹⁸. Одно для Кирилла ясно, что соединение природ было „соединением естественным” ⁵⁹⁹, т. е. истинным». Как соединены они, Кирилл отвечает на этот вопрос сравнением: тело и душа в человеке разнокачественны, и, однако, они составляют единого человека; то же и по отношению к естествам Богочеловека ⁶⁰⁰. После этого, все, что ни совершает Богочеловек, все факты земной жизни Христа, не следует приписывать Божеству или человечеству в отдельности, но обеим природам в их гармоническом сочетании. Он пишет: „в самом деле были: зачатие Бога от Девы, рождение Бога (Θ εοῦ ἡ γέννησις), сходство Бога с нами по домостроительству во всем, страдание Бога (Θ εοῦ τὸ πάθος), воскресение Бога (Θ εοῦ ἀνάστασις) и, наконец, вознесение Бога на небо. Невместимый, приняв плоть от Марии, определяет заключиться в девическом чреве. Неизменяемый принимают человеческий образ. Безстрастный страдает за нас и по нас Своею плотью. Неприкосновенный прободается копьем от нечестивых. Бессмертный Свет подвергается смерти крестной» ⁶⁰¹. Рассматривая важнейшие факты в жизни Богочеловека, на которые обращено было

всецелое внимание и противной стороны, Кирилл о рождении Богочеловека говорил: „Св. Дева по плоти родила Бога, соединившегося с плотью в (единую) Ипостась». Она родила Его не в том смысле, что Сын Божий получает вторичное рождение, ибо Он однажды родился уже от века, но в том, что Он соединился с естеством человеческим ⁶⁰². Рождаемое от Марии Кирилл описывает в таких чертах: „Тело Христа не есть что-либо особое от Слова» ⁶⁰³. Далее: „Тело, соединенное с Словом, не было чуждо Ему (μὴ ἀλλότριον τοῦ λόγου τὸ σῶμα αὐτοῦ); тело, которое мы называем осязаемым и видимым» ⁶⁰⁴, сделалось „животворящим (ζωοποιόν), так как оно стало собственным Слову (ὅ τι γέγονεν ἰδίᾳ τοῦ λόγου), могущему все животворить» ⁶⁰⁵. Вопрос о возрастании Христа и преуспейнии в премудрости, на котором останавливалось внимание несториан, Кирилл неизбежно подвергает также рассмотрению. Трудно было дать ясный ответ на этот вопрос, как скоро допускалось самое тесное единение естеств во Христе. И, действительно, Кириллово разрешение вопроса едва ли могло удовлетворить противников. Кирилл писал: „когда услышишь, что (Христос) преуспевал премудростью, возрастом и благодатию, не думай, что Слово Божие соделалось мудрым постепенно. И опять не дерзай пустословить, что преуспейние приписываем человеку, ибо это, как я думаю, есть ничто иное, разделять на двое единого Христа». В заключение Кирилл говорит: „говорится о Сущей Премудрости, что Она преуспевала в премудрости, хотя Она совершенна как Бог», потому что „приняла на Себя чрез совершеннейшее соединение свойства человеческие» ⁶⁰⁶. Обращаясь к страданиям Христа, Кирилл утверждал, что Сын Божий усвоил Себе страдания плоти человеческой. „Мы исповедуем, что самый Сын Божий, хотя бесстрастен по собственному естеству, однако за нас пострадал плотью и в распятом теле бесстрастно усвоил Себе страдания собственной плоти (τὰ τ ῆ ς ἰδίᾳς σαρκὸς οἰχοιοῦ μενος πάθη). По благоволению Божию Он принял смерть за всех (Евр. 2, 9), предав ей собственное тело (τὸ ἰδίον σῶμα) ⁶⁰⁷, хотя по естеству есть жизнь и Сам есть воскресение» ⁶⁰⁸.

Что мысли Кирилла по сравнению с несторианскими не столь ясны и наглядны – это несомненно. Происходит это от того, что в своих суждениях он стоит на точке зрения глубокой веры. Положения веры никогда не сделаются достоянием разумного знания, потому что они не могут сделаться таковым. Суждения Кирилла удовлетворяли религиозное чувство христианина, и в этом их высокое достоинство, неизмеримое превосходство пред рациональными мыслями Нестория. Догмат о Троичности Лиц Божества остался непостижимым после всех разъяснений его Афанасием, Василием Великим, Григорием Богословом; то же должно сказать и о догмате воплощения: после всех Кирилловых объяснений он остается по-прежнему таинственным. Вера исключает собою рассудочную ясность.

Воззрения Кирилла встречают себе много возражений со стороны его противников. Ему приписывали аполлинаризм ⁶⁰⁹, т. е. учение о том, что Богочеловек страдал естеством Божеским ⁶¹⁰. Против него говорили: „Кирилл учит, что страдало Божество однородного Сына Божия, а не Его человечество» ⁶¹¹. Выходя из того же основного воззрения, приписываемого Кириллу, утверждали, что он воскрешал ересь арианскую ⁶¹². Если Христос страдал Божеством, то значит Его Божество было других свойств, не столь совершенных, как Божество бесстрастного Отца, – вот заключение, которое приводило несториан к тому, чтобы упрекать Кирилла в арианстве. Наконец, тому же Кириллу приписывали доктрину, которая позже стала называться монофизической ⁶¹³. Несториане уверяли своих сторонников, что Кирилл утверждал ⁶¹⁴, что „из Божества и человечества произошло одно естество” ⁶¹⁵. Но все это лишь одни нападки, напраслины. Кирилл не аполлинарист, потому что допускал полноту человеческой природы во Христе, чего не делал Аполлинарий (Христос Аполлинария был без духа или, по нашей терминологии, без души). Ариане также не могли находить для себе благоприятным учение Кирилла, ибо его учение о единосущном Сыне было выше всякого сомнения. От упрека в монофизитстве Кирилл сам оправдывает себя весьма ясно « ⁶¹⁶.

Экзегетический вопрос, к которому приковывалось внимание антиохийских богословов относительно того, как понимать евангельские и апостольские изречения, в которых человечески уничижительно или божески возвышенно говорится о Христе, Кирилл в противоположность своим врагам решает в духе и смысле своей общей системы. Что Христос говорит о Себе или что говорят евангелисты и апостолы о Нем уничижительного или божески-возвышенного, все эти изречения, по Кириллу, нераздельно следует относить к одному и тому же Лицу Богочеловека, устраняясь мысли, что их следует относить раздельно к Христу, то как Богу, то как человеку. Кирилл писал неоднократно: „речи евангельские (и апостольские), означают ли они человеческое или Божественное, относим к одному Лицу. Так как мы веруем, что Христос, вочеловечившееся Слово Божие, есть один Сын, то если говорится что-либо человеческое (о Христе), приписываем человеческим мерам Его, (Сына Божия), человечества, потому что и человеческое опять Его же; если же говорится о Нем как о Боге, то веруя, что вочеловечившийся есть Бог, речи относящиеся к природе сверхестественной, опять относим к Нему, как единому Христу и Сыну» ⁶¹⁷.

Разность воззрений св. Кирилла и его противников теперь для нас, надеемся, становится совершенно ясна.

Для нашей задачи чрезвычайно важно уяснить еще вопрос: как относились обе стороны к символу II всел. собора, к догматической деятельности его, вообще к этому собору. Представители партий смотрели на символ константинопольский разное. Кирилл в своих сочинениях при разъяснении христологических вопросов никогда не пользуется редакцией символа константинопольского, но всегда и исключительно редакцией символа никейского. Кирилл прямо и решительно объявлял, что единственным символом, которым должна руководствоваться церковь, есть символ никейский. В духе св. Афанасия ⁶¹⁸, Кирилл считает его во всем достаточным и неизменным даже в букве. Он говорит: “решительно терпеть не можем, чтобы кто-нибудь потрясал веру или символ веры, изданный некогда св. отцами никейскими, и решительно не

позволим ни себе, ни кому-нибудь другому изменить хоть одно слово, там поставленное, ни пропасть хоть одному слогу (οὐ τε ἐπιτρέπομεν λέξιν ὁμεῖψαι, ἢ μίαν γοῦν παραβῆναι συλλαβήν), помня слова сказавшего: *не прилагай предел вечных, иже положиша отцы твои* (Прит. 22, 28) ⁶¹⁹. Отправляясь от такого воззрения на символ никейский, Кирилл в борьбе с Несторием пользуется именно этим символом, оставляя в стороне символ константинопольский, несмотря на то, что в последнем символе учение о Богочеловеке изложено полнее, чем в первом. Напр., он писал к Несторию: „св. и великий собор изрек, что *единородный Сын родился по сущности от Бога Отца*, Бог истинный от Бога истинного, Свет от Света, Которым Отец все сотворил, сошел, *воплотился и вочеловечился, страдал, воскрес в третий день и возшел на небеса*” ⁶²⁰. Хотя Кирилл приводил слова символа не с буквальной точностью, но нет сомнения, что здесь мы имеем дело с символом никейским. Он употребляет характерное выражение этого символа, исключенное собором константинопольским II вселенским: „от сущности». Это во-первых. Во-вторых, члены о Богочеловеке со строгою точностью приводятся Кириллом по редакции символа никейского, при чем дополнения, сделанные в этих членах соборов константинопольским, Кириллом обходятся. Тот же Кирилл в своих сочинениях приводит и полный текст символа никейского ⁶²¹, нигде не упоминая о символе константинопольском. И когда ему необходимо было составить толкование на символ, он опять изъясняет символ никейский в его древнейшей форме ⁶²². Другое отношение к символу константинопольскому встречаем у представителей антиохийского богословствования. Сам Несторий исключительно пользуется редакцией символа константинопольского, когда он доказывает свое учение на основании вселенских соборов. Это встречаем неоднократно у него. Напр. в послании к папе Целестину Несторий пишет ⁶²³: „св. и всехвальные отцы никейские ⁶²⁴ сказали, что Господь наш И. Христос *воплотился от Св. Духа и Марии Девы*”. Как известно, выражение: *от Св. Духа и Марии Девы* не находится в символе никейском, а есть принадлежность символа

константинопольского. В другом послании Нестория к тому же Целестину читаем ⁶²⁵: они (сторонники Кирилла) не понимают учения, изложенного св. отцами: „веруем во единого Господа И. Христа, Сына Божия, воплотившегося от Духа Свята и Марии Девы”. Член о Богочеловеке опять читается по редакции константинопольского символа. В сочинении „о догмате” Несторий также пользуется редакцией символа константинопольского ⁶²⁶. Редакция же символа никейского им игнорируется ⁶²⁷. Блаженный Феодорит был также поборником собора константинопольского ⁶²⁸. Есть основание думать, что и вообще в церквах константинопольской и антиохийской символ константинопольский уже был в практике и употреблялся церковно и частно христианами. В самом деле, когда сделалось известным в Константинополе лжеучение Нестория, кто-то составил прокламацию, направленную против еретика, которая и ходила по рукам в столице. В этой прокламации между прочим значилось: „указываю тебе, ревнитель св. веры, как исповедывала эту часть христианского учения церковь антиохийская ⁶²⁹. Она знала не двух сынов Бога, но единого Сына... при Августе Кесаре родавшегося от Марии Девы. Это учение высказано в сих именно словах: нас ради сшедшего и родившегося *от Св. Марии Приснодевы* ⁶³⁰ и *распятого при Понтии Пилате* и далее, как сказано в символе” ⁶³¹. Здесь встречаем типические формулы собора константинопольского, отмечаемые нами курсивом. Житель константинопольский приводит этот символ от лица церкви антиохийской; значит он был признаваем авторитетным как в столице, так и в Антиохии ⁶³². Была ли какая-нибудь, хотя скрытая, борьба между александрийцами и антиохийцами из-за символов никейского и константинопольского, сказать трудно. Можно, однако, догадываться, что Кирилл смотрел недружелюбно на Нестория и антиохийцев за то, что они предпочитали символ II всел. собора символу I-го, а Несторий со своей стороны не уважал привязанности Кирилла к символу никейскому. Так, когда архиеп. александрийский слишком решительно стоит за неприкосновенность символа никейского даже в букве и словах,

в его речи (слова приведены выше) слышится намек на врагов этого символа.

Пиша по поводу антиохийцев и их воззрений, Кирилл, хоть и не особенно ясно, замечал: „мы утверждаем, что не просили у кого-нибудь нового изложения веры, не принимали подновленного другими (x αὐτομνηθείσα παρ' ἑτέρων), потому что для нас достаточно символа веры, правильно во всех отношениях составленного» (речь без сомнения идет о символе никейском). Указание Кирилла на „изложение веры подновленное», которое он противопоставляет символу никейскому, не есть ли указание на символ константинопольский, бывший „поновлением» никейского? Кирилл как будто направляет свою речь против каких-то врагов никейского символа, когда говорить еще: „изложения веры, изданного в Никее, мы все держимся, не изменяя ровно ничего в нем содержащегося, ибо небезопасно еще что-нибудь присовокуплять к нему» ⁶³³. С другой стороны, Несторий как-то неохотно выслушивает доказательства Кирилла, построенные на изречениях символа никейского. Так, опровергая подобные доказательства и передавая буквально слова символа никейского, на которые ссылался Кирилл, он как-то уклончиво замечал: „эти слова твоего благочестия, и ты знаешь, что они твои» ⁶³⁴. То, что приводит Кирилл из символа, это Несторий как будто не хочет признавать за слова истинного символа. – Мы потому остановились своим вниманием на разъяснении вопроса об отношении двух партий к собору II вселенскому, что это должно пролить свет на дальнейшую нашу речь о том, при каких условиях символ константинопольский входит во всеобщее церковное употребление. Притом вопрос этот, которым мы занялись сейчас, не разъяснен в науке. – В связи с вопросом об отношении двух партий к символу константинопольскому – полагаем, но не утверждаем – стоит другой вопрос: как обе партии смотрели на учение о Духе Св. и его соотношении к Сыну. В символе константинопольском Ипостась Духа Св. изображена в чертах выпуклых, при чем соотношение Его к Сыну указано только в том, что Он споклоняем с (Отцом и) Сыном. Приверженцы несторианства, говоря о Духе Св.,

придерживаются той же точки зрения, по которой Дух Святой тщательно отличается от другой Ипостаси Свят. Троицы – Сына Божия. Иначе было у александрийцев, которые держались символа никейского и не следовали терминологии символа константинопольского. Они Сына Божия и Духа ставили в самые тесные отношения. Учение об этом Кирилла и антиохийцев таково. Кирилл писал в своих „анафематствах» против Нестория: „кто говорит, что Господь И. Христос прославлен Духом в том смысле, что пользовался чрез Него как бы чуждою силою, а не почитает собственным Его Духом (ὁ δὲ υἱὸς αὐτοῦ, τὸ πνεῦμα), анафема" ⁶³⁵. В другом месте он же называет Духа не чуждым Сыну (οὐκ ἑτερότιον τοῦ υἱοῦ) и присовокупляет: „разумеется, относительно сущности» ⁶³⁶. Антиохийцы не соглашались с такими выражениями Кирилла и опровергали их, как заключающие неправильное учение. Феодорит, разбирая изречение Кирилла: „Дух собствен Сыну», писал: „что до того, собствен ли Дух Сыну, то, если он, Кирилл, говорит, что Дух одного с Ним (Сыном) естества и от Отца происходит, то мы исповедуем это вместе с ним. Если же говорит, что Он (Дух) от Сына и чрез Сына (εἰ δ' ὡς ἐξ υἱοῦ, ἢ δι' υἱοῦ) имеет бытие, то это отвергаем, как богохульное и нечестивое» ⁶³⁷. Тот же Феодорит писал против Кирилла: „Он произносил хулы на Духа Св., утверждая, будто Он не от Отца исходит, но от Сына имеет начало (ἀλλ' ἐξ υἱοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχειν). Вот плод семян Аполлинария» ⁶³⁸. Впрочем, нужно сказать, что какого-либо спора о Духе Св. в дальнейшей истории несторианской эпохи не видно. Ибо смысл учения о Духе Св. и у Кирилла, и у Феодорита, и у других – был один и тот же.

Разногласие, открывшееся между двумя церковными партиями по догматическим вопросам, побуждает правительство церковное и гражданское созвать новый вселенский собор. На собор в Ефес созваны были как епископы стороны Кирилла, так и епископы стороны Нестория. Но собравшиеся епископы не составили одного собора, а сообразно со своими воззрениями богословскими разделились на две части. Епископы, согласные с Кириллом, составили свой собор многочисленный; это и есть вселенский ефесский собор.

Епископы же, единомысленные с Несторием, в противодействие этому собору, образовали в том же Ефесе свой „отступнический» собор под председательством Иоанна антиохийского. Обе стороны не хотели иметь общения одна с другой. Епископы собора ефесского вселенского решительно отказались от общения с еретиками; они говорили Кириллу, после того как противоположная сторона показала много задору и ярости: „Вот ваши тела (т. е. если хочешь, наказывай нас), вот церкви (т. е. если хочешь, лиши нас сана), вот города (т. е. если хочешь, сошли в ссылку), но привести нас в общение с восточными (антиохийцами) вы не можете” ⁶³⁹. Со своей стороны отступнический собор относился к отцам истинного собора в духе решительной нетерпимости. Антиохийцы называли Кирилла и его приверженцев безумствующим Египтом, воюющим на Бога и слуг Его, собор Кирилла делали предметом насмешок, находя, что его дела хуже всякой комедии ⁶⁴⁰. Такое явление взаимного разобщения сторон легко объясняется тем, что епископы православные, сторонники Кирилла, не хотели ничем поступиться пред противниками в своих догматических воззрениях, будучи уверены в их чистоте и православии, – приверженцы Нестория – тоже самое. Около Кирилла сгруппировались епископы тех стран, где он с самого начала нашел себе приверженцев: из Александрии и из Египта, Рима, Иерусалима и Палестины, Иллирика ⁶⁴¹. Около Иоанна антиохийского и Нестория сгруппировались епископы из тех самых стран, где Несторий и ранее собора приобрел себе адептов: из антиохийского округа, Малой Азии, Фракии.

К сожалению, о догматической деятельности как собора вселенского, так и отступнического мы знаем и можем сказать очень немного. Вследствие полного единения внутри каждой группы в отдельности, ни споров, ни прений, ни продолжительных рассуждений по вопросам быть не могло. Ни та, ни другая сторона не составила каких-либо догматических определений. Составлялись так сказать, неписанные определения, которые просто заключались в единодушном решении вопросов. Все, что нужно сказать о догматической

деятельности собора вселенского и отступнического, состоит в следующем.

Собор вселенский, под предводительством Кирилла, исходною точкою своих решений берет символ никейский. Им руководились отцы, как главным началом в суждении о том, кто прав в учении – Кирилл или Несторий. Учение Кирилла найдено вполне сообразным с символом никейским, а учение Нестория противоречащим оному. Собор единодушно выразил свое полное уважение к символу, никейскому ⁶⁴². Он не раз прочитывается на соборе ⁶⁴³. Самым выразительным образом собор изъявил свое уважение к сказанному символу в том, что на нем положено не составлять ни теперь, ни после нового вероопределения или символа. На соборе предъявлен был какой-то ложный символ, бывший однако в ходу в Лидии и, кажется, в Константинополе. Отцы, осудив этот символ, как еретический, потому что в нем проскальзывали мысли несторианские, положили хранить во всей целости символ никейский. В „Деяниях” читаем: „св. собор определил: не позволять никому произносить, писать или слагать (προσφῆρειν, συυῡράφει ν, συντιθέναι) иную веру, кроме определенной св. отцами, сошедшимися в Никее» ⁶⁴⁴. Для разъяснения вопросов, поднятых несторианством, собор обращается к сочинениям прежних писателей церковных. Это были писатели, во 1-х, вышедшие из-под направления александрийского богословствования (Петр, еп. александрийский (300–311 гг.), Афанасий, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Амфилохий Иконийский, Феофил Александрийский, Аттик, архиеп. константинопольский) ⁶⁴⁵; во 2-х, принадлежавшие к церкви западно-римской (св. Киприан, св. Амвросий, папы). Что же касается до писателей антиохийского богословского направления, чтений из их сочинений не встречаем на соборе. Не читались ни сочинения Евстафия, еп. антиохийского, несмотря на то, что они еще тогда были целы и известны ⁶⁴⁶, ни сочинения Иоанна Златоуста, обязанного своим богословским образованием Мелетию, еп. антиохийскому. Если мы познакомимся с содержанием тех отрывков названных писателей, какие (отрывки) предложены были для чтения на

соборе, то легко усмотрим их основной характер. По содержанию эти отрывки отвечали идеально-возвышенным, строго супранатуралистическим воззрениям вождей православия в несторианскую эпоху. В них по вопросу о Богочеловеке давалось предпочтение мысли о теснейшем соединении естеств пред мыслию о раздельном представлении оных. Момент единства естеств во Христе преобладает над моментом различия тех же естеств. Приведем некоторые из отрывков патристических, о которых мы, говорим. Отцы собора в сочинениях Петра Александрийского читали: “слова Гавриила: Господь с тобою (Лук. 1, 28), значат тоже, что Бог Слово с тобою. Они означают, что Слово родилось в утробе Девы и соделалось плотью, как написано» (Лук. 2, 35) ⁶⁴⁷. В сочинениях св. Афанасия они читали следующие мысли: „Слово соделалось человеком и усвоило Себе все принадлежащее плоти (τοῦ λόγου ἰδιούτοιοιμένον, τὰ τῆς σαρκὸς). Слово перенесло на себя немощи тела» (τὰ πάθη τοῦ σώματος εἰς ἑαυτὸν μετέθηχεν) ⁶⁴⁸. Из сочинений Григория Богослова прочитано было на соборе следующее место: „не имеет в Нем (Спасителе) место иной и иной (разделение естеств). Сего да не будет. Ибо то и другое в растворении (τὰ γὰρ ἀμφοτέρα ἐν τῇ συγχράσει) – и Бог вочеловечился и человек обожился, или как бы ни наименовал бы кто это» ⁶⁴⁹. Из сочинений Григория Нисского на соборе было читано: „Чистый и непорочный не отвращается (приемлет) скверн человеческого естества (τὸν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως χαθαδέχεται ρύπον), но прошед все степени нашего убожества, претерпевает даже самую смерть» ⁶⁵⁰. Из писателей близких по времени своей жизни к эпохе собора предложены были для чтения извлечения из сочинений Феофила Александрийского и Аттика. У первого читали: „хотя образом рождения Слово отличается от нас, однако во всем, кроме греха, уподобляется нам. Оно и рождается, и повивается пеленами, и питается молоком, в младенчестве полагается в ясли, принимает все немощи естества нашего (τῆς φύσεως ἡμῶν τὴν ὅσθι νεῖαν ἐχδεχόμενος) ⁶⁵¹. У второго читали: „Неподлежащий осязанию по безтелесному естеству делается осязаемым. Безначальный приемлет начало по телу, Совершенный возрастает,

Неизменяемый преуспевает, *Покрываяй небо облаки* повивается пеленами, Царь полагается в яслях» ⁶⁵². Из писателей римской, или правильнее латинской, церкви читалось на соборе немного. Так, из сочинений св. Киприана карфагенского было прочитано: „Он (Сын Божий) смирил Себя, дабы возвысить людей, поверженных долу, был уязвлен, дабы уврачевать наши раны, претерпел смерть, дабы смертным доставить бессмертие» ⁶⁵³.

Немного сказано нами о догматической деятельности III вселенского собора. О таковой же деятельности отступнического собора скажем еще меньше. Отметим в этом отношении лишь один факт. Антиохийцы решительно отвергли важнейшее из сочинений Кирилла, написанных против Нестория: „Двенадцать глав» (анафематств). Собор отступнический выразил такое определение: „тот, кто подпишет эти главы или согласится с ними и не будет опровергать их, тот подвергнется церковным наказаниям» ⁶⁵⁴. В этом произведении Кирилла собор усматривал ереси – арианскую и аполлинарианскую, а также находил учение о том, что Бесстрастный страдал Божеским естеством ⁶⁵⁵.

Собор вселенский низложил, лишил сана всех участников собора отступнического ⁶⁵⁶; со своей стороны собор отступнический частью низложил, частью лишил церковного общения всех отцов собора вселенского ⁶⁵⁷. Этим и закончился собор Ефесский.

VI .Православная уния 433 хода в Александрии или уния антиохийцев с александрийцами.

– Основа унии – „исповедание» Иоанна антиохийского, – анализ этого документа. – Успех унии. – Враги унии, в особенности, между александрийцами

Да возвеселятся небеса и радуется земля. Разрушено средостение ограды, печаль прекратилась и всякие раздоры уничтожены, Спаситель наш Христос даровал мир церквям своим.

Св. Кирилл.

Собор ефесский, распавшись на две части – несторианствующую и православную, не примирил церкви, не положил конца спорам о лице Богочеловека. Вскоре однако наступают лучшие времена для церкви. Разделение почти прекращается, единение церквей восстанавливается. Мы говорим об унии тридцатых годов V столетия, соединившей богословов александрийского и антиохийского направления. Уния эта представляет замечательное явление в истории церкви V века. На нее нужно смотреть как на заключительный акт собора ефесского. Истинный конец собор ефесский вселенский имел только в этой унии. Уния имеет великое догматическое значение. Определения, выработанные во время ее течения, составили результат, от которого, как несомненной церковной истины, отправлялись богословы ближайшего времени. На ней утверждалось вообще дальнейшее раскрытие церковного учения о лице Богочеловека. Уния, как показывает самое слово, есть соединение – александрийских и антиохийских доктрин, последних насколько они заключались в сочинениях Иоанна архиеп. Антиохийского и бл. Феодорита, с полным устранением крайних и нетерпимых в церкви воззрений Нестория. Униальные документы, т. е. сочинения, которые писаны были в видах достижения унии и которые служат памятниками, разъясняющими для историка внутренний ход ее, сделались документами, согласие с которыми необходимо требовалось в

ту эпоху от всякого, кто хотел носить имя православного человека. Друзья унии становятся и остаются поборниками православия в его чистейшем виде.

Нам следует рассмотреть унию только с одной стороны – с догматической, которая имеет ближайшее отношение к нашей задаче ⁶⁵⁸. Уния совершилась не вдруг, но однако в 438 году она уже входит в полную силу и делается достоянием церкви. Инициатива к унии дана была императором Феодосием младшим; обеспокоенный положением церковных дел, тотчас после собора ефесского император обращается к архиепископу Иоанну с требованием, чтобы он вошел в сношения с Кириллом и заключил с ним мир церковный ⁶⁵⁹. Сторонники антиохийской доктрины, приверженцы Иоанна Антиохийского, вместо того, чтобы протянуть Кириллу руку примирения, поступиться некоторыми из своих неправильных мнений, на первый раз обращаются чрез письмо к архиепископу Александрийскому, признавая себя правыми, с такими предложениями, которых вождь православия не только не мог принять, но которые положительно оскорбили его. Иоанн и его приверженцы, между которыми видное место занимают Феодорит кирский и Акакий еп. веррийский, хотели только на том условии вступить в общение с Кириллом, буде он откажется от всех своих сочинений: посланий, кратких рассуждений и целых книг и согласится оставаться при одном символе никейском ⁶⁶⁰, который, как известно, почти не давал ответа на жгучие вопросы о лице Богочеловека. Можно было принять такое предложение за иронию. Мог ли принять Кирилл подобное странное требование, не выражавшее ничего, кроме новых притязаний? Согласиться с этим требованием не значило ли для Кирилла отказаться от высоких, святых доктрин александрийского богословствования? Не значило ли отвергнуть ефесский вселенский собор? Не значило ли пред лицом всего христианского мира сознаться, что доселе он держался неправых мыслей, которых он сам теперь стыдится? Кирилл отвечал антиохийским епископам полным отказом. Вместо удовлетворения их странных притязаний, он обратился с предложениями кроткими и справедливыми, которым они

должны были последовать, если хотели достигнуть мира церковного. Он потребовал от них, чтобы они отказались от еретических мыслей Нестория, согласно с собором ефесским вселенским высказались за низложение его и признали законным пастырем архиепископа константинопольского Максимиана ⁶⁶¹. Последний пункт требует пояснения с нашей стороны. По низвержении Нестория, архиепископом константинопольским сделался названный Максимиан. Он избран был из лиц, единомышленных с Кириллом ⁶⁶². Максимиан был родом из Рима, принадлежал к числу монахов ⁶⁶³. Он находился в дружественной переписке с Кириллом ⁶⁶⁴. Избран был Максимиан для церкви константинопольской членами вселенского ефесского собора ⁶⁶⁵. Вследствие этих причин он не был призван законным архипастырем в церкви антиохийской. Как приняли епископы антиохийского округа вышеуказанное заявление Кирилла? Они отвечали на него письмом, посланным с Павлом, еп. эмесским, другом Иоанна и его единомышленником. Но письмо это было не лучше первого. Оно заключало в себе много несправедливостей, жалоб в отношении к Кириллу и было положительно оскорбительно для последнего. Составители письма хулили его за все, что сделано было на соборе ефесском. Вообще оно было неприлично по тону и притязательно по своим предложениям ⁶⁶⁶. Кирилл так говорит об этом письме: „вручено было мне письмо от Иоанна, впрочем заключающее в себе не то, что следовало; оно написано, не как должно было, в тоне насмешки, а не соглашения. Ибо вместо того, чтобы успокоить меня в печали, причиненной событиями предшествующими и их собственными поступками в Ефесе, они сочли благовременным излить свой гнев на меня, порожденный как бы ревностью их к св. догматам» ⁶⁶⁷. Однако Кирилл в видах мира церковного и вследствие снисхождения к заблуждающимся, не отказался вступить в разъяснения, переговоры с уполномоченными от лица антиохийских епископов – Павлом

эмесским об условиях взаимного соглашения касательно спорных пунктов вероучения. Переговоры эти имели успех вождеденный. Павел уступил: решился анафематствовать

Нестория и признать Максимиана архиепископом константинопольским. Кирилл принял посла в церковное общение ⁶⁶⁸. Павел заявлял Кириллу, что такие же воззрения разделяют с ним и все сирские епископы, и просил его принять и их в общение церковное. Но Кирилл не иначе соглашался на это, как под условием, чтобы епископы антиохийского округа представили ему исповедание веры, в котором бы и объяснили ему как они рассуждают о спорных вопросах ⁶⁶⁹. Это требование Кирилла в непродолжительном времени и было исполнено. Иоанн Антиохийский представил Кириллу краткое исповедание веры, которое и было главным документом, легшим в основу унии.

В виду важности этого документа, мы выпишем его сполна. После предисловия, в котором говорилось: „о том, как мы (антиохийские епископы) думаем и говорим о Богородице и об образе вочеловечения едиnorodного Сына Божия, по необходимости, чтобы не допустить многоречия, скажем кратко, однако с полным убеждением, как почерпнули мы это из писаний божественных и преданий св. отцов», – следовало самое исповедание веры такого содержания: „Итак, мы исповедуем, что Господь наш Иисус Христос, едиnorodный Сын Божий, есть совершенный Бог и совершенный человек, состоящий из разумной души и тела, что Он рожден прежде веков от Отца по Божеству, а в последнее время ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы по человечеству; что Он единосущен Отцу по Божеству и единосущен нам по человечеству; ибо в Нем совершенное соединение двух естеств. Почему мы и исповедуем одного Христа, одного Сына, одного Господа. На основании такого неслиянного соединения мы исповедуем Пресвятую Деву Богородицу, потому что Бог – Слово воплотился и вочеловечился и в самом зачатии соединил с Собою храм, от нея воспринятый. (Ομολογοῦμεν τὸν χύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱόν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐκ τῶν ἡμερῶν δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα ὁμοούσιον τῷ πατρί

τὸν αὐτὸν κατὰ τὸν θεότητα, καὶ ὁμοουσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα δύο γὰρ φύσεων ἔνως γέγονε διὸ ἓνα Χριστὸν, ἓνα κύριον ομολογοῦμεν. Κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀβουχύτου ἐνώσεως ἔννοιαν ομολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον θεοτόχον, διὰ τὸ θεὸν λόγον βαρυνθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι, καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἐνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν). Известно, что богословы одни из евангельских и апостольских изречений о Господе признают, общими, как принадлежащая одному лицу, другие же по причине различия двух естеств принимают отдельно, и те из них, которые приличны Богу, относят к Божественности Христа, уничижительные же к Его человечеству»⁶⁷⁰.

Сделаем разбор этого исповедания. Не трудно заметить, что в нем встречаются многие выражения, характеристичные для антиохийского богословствования. Таковы выражения: «совершенный Бог и совершенный человек, из разумной души и тела», «единосущен нам по человечеству»; делается особое ударение, на том, что «Сын Божий родился в последнее время по человечеству»; употребляется выражение «храм» но отношению к человеческой природе Христа; указывается «неслитное соединение»; подтверждается экзегетическое правило для многих изречений новозаветных, что их нужно относить в отдельности то к человеческому, то к Божескому естеству Христа. Но в тоже время исповедание носит печать свидетельствующую, что составители его принимали и усвояли воззрения и терминологию александрийской богословской науки. Помимо того, что здесь встречается наименование св. Девы Марии Богородицей, учение о соединении во Христе двух естеств выражается так, как выражал его Кирилл: «совершилось единение двух естеств» (ἡνωβίς); далее, соединение Бога Слова с человеческим естеством относится ко времени зачатия Христа; еще: делается уступка касательно экзегетического правила, как толковать евангельские и апостольские изречения о Богочеловеке, ибо признается, что есть такие изречения, которые можно относить ко Христу без различия в мысли о том, относятся ли они к Божеству или человечеству Его. — К исповеданию присоединено заявление, что Иоанн и другие

епископы сирские анафематствуют Нестория и его учение и принимают Максимиана в общение ⁶⁷¹. Касательно того же Иоанн уведомляет и папу и архиепископа константинопольского ⁶⁷².

Исповедание Иоанна и епископов с ним единомысленных Кирилл принял с великою радостью, как дар неба, и признал его вполне православным ⁶⁷³. Мир церковный начал водворяться. Кирилл, со своей стороны, не признавая себя непогрешимым (ὡς πλημμέληβάς τι... πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες) в спорах с антиохийцами ⁶⁷⁴, старался яснее и точнее раскрыть свое учение в тех пунктах, которые служили камнем преткновения и соблазна для епископов сирских. В послании к Иоанну Кирилл, во избежание всяких подозрений, старается раскрыть, сколько возможно точнее, учение о двух естествах во Христе. Он говорил: „один Господь И. Христос, хотя мы и не знаем различия естеств (ἡ τῶν φύσεων διαφορά), которые вошли в это неизъяснимое соединение” (ἔνωσις). Объявляет сумасбродами тех, кто приписывает ему мысль о слиянии или смешении Божества и человечества во Христе. Отвергает учение, которое некоторые находили у него, что Христос страдал человечеством и вместе Божеством. „Не этим несказанной Божественности естеством страдал Христос”, замечает Кирилл ⁶⁷⁵. Некоторые из приведенных выражений Кирилла указывают на то, что он в видах полного сближения со своими прежними противниками перестал чуждаться формул, дотоле исключительно принадлежавших антиохийскому догматическому языку ⁶⁷⁶, и во всяком случае избегает формул, которые соблазняли антиохийцев. Далее, Кирилл принимает и усваивает экзегетическое правило, выработанное антиохийскими богословами относительно известных евангельских и апостольских изречений о Богочеловеке. Излагая в одном своем послании, писанном во время унии, истинный смысл этого антиохийского правила, он говорит: этим они „утверждают не то, что одни наименования приличествуют Слову Бога Отца, как Сыну Самому по Себе взятому отдельно, а другие – Ему рожденному от жены так, как другому Сыну, опять отличному, но то, что одни приличны Его Божеству, другие человечеству”. При

этом он присовокупляет: „подобное и я говорю» ⁶⁷⁷ . Тот же Кирилл совершенно основательно указывает и причину, которая побуждала антиохийских богословов разделить „наименования» и которая заключается в противодействии арианам, злоупотреблявшим уничтожительными выражениями о Христе; эту причину он признает очень уважительною ⁶⁷⁸ . Наконец, Кирилл к удовольствию своих прежних противников разрешает вопрос, который, кажется, очень беспокоил епископов сирских. Должно думать, что между последними ходил слух, что будто Кирилл не признает одного очень важного для антиохийцев сочинения св. Афанасия, именно послания его к Эпиктету, еп. коринфскому. Послание это заключало очень ясное исповедание двух естеств во Христе, хотя в то же время возвещало и учение о соединении и оных. Антиохийцы, при самом начале заключения унии с Кириллом, чрез выше поименованного Павла, обратились к Кириллу с просьбою, чтобы он объявил им: согласен ли он с упомянутым посланием Афанасия? Кирилл, разумеется, дал, утвердительный ответ и сообщил антиохийцам лучший список этого Афанасиева сочинения ⁶⁷⁹ . Мы впоследствии видим, что антиохийцы не раз обращаются к посланию Эпиктета для доказательства правоты своих мнений и опровержения врагов.

Все это чрезвычайно успокоительно действовало на епископов дотоле враждебно расположенных к Кириллу. Распри в церкви начали утихать. Как прочно стала укорениться уния среди антиохийского церковного округа, как все более и более повсюдным стало ее торжество, это можно видеть из следующего послания Иоанна Антиохийского: „все епископы востока (т. е. округа антиохийского), как и епископы всего прочего мира, осудили Нестория и согласились на его низложение (главный пункт унии). Мы сделали и объявили, что надлежало, вот уже четыре года (след. письмо писано в 437 году). Все епископы приморские согласились и подписались. Епископы второй Финикии, Киликийцы сделали это прошлым годом; Арабы чрез своего епископа Антиоха; страны Месопотамские, Озроени, Евфрата и вторая Сиряя одобрили все то, что мы сделали. Мы уже давно получили

(благоприятный) ответ со стороны исаврийцев; все епископы первой Сирии подписались с нами" ⁶⁸⁰. В этом послании Иоанн перечисляет все церкви, входившие в состав патриархата антиохийского, и все они представляются присоединившимися к унии. Уния нашла себе благоприятный прием в среде большинства антиохийцев ⁶⁸¹.

Конечно, дело не обошлось без врагов для унии. В это время, когда жизнь церковная отличалась особенною, часто болезненною чувствительностью ко всем мерам, какие предпринимались властями для благоустройства церкви, уния, как явление весьма замечательное, не могла не возбудить пререканий и споров. Унию приняли враждебно некоторые из епископов, приверженцев антиохийского богословского направления. Они находили, что епископы восточные, прежние приверженцы несторианских доктрин, сближаясь с Кириллом и соглашаясь с его учением, тем самым изменили себе, уступили врагу в неправом деле. Это были открытые враги унии ⁶⁸²; с ними никакое соглашение было невозможно. Они отвернулись от церкви, церковь отказалась от них. Был другой класс врагов унии из числа тех же приверженцев антиохийских доктрин: не думаем, чтобы их было много. Эти враги мира присоединились к унии лицемерно. Они подкладывали под униальное исповедание смысл свой – несторианский и объявляли, что Кирилл перешел на их сторону, отказался от своего прежнего учения. Кирилл о них говорит: „встревоженные примирением святых церквей, они злобно; порицают тех, кто не хочет с ними соглашаться и исповедание св. отцов восточных поносят, толкуя его неправильно, и извращая для подтверждения того, что им приятно и нравится, чтобы не расставаться с суесловием Нестория. ⁶⁸³ „Они превращают все вверх и вниз и говорят, что с их нечестивыми мыслями согласно исповедание восточных” ⁶⁸⁴. В опровержение подобной клеветы Кирилл тщательно сличает исповедание с учением Нестория и с очевидностью доказывает, что между ними нет ничего общего ⁶⁸⁵. Гораздо опаснее всех этих врагов унии для мира церковного были противники этого соглашения между александрийцами и антиохийцами, вышедшие из рядов почитателей Кирилла. Они

подозрительно смотрели на этого святителя, который вошел в общение с Иоанном; они видели в данном шаге Кирилла измену православной вере ⁶⁸⁶. Это были предтечи монофизитства. Они вопили против Кирилла за то, что он допускал учение о двух естествах во Христе; это им казалось ересью, антиохийским заблуждением. Они обращались к архиепископу александрийскому с настойчивыми вопросами: как это он принял в общение антиохийцев, когда они учат о двух естествах, как это и сказано в их исповедании, поданном Кириллу? Сам Кирилл об этом пишет так: „некоторые говорят: отчего епископ александрийский терпит и хвалить их (т. е. восточных), когда они признают два естества?“ ⁶⁸⁷. Кирилл, прошедший всю жизнь в борьбе с врагами истины, желает и теперь убедить, успокоить новых своих врагов. Но можно ли ожидать внимания, спокойного отношения к делу от упорных еретиков; а эти враги Кирилла именно и оказались таковыми... Он сделал все, чтобы заставить замолкнуть врагов из числа своих прежних друзей. Он говорит с ними их языком, употребляет выражения ими любимые, приспосабливается к образу их воззрений, уверяет их, что уния ничего не изменила в его прежнем учении. Любовь, снисхождение, слышится в каждом слове Кирилла, с какими он обращается к своим неверным друзьям ⁶⁸⁸. Защищая учение о двух естествах во Христе, он старается им доказать, что этим не исключается учение о соединении естеств. Одно заключается в другом. „Утверждаем, писал он ⁶⁸⁹ им, что два естества соединились и верим, что после этого соединения, как бы уничтоживши деление на двое (ὡς с ἀντηρμένῃς ἡδὲ τῆς εἰς δύο διατομῆς), пребывает одно естество (μία φύσις) Сына как единого, но вочеловечившегося и воплотившегося» ⁶⁹⁰. Защищая то же учение о двух естествах, он доказывает далее, что такое воззрение не заключает мысли, будто Христос имел как бы чужую, Ему несобственную, плоть какого-то отдельного лица. Отсюда он говорил, опять таки приспособляясь к терминологии, любимой его приверженцами, к которой они были привязаны до крайности: „не Бог и человек (т. е. два отдельные лица), соединившись воедино, составили одного Христа, но Бог, будучи

Словом, почти по-нашему (без греха) приобщился плоти и крови, (ὁ λόγος παραπληρώς ἡμῖν μετέβηεν αἵματος καὶ σαρκός), так что Бог мыслится вочеловечившимся, восприявшим нашу плоть и сделавшим ее своею собственною» ⁶⁹¹. Кирилл, наконец, разъясняет своим неразумным друзьям, что учение о двух естествах, которое так соблазняло их, не ведет к мысли, что страдал за нас какой-то отдельный от Сына Божия человек и что Сын Божий не усвоил Себе его страданий. Кирилл писал: „говорим, что Само Слово Божие претерпевало все, что происходило с Его плотью» ⁶⁹². Но напрасно Кирилл старался образумить своих учеников, которые перестали понинать своего учителя. Недаром считается аксиомой, что враги из друзей самые ужасные и непримиримые враги. Они не только не удовлетворились его разъяснениями, не оценили его снисходительности к ним, но даже стали злоупотреблять его авторитетом, его сочинениями, его терминологией ⁶⁹³. Унию они считали пятном в деятельности Кирилла. Куда вело и привело неразумие этих ревнителей веры? Но об этом речь впереди...

Нельзя сказать, чтобы Кирилл оставался в неизменно добрых отношениях с истинными приверженцами унии. Между ним и этими последними выходили недоразумения, разногласия ⁶⁹⁴, и Кирилл сошел в могилу неуверенный в безопасности церковного мира в будущем. Один из униатов, к сожалению, почтеннейший из унитов, узнав о смерти Кирилла, вместо похвальной речи этому по истине великому мужу, сочинил и пустил в ход едкую сатиру на усопшего праведника ⁶⁹⁵...

VII. Торжество приверженцев унии над ее врагами на Константинопольском соборе 448 года.

– Взгляды и стремления врагов и друзей унии. – Церковно-историческое значение унии. – Характеристика Евтихия, как противника унии. – Флавиана и Евсевия, как друзей унии. – Черты различия в воззрениях двух последних лиц. – Торжество друзей унии на соборе константинопольском (448г.)

Мне кажется, что с ним случилось что-то в роде того, что бывает с теми, кто не умеет плавать и вдруг упадет с корабля. Прежде чем станут тонуть, они барахтаются руками и ногами и по чувству самосохранения без разбору хватаются, бедные, за все, что ни попало под руку.

Св. Кирилл.

Переходим к изучению свойств и характера догматической деятельности, заключающейся в деяниях собора халкидонского, IV вселенского. Как известно, деяния халкидонского собора состоят из троякого рода документов, которые равно имеют отношение к нашей задаче: первый – касается собора константинопольского поместного 448 года, второй – собора разбойничьего 449 года и третий, наконец, собственно халкидонского собора. Изучим основные принципы и точки зрения, на которых стоял каждый из указанных соборов в своей догматической деятельности. Начнем, в хронологическом порядке, с собора константинопольского 448 года.

Собор константинопольский доселе не был серьезно изучен и понят наукой западной, не говоря уже о русской, которая неохотно выбирает самостоятельный путь научного исследования.

Константинопольский собор может быть понят наукой только в связи с обстоятельствами и явлениями церковной унии, о которой мы говорили в предшествующей главе. Этот собор есть прямое и решительное заявление симпатий к унии, совершившейся между александрийцами и антиохийцами назад тому пятнадцать лет. Враги унии стали врагами собора

костатинопольского. Суд этого собора есть суд над теми, кто не принял и не признал унии, т. е. над крайними александрийцами.

Чем дальше шло время, тем больше увеличивалось число друзей и защитников унии. Почти во всех церквях восточных на нее смотрели, как на несомненное выражение церковной истины по вопросу о Богочеловеке, по вопросу о соединении в Нем двух естеств. Но чем больше уния находила себя защиты, тем больше озлоблялись на нее неразумные приверженцы александрийских доктрин. Если во времена св. Кирилла таких лиц с крайним александрийским направлением, враждебных унии, известно было немного (Акакий Мелитинский, Сукценс Диокесарийский и пр.), то это зависело не оттого, что таких врагов унии из числа александрийцев и в самом деле было не много: нет. Их было много, но эти враги унии были сдержаны, нерешительны, оставались в колеблемости, в недоумении, мало действовали. Их порывы, их стремления сдерживал высокий церковный авторитет Кирилла. Кирилл был за унию. Это связывало руки врагам унии, заставляло их смиряться: скончался Кирилл (444 г.), и положение дел быстро переменилось. Друзья Кирилла, недовольные унией, видевшие в ней уступку, сближение с антиохийским богословствованием, а это богословствование для них казалось ничем другим, как несторианством, – заволновались, начали открыто действовать. Их основная точка зрения была крайне оригинальна. Они любили и не любили Кирилла, этого главнейшего представителя александрийского богословствования во времена споров несторианских. Они любили Кирилла, поскольку он был ревностным противником несторианства, вождем III вселен. собора, замечательным писателем, ясно и прямо изложившим свои антинесторианские воззрения; но того же Кирилла они не любили, поскольку он в последнюю эпоху своей жизни сближается с антиохийцами в унии, поскольку он был писателем, ратовавшим за унию, поскольку он был врагом врагов унии, вышедших из числа его неразумных учеников. О первой фазе его церковно – исторической деятельности они всегда решительно и прямо говорили, о второй же фазе его деятельности они упорно молчали. В одном лице Кирилл для

них было как бы два отдельных лица. Одному из этих лиц они сочувствовали, другому – ни мало. Положение неестественное. Но разве мало удивительного историк встречает в это удивительное время? Враги унии из александрийцев обыкновенно выставляли себя поборниками идей и учения Кирилла, стояли за Кирилла; но под Кириллом разумели Кирилла до 433 года. Все это было бы очень странно, если бы не было совершенно действительно. Враги унии из александрийцев и суть монофизиты. Монофизиты таким образом суть ничто другое, как враги унии из александрийцев, но переставших понимать Кирилла и извративших его христологическое учение. С ними-то имеет дело в лице известного архимандрита константинопольского Евтихия собор константинопольский. Собор этот есть первая открытая встреча защитников унии с врагами унии из александрийцев.

На другой точке зрения стояли защитники унии, насколько это выразилось на соборе константинопольском и позднее – соборе халкидонском. Они всей душой привязаны были к унии. В ней видят они истинное слово, высказанное церкви касательно учения о Богочеловеке и соединении в нем двух естеств. За унию они готовы были положить живот, и многие, действительно, положили, а пострадали немало все без исключения. Врагов унии из александрийцев они считали язвой церкви. Борьба с этими последними для них значило бороться за истину, за веру, за православие. Они почитали себя приверженцами и почитателями Кирилла, его авторитет высоко ценили. Кирилл для них был так же велик, как и для монофизитов, но в деятельности и учении Кирилла не все вызывало у них одинаковые симпатии. Деятельность Кирилла после собора III вселенского, направленную к единению с антиохийцами, они ставили выше его деятельности предыдущей, поскольку эта дотоле выражалась только в противодействии несторианству и антиохийцам. Документы унияльные, на которых красовалось имя Кирилла, были, так сказать, новым заветом врагов монофизитства. Враги монофизитов, подобно самим монофизитам, ставили себя под знамена Кирилла. Они основывали свою деятельность на

деятельности Кирилла. В этом заключается главная причина, почему церковные историки, когда говорят о монофизитах и их противниках, путаются в своих представлениях. Каким образом одни и другие основывались на Кирилле, считали себя учениками одного и того же Кирилла, – это было вопросом в науке и вопросом запутанным... Состав партии защитников унии был не одинаков. Это имело важные церковно-исторические последствия. В состав этой партии входили и приверженцы антиохийской догматики, принявшие унию, и приверженцы александрийской догматики, ставшие на стороне унии. Это придает указанной партии разнообразие, но из этого разнообразия рождалась чудная гармония. Тех и других тесно соединяло уважение к унии, но у тех и других были особенности, оттенки во взглядах, напр., на прежних писателей богословов. Первые всеми своими душевными силами тяготели к писателям, вышедшим из антиохийской школы, – александрийских писателей они ставили ниже; вторые от всей души любили писателей александрийской школы, но не столь ценили писателей школы антиохийской ⁶⁹⁶. Взявшись за одно и то же дело защиты унии, они сблизились, передали друг другу свои воззрения на писателей церковных, перестали различать между последними „наших» и „не-наших”. И это было делом великой церковно-исторической важности. Преграда между приверженцами двух школ падала. Они неодинаково смотрели на деятельность Кирилла. Униты антиохийцы, высоко ценя унию, подозрительно смотрели на первых порах на доуниальную деятельность Кирилла, на самый III вселен. собор; униты же александрийцы, не чуждаясь унии, сохраняли благодарную память и о деятельности Кирилла до нее. Сходясь в воззрениях на унию, те и другие обменялись своими симпатиями касательно Кирилла, подозрение уступило место доверию, нерасположение – любви. Водворялась полная гармония между теми и другими касательно Кирилла. Утверждаем: это великий церковно-исторический факт! Далее, униты из антиохийцев, питая уважение к деятельности II вселенского собора, значения которого не признавали александрийцы, передали это уважение и униатам из

александрийцев. Если по одним из важных церковных вопросов униты из антиохийцев стали смотреть глазами унитов из александрийцев, то по другим эти последние стали смотреть глазами первых. Защитники унии сделались защитниками православия в полном смысле слова ⁶⁹⁷. От них берет принципы последующая Церковь в науке и в спорных догматических вопросах. – Сделаем еще одно общее замечание: враги унии, монофизиты, носят на себе яркую печать александрийского направления; друзья унии, православные, носят на себе свойства умеренного антиохийского богословского направления.

Первые враждебны ко всему тому, что не есть направление александрийское; вторые, сочувствуя по преимуществу антиохийскому богословскому направлению, в то же время относятся дружественно и к тому, что не составляет проявления любимого их направления. Кругозор последних очень широк и в этом главная сила защитников унии.

Постараемся охарактеризовать главных представителей собора константинопольского, именно Евтихия, монофизита, врага унитов, патриарха константинопольского Флавиана и Евсевия Дорилейского, друзей унии, противников крайнего александрийского богословского направления.

Евтихий был монах одного константинопольского монастыря. Известно, что монахи доставили самый значительный контингент для партии монофизитской. Недаром они ранее были жаркими сторонниками Кирилла. Ревность легко могла переходить в увлечение, жар одушевления мог приводить к крайности. Это и видим у многих монахов того времени: египетских, палестинских, сирских и константинопольских. Евтихий был энергическим деятелем в пользу Кирилла и против Нестория во время III вселенского собора. „Когда Несторий противился истине, Евтихий стал за истину» ⁶⁹⁸. Кирилл, уважая Евтихия, прислал ему после III вселенского собора экземпляр деяний этого собора ⁶⁹⁹. В своих богословских воззрениях Евтихий представлял частью чистый тип александрийца, частью тип того же александрийца, но уже пошатнувшегося в православии. Евтихий подобно всем александрийцам того

времени стоял за собор Никейский и Ефесский вселонский, но ни словом не упоминает о соборе вселенском константинопольском 381 года.⁷⁰⁰ Символ веры, опять подобно тем же александрийцам, он читал по редакции собора никейского, и не хотел знать редакции II вселенского собора⁷⁰¹. Все это не представляло однако ничего предосудительного, и многие лица чистаго православия делали тоже самое. Но в других своих воззрениях он уже более или менее ясно отчуждался от православия. Евтихий не признавал сочинений Кирилла, писанных им во время и после унии: нет ни малейшего в положительном смысле указания на них в словах Евтихия, хотя ему не раз приходилось высказывать, как он смотрит на явления церковные недавнего прошлого. Ни к чему другому, как именно к униальным сочинениям Кирилла, но в смысле неблагоприятном, нужно относить темноватую мысль Евтихия, высказанную им при одном случае об отцах церкви. Он говорил: «если же встретится у них в некоторых словах, что нибудь ложное или погрешительное (διαβαλθὲν ἢ διαπλανηθὲν), этого он не отвергает и не принимает»⁷⁰². Эти слова получают свой смысл только тогда, когда мы возьмем во внимание, что крайние александрийцы, каким был и Евтихий, только часть деятельности Кирилла признавали заслуживающей почтения, а другую униальную – нет. В данных словах Евтихия высказывается не какой-либо критицизм в отношении к отеческим писаниям, а односторонность взгляда на сочинения Кирилла. Евтихий прямо заявлял⁷⁰³, что в сочинениях Кирилла нет учения о двух естествах: это, хотя с большою натяжкой, еще можно было сказать о некоторых сочинениях этого писателя, написанных до собора ефесского, например, об анафематизмах его, но отнюдь нельзя было сказать о сочинениях того же Кирилла, писанных во время и после унии, потому что в последних усиленно утверждалась мысль о двух естествах во Христе. Если же, однако, Евтихий прямо заявляет, что в писаниях Кирилла нет учения о двух естествах, то этим он несомненно давал знать, что он игнорирует униальные документы⁷⁰⁴. Положительное еретическое учение Евтихия, учение монофизитское, формулируется им так: „после

воплощения Бога Слова я поклоняюсь одному естеству, – естеству Бога воплотившегося (μίαν φύσιν προχυνεῖν Θεοῦ βαρνωθέντος) и вочеловечившегося” ⁷⁰⁵; или: „исповедую, что Господь наш состоит из двух естеств прежде соединения, а после соединения исповедую одно естество» (μετὰ ἔνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ) ⁷⁰⁶. Фразы эти не собственное изобретение еретика; они встречаются в сочинениях св. Кирилла, который в свою очередь берет их из писаний Афанасия; но они заимствуются из Кирилла вне связи с прочими воззрениями этого отца церкви, а потому у Евтихия получают еретический характер, какого они не могли иметь в своем месте. То обстоятельство, что эти фразы встречались в сочинениях Кирилла, придавало монофизитству вид истинного учения, увлекало многих, но это было не больше как *вид* действительного учения Кириллова. Касательно умственных способностей Евтихия западные писатели не высокого мнения ⁷⁰⁷. Но с этим мнением можно соглашаться только отчасти. Правда, что Евтихий не получил серьезного и систематического образования, но он был изворотлив, понятия его определены и строго формулированы; вообще он отчетливо представлял свое учение, насколько это возможно было для догмата высокотеинственного.

На иной богословской точке зрения стояли: председатель собора Константинопольского патриарх Флавиан и первый изобличитель и доносчик на Евтихия Евсевий Дорилейский. При всем сходстве в воззрениях, как мы увидим, Флавиан и Евсевий представляли, однако, по крайней мере на первых порах некоторые разности, которые тем не менее не мешали им идти к одной общей цели. Флавиан вышел из рядов антиохийских богословов. Во время споров несторианских принимал сторону Нестория, если только этого именно Флавиана Кирилл называл в одном своем послании „смутотворцом» (φυρατής) ⁷⁰⁸. Но он принял унию и тем самым порвал всякие связи с прежним еретичеством и стал почитателем Кирилла. Флавиан, как антиохиец, в отличие от Евтихия, признавал вполне авторитетными не только соборы вселенские – никейский и ефесский, но и вселенский Константинопольский собор (ταῖς

ἐχθέρους ἐν Νίχαια καὶ ἐν Κωνσταντινὺ πόλει) ⁷⁰⁹. В своих воззрениях на учение о лице Богочеловека он опирался по преимуществу ⁷¹⁰, а может быть и исключительно, на унияльные документы. Вот в каких именно словах излагает Флавиан сказанное учение: „проповедуем одного Господа нашего И. Христа, рожденного по Божеству от Бога Отца безначально прежде век, в последние же дни ради нас и ради нашего спасения родившегося по человечеству от Девы Марии, совершенного Бога и совершенного человека, по восприятию разумной души и тела, единосущного Отцу по Божеству и единосущного Матери по человечеству. Итак, исповедуя Христа в двух естествах после Его воплощения от Святой Девы и вочеловечения, мы исповедуем в одной Ипостаси и одном лице одного Христа, одного Сына, одного Господа. И не отрицаем, что одно естество Бога Слова воплощенное и вочеловечившееся, потому что из двух (естеств) один и тот же есть Господь наш Иисус Христос» ⁷¹¹. Эти слова учения Флавианова представляют весьма близкое, можно сказать, буквальное повторение того исповедания веры, которое прислано было Иоанном Антиохийским Кириллу, и которое сделалось основой унии. Исключение составляет фраза Флавианова, говорящая об одном естестве Бога воплощенного: ее нет в исповедании веры Иоанна. Но она повторяется не раз в посланиях Кирилла, писанных этим мужем после унии ⁷¹². Флавиан говорит вообще словами унияльных документов, потому что он был искренний друг унии. Стоя за унию, в Евтихии, напротив, он видел врага унии, против которого следовало бороться, как против еретика и возмутителя церкви. Флавиан ставил в упрек и вину Евтихию, что он не признавал (πεῖρῶμενος ἀνατρεῖν) одного из важных сочинений Кирилла, именно „послания к восточным епископам“, в котором он, Кирилл, авторизовал вышеупомянутое исповедание веры Иоанна Антиохийского. На это послание смотрит Флавиан, как на такое, на котором должно основываться согласие церкви (πάντες συνέθεντο) в вере ⁷¹³. Из прочих сочинений Кирилла патриарх константинопольский упоминает только послание Кирилла к Несторию, читанное на III вселенском соборе и

закрывающее не менее ясное исповедание о двух естествах во Христе, как и послание к восточным ⁷¹⁴. Патриарх был в связях с защитниками унии в других местах, например, с патриархом Антиохийским Домном, преемником Иоанна ⁷¹⁵. Свое антимонофизитское учение Флавиан излагает в словах решительных и точных. Он говорит в противоположность Евтихию: „единение двух сошедшихся во Христе естеств состоит не в том, будто эти естества слились своими свойствами вместе, во едино, но в том, что свойства естеств пребывают совершенными (*perfectae naturarum proprietates*) во взаимном общении» ⁷¹⁶. После этих объяснений характер догматики Флавиана, полагаем, становится ясен.

Что касается до Евсевия Дорилейского, то он, позволим так себе выразиться, прошел совершенно другую богословскую школу по сравнению с патриархом Флавианом, хотя и пришел к одинаковой с последним цели. Евсевий в начале своей исторической деятельности является сильным врагом Нестория ⁷¹⁷ и, следовательно, сторонником Кирилла. Он публично и не раз изобличал Нестория. Догадываются, что это именно он прервал однажды нечестивую его проповедь, что это именно он сочинил прокламацию против Нестория, распространившуюся в Константинополе и сравнивавшую его учение с учением Павла Самосатского ⁷¹⁸, следовательно, он был александриец по своим богословским взглядам. Таким он и является пред нами действительно. Подобно всем александрийцам, он признавал соборы вселенские Никейский и Ефесский ⁷¹⁹, но не признавал собора константинопольского II вселенского ⁷²⁰. Писателями авторитетными в разрешении богословских вопросов считал именно тех писателей, которых высоко ставила церковь александрийская – в широком смысле слова ⁷²¹. С первого взгляда непонятное и, по-видимому, не искреннее заявление Евсевия на соборе константинопольском что „Евтихий друг ему» ⁷²², при нашем понимании Евсевия, получает свой полный смысл. Евсевий и Евтихий с данного времени были дружески связаны одним делом – борьбой с Несторием. Но Евсевий не остался тем, чем навсегда остался Евтихий. Он принял унию, признал ее важность и значение, чего не сделал Евтихий.

Евсевий также ревностно стоял за унию, как и Флавиан. Послание Кирилла „к восточным», в котором этот отец церкви авторизовал исповедание Иоанна Антиохийского, Евсевий считает краеугольным камнем, на котором должен утверждаться каждый истинно верующий в Богочеловека Христа; он называет это послание таким, в соответствии с которым „надлежит мудрствовать всем святым церквам» ⁷²³. Евсевий был защитником и поборником унии, вышедшим из рядов почитателей Кирилла и врагов Нестория. В этом отличие его от патриарха Флавиана. Нам кажется, что вследствие этого точка зрения Евсевия в некоторых (не во всех) отношениях была шире Флавианской. Он мог понимать Кирилла целостнее, полнее, ибо для него Кирилл являлся великим как в деле унии, так и до унии. Евсевий был александриец, ревностный александриец; не в этом ли лежит причина того озлобления, с которым преследовала его партия монофизитская: монофизиты могли смотреть на него, как на прямого изменника, предателя веры, перебежчика.

Обращаемся к изучению догматической деятельности собора константинопольского 448 года. Для нас единственно важно рассмотреть вопрос: на какой догматической точке зрения стояли отцы этого собора, за что они ратовали и против чего они восставали? Совокупность всех фактов собора константинопольского показывает, что отцы оного ценили в особенности ту часть церковной деятельности Кирилла, когда он принял некоторые положения антиохийской догматики, в так называемой унии. Собор видит в Кирилле не столько борца против крайностей антиохийского богословствования, сколько примирителя александрийской и антиохийской догматики, каким он был во вторую половину своей церковно-исторической деятельности, высоко уважают в нем устроителя унии. Из всех многочисленных сочинений Кирилла собор обращает внимание на известное „послание” этого отца к „восточным», в котором излагается ход дела унии, в котором утверждается исповедание веры Иоанна Антиохийского и его приверженцев, которое исполнено сочувствия к антиохийцам, вошедшим в сношение с ним, Кириллом. Дух этого послания хорошо характеризуют

первые слова, которыми начинаются оно: „да возвеселятся небеса и радуется земля” ⁷²⁴. Словом, собор в основу своих решений по вопросу о соединении во Христе двух естеств полагает ничто другое, как важнейший из документов, касающийся унии. Послание это, кроме того, было весьма важно для собора в том отношении, что в нем сильно опровергалась монофизитская доктрина. „Да заградятся уста тем, кто проповедует или тождество, или слияние, или смешение Сына Божия с плотию” ⁷²⁵. А это именно и делал Евтихий. Сущность суда над Евтихием собор полагает собственно в том, чтобы решить вопрос: согласен ли он с указанным унияльным посланием Кирилла, согласен ли главным образом со словами „исповедания веры» Иоанна Антиохийского, находившегося в послании? Когда читалось на соборе то место послания Кириллова, где буквально приводилось слова исповедания Иоаннова о неслитном соединении естеств во Христе, Евсевий прямо объявил, что Евтихий не согласен с этим учением. Евсевий говорил: «клянусь стопами вашими, он (Евтихий) не исповедует этого и никогда не был согласен с этим, но вопреки этому и мудрствовал (τοῦτο οὐχ ὁμολογεῖ, οὐδὲ συνέθετό ποτε τοῦτοίς, ἀλλ’ ἐναντία ἐφρόνησε), и говорил всякому к нему приходящему, и учил”. Тот же Евсевий, далее, предложил на соборе, чтобы Евтихий, если он желает доказать свое православие, исповедывал свое согласие с учением, заключающимся в исповедании Иоанна ⁷²⁶. Какое значение собор придавал унии, это видно из того, что один епископ, член собора, Савва Палтский в особенности обращает внимание на ту эпоху в истории церкви, когда Кирилл и Иоанн Антиохийский пришли ко взаимному единению ⁷²⁷. Из других сочинений Кирилла собор принял в руководство для своих определений лишь одно послание его к Несторию, в котором с полной ясностью исповедывалось учение о двух естествах во Христе, которое вообще по своему изложению соответствовало духу и характеру документов, принадлежащих к унии. В этом послании, например, говорилось: „естества, истинно соединенные между собой, хотя различны, но в соединении обоих сих естеств есть один Христос и Сын. Это не так, что в

сем соединении обоих сих естеств уничтожилось различие естеств (τῶν φύσεων διαφορά). Его Божество и человечество и при неизреченном соединении пребывали» ⁷²⁸. Из обстоятельств соборного суда над Евтихием и собеседований с ним константинопольских клириков, принимавших участие в деяниях собора, снова открывается: на какой точке зрения стоял собор и исполнители его воли. А равно из тех же обстоятельств с несомненностью открывается, что подсудимый, Евтихий, стоял на другой, противоположной точке зрения. Так, уполномоченные от собора клирики константинопольские (по делу вызова Евтихия на собор) спрашивали Евтихия: „Слово (Христос) совершенный ли Бог или нет? Воплотившийся совершенный ли человек, или нет»? Вопросы примечательны, потому что они прямо заимствовались из исповедания Иоаннова, важнейшего унияльного документа. Ибо в этом исповедании говорилось: „Иисус Христос совершенный Бог и совершенный человек». Ответ Евтихия на первый вопрос был утвердительный. На последний же еретик отвечал: „да не будет того, чтобы я говорил, что Христос состоит из двух естеств» ⁷²⁹. Евтихий, значит, отрицал ту истину, которая лежала в основе исповедания Иоаннова, и значит всецело отрицал унию. Весь собор чрез патриарха Флавиана и Евсевия Дорилейского обращается к Евтихию с вопросом: признает ли он Христа единосущным нам по человечеству? Патр. Флавиан спрашивает: „исповедуешь ли ты, что Господь наш И. Христос единосущный Отцу по Божеству и единосущен нам по человечеству?» ⁷³⁰. Евсевий, со своей стороны, просил Евтихия ответить на вопрос: „признает ли он, что Христос единосущен (ὁμοούσιον) нам по плоти ⁷³¹»? Вопросы эти опять заимствуются из известного исповедания Иоанна ⁷³², ибо здесь говорилось: „Он (Христос) единосущен Отцу по Божеству и единосущен нам по человечеству». Евтихий отрицал истину о единосущии Христа с нами по человечеству. Он сказал в ответ Флавиану: „сознаюсь, что я доныне не признавал, что Он (Христос) единосущен нам». Ответ заключает прямое непризнание унии и ее церковного значения. В доказательство правоты своих воззрений по указанному сейчас вопросу, Евтихий ссылаясь на символ

никийский, очевидно злоупотребляя неполным развитием в нем учения о Богочеловеке. Он утверждал, что, так как в символе о Христе сказано только, что „Он единосущен Отцу», и ничего не сказано: единосущен или не единосущен нам по человечеству, то он и держался той истины, что Христос “единосущен Отцу по Божеству» ⁷³³. Если бы Евтихий признавал и исповедывал символ константинопольского II всел. собора, он не стал бы и не мог бы допустить себе подобной увертки ⁷³⁴. Наконец, собор с особенной настойчивостью требовал от Евтихия ответа: признает ли два естества в И. Христе (δύο φύσεις μετὰ ἐνανθρώπησιν) ⁷³⁵? Свою важность этот вопрос, по существу сходный с другими вопросами, с какими обращались к еретик у члены собора или лица, принимавшие участие в оном, получает от того, что это был вопрос, относительно которого было не мало споров и пререканий во время унии. Мы знаем уже, что прежние почитатели Кирилла восставали на него в последнее время его церковной деятельности за то, что он без всяких колебаний в течение унии высказывал учение о двух естествах во Христе, неслиянных. Указанные враги Кирилла находили в подобном учении как бы отступление его от прежних доктрин. И великий муж должен был защищать против своих неразумных друзей учение о двух естествах во Христе. Но усилия Кирилла убедить своих врагов в этой великой истине далеко не достигли своей цели. Теперь, если собор настойчиво старается убедить в той же истине Евтихия, то он действует в духе унии, под ее влиянием. Ответ Евтихия на этот новый вопрос известен: ответ его был монофизитский. Евтихий, вооружаясь против учения о двух естествах во Христе, вполне разделял заблуждения всех вообще врагов Кирилла, осуждавших его деятельность во время унии, порицавших самую унию. Еретик провозглашал не новость. В противодействие Евтихию отцы собора константинопольского с полной решительностью исповедуют учение, утвердившееся в церкви со времени унии, о двух естествах, неслиянных, в Богочеловеке. Патриарх Флавиан говорил на соборе: „мы всегда мудрствовали и мудствуем, что И. Христос есть совершенный Бог и совершенный человек, единосущный Отцу по Божеству и единосущный Матери по

человечеству и состоит из двух естеств в одной Ипостаси» ⁷³⁶. Член собора, Василий Селевкийский говорил на том же соборе: „поклоняемся единому Господу И.Христу, в двух естествах познаваемому. Ибо одно естество Он имел в Себе Самом прежде веков, а другое, как родившийся от Матери ради нас, получил от Нея и соединил с Собою ипостасно» ⁷³⁷.

Конец собора известен: он осудил еретика Евтихия ⁷³⁸.

Как принят был собор константинопольский и его деяния в тогдашней церкви? Не одинаково. Во всех местах, где господствовали александрийские идеи или их влияние, там представители церкви не приняли собора Константинопольского. Не признала собор этот, авторитетным в его решениях церковь александрийская или египетская. Об этом мы узнаем из актов собора разбойничьего 449 года, на котором больше всего было александрийцев и на котором, во всяком случае, александрийцы были вожаками ⁷³⁹. В актах этого собора читаем, что секретарь собора (пресвитер Иоанн), по поводу читанных здесь деяний собора константинопольского 448 года говорит: „из прочитанного мы видим, что сказавшие это (дело идет о вышеприведенных словах Флавиана и Василия Селевкийского) изложили иную веру (πῖστὶν ἑτέραν), отличную от той, которая изложена в Никее и утверждена здесь (на III всел. соборе) прежде». Один из членов собора разбойничьего, соглашаясь с этим мнением, от лица собора сказал: „если вера имеет начало в этих памятных записях, то анафема тем, которые дали (такое) начало» ⁷⁴⁰. Да и вообще собор отрицал деяния собора константинопольского. Церковь римская в лице папы Льва относилась также не совсем одобрительно к собору константинопольскому. Папа незадолго до этого собора благосклонно пишет Евтихию, который уведомлял его о появлении снова несториан на востоке, желает ему (Евтихию) успеха в борьбе с врагами, называет его „возлюбленным сыном», просит ему от Бога здоровья ⁷⁴¹. Папа в этом случае, очевидно, действует по традиции. Церковь римская издавна, со времени I вселенского собора, шла рука об руку с церковью александрийскою в спорных вопросах догматики. Папа и теперь протягивает руку Евтихию, действовавшему от лица церкви

александрійської. І після собора константинопольського папа Лев некоторое время продолжает подозрительно смотреть на деятельность Флавиана, насколько она выразилась в определениях собора константинопольского ⁷⁴². Папа напоминает Флавиану, что „суды над священниками должны быть здравы» ⁷⁴³, и не тотчас берет сторону патриарха константинопольского. Лев в особенности недоволен тем, что собор не принял от Евтихия апелляции, с которою будто бы на самом суде соборном он обращался к римскому епископу ⁷⁴⁴. Долго ли оставался папа в заблуждении касательно Флавиана и Евтихия, об этом скажем в своем месте. Церковь иерусалимская также не приняла определений собора константинопольского, как это показал пример патриарха иерусалимского Ювеналия на соборе разбойничьем. Ювеналий вполне разделял воззрения партии александрийской на упомянутом соборе.

Кто же принял собор константинопольский? Его приняла церковь константинопольская: Флавиан действовал в духе своей церкви. Затем он взял на себя попечение распространить акты собора константинопольского в Малой Азии и Сирии, и успех увенчал его труды. Это сделал он по совету Саввы епископа Палтского, бывшего сочлена собора константинопольского ⁷⁴⁵. Патриарх антиохийский Домн ⁷⁴⁶, а за ним и другие епископы Азии подписались под определениями собора константинопольского, стали за одно с Флавианом. Блаженный Феодорит ⁷⁴⁷ радостно приветствовал деятельность собора константинопольского, как победу истины, одержанную по благоволению Божию над нечестием. Вообще собор константинопольский с восторгом приняли униты и члены церквей, сочувствовавших унии. И еще: где имело кредит направление антиохийское, там и собор этот встречен был дружным и единодушным участием.

VIII. Противодействие и торжество врагов унии над ее приверженцами на соборе разбойничьем 449 хода.

– Диоскор – главный вождь врагов унии. – Характеристика собора разбойничьего, обскурантизм. – Исключительное тяготение к символу никейскому и отрицательное отношение к символу константинопольскому. – Лжетолкование унии. – монофизитство. – Победа врагов унии над защитниками ее в Ефесе (449 г.). – Флавиан, Домн, Феодорит, Ива и др. страдальцы за привязанность к унии

Отступник, зверь, поистине самый упорный и боговраждебный, еще не успокоился, еще не расстался с поселившеюся в нем злобой; постоянно раздражаясь ненавистью к св. церквам, он в дерзости своей обращает против догматов истины необузданные языки людей нечестивых и невежественных.

Св. Кирилл.

Паступил 449 год христианской эры. Церковь переживает величайший кризис. Враги унии, крайние александрийцы, противники, ожесточенные противники всего, что носило хотя малейшую печать антиохийского богословского направления, торжествуют. Но, слава Богу, не надолго! Мы говорим о соборе разбойничьем и его деяниях, или правильнее – злодеяниях.

Это было удивительное время в истории церкви; события сменяют одно другое с невероятной быстротою. Явления следуют одно за другим, как при чтении книги. Церковь сильно волновалась. Давно ли состоялась уния между александрийцами и антиохийцами, давно ли жил Кирилл, этот истый александриец, приветствовавший унию *радощами* своими? Но вот уже наступили новые времена. Великое явление – разумеет унию, – считается позором церкви, друзья унии объявляются врагами церкви, православия: противники унии провозглашают себя истинными носителями истинной веры! Монофизитство также высоко поднимает свое знамя, как арианство во времена Констанция. Видя все это, можно

воскликнуть с Василием Великим, пораженным в свое время бурями арианизма: „вера и церковь гибнуть!”. Но промысл Божий не дремлет, – так утешал св. Лев скорбящую церковь рассматриваемого времени, и, действительно, туча оказалась мимолетной.

Душою, вождем, неутомимым деятелем монофизитства, как известно, был Диоскор, патриарх александрийский. Кто такое был Диоскор, чего он хотел, куда он стремился, чем обуславливались его симпатии к одним лицам, антипатии к другим? Вопрос крайне интересный. Самую характеристическою чертою в Диоскоре, по нашему глубокому убеждению, была ненависть к Кириллу, перемешанная с уважением к этому великому мужу, или, лучше сказать, сдерживаемая общим почетом к нему. Невозможно было порицать Кирилла открыто. Это значило дискредитировать себя в глазах всей церкви. Нужно было прикрыть свою ненависть к Кириллу маскою, самую искусной маскою любви и почтения к имени и деятельности своего предшественника. Так и делает Диоскор. Так поступают и другие его приверженцы. Дело неестественное и, как всякая ложь, не могло иметь успеха! На лжи можно продержаться только короткое время... Но переходим к характеристике Диоскора. История ничего не знает ни о воспитании, ни об образовании Диоскора: он является пред нами в истории внезапно, вполне очерченной личностью, типом человека до последнего нерва пропитанного враждою к истине, ревностью к заблуждению, и навсегда остается он верен самому себе. Справедливо Диоскор говорил о своей пламенной ревности к вере: „я прилагаю попечения о вере православной и апостольской. Я направляю ум свой к чисто божественному, не смотрю на личность, не забочусь ни о чем, как только о своей душе и о правой вере» ⁷⁴⁸. Действительно, таков характер Диоскора, но его ревность приняла не то направление, какое должно. Он погубил и свою веру, и свои духовные силы. Его ревность устремилась на скрытую, затаенную борьбу со св. Кириллом; он хотел вернуть церковь к тому положению, в каком она была до заключения III всел. собора. Желание невозможное. Сделанного однажды вернуть невозможно.

Диоскор хотел заставить церковь забыть о том, что совершенно Кириллом в последние годы его жизни. Его антипатия к Кириллу была сильна. Гефеле замечает ⁷⁴⁹, что Диоскор питал „ненависть к памяти Кирилла». Но откуда происходила эта ненависть – Гефеле не знает, не знают причины ей и другие историки. Диоскор ненавидел Кирилла, потому что он был деятельным лицом в унии. К сожалению, для подтверждения нашей мысли мы располагаем очень скудными данными. Это потому, что вообще о Диоскоре мы почти ничего не знаем. Важнейшим документом, на основании которого можно доходить до истинной причины указанного явления, служат жалобы, с которыми различные александрийцы обращались против Диоскора на соборе халкедонском. В одной жалобе говорится: Диоскор „ненавидел Кирилла за его правую веру» (ἀπεχθανόμενῳ πρὸς τὴν ὀρθὴν ἐχέινου πίστιν) ⁷⁵⁰; в другой повторяется то же самое: Диоскор „питал ненависть к правой вере Кирилла» ⁷⁵¹. Других подробностей по этому важному пункту в указанном документе, к сожалению, не находим. Чем бы, в самом деле, мог быть недоволен Диоскор в религиозной деятельности своего предшественника? Сочинениями Кирилла, писанными до собора III вселенского, он был очень доволен, напр., его анафематствами против Нестория ⁷⁵²; собором III вселенским – тоже, ибо этот собор нелицемерно прославляется на соборе Диоскоровом или разбойничьем. Но был ли доволен Диоскор унией, принятой Кириллом? Нет. Но в одном известном документе ⁷⁵³, касающемся собора разбойничьяго и вышедшем от партии Диоскора, не упоминается, как об авторитетных сочинениях, о важнейших сочинениях Кирилла, писанных с целью устроения унии. Диоскор решительно игнорировал эту часть деятельности Кирилла. Только за это, и единственно только за это мог ненавидеть Диоскор своего великого предшественника. Эту истину на соборе разбойничьем прикровенно высказывает Диоскор устами Евстафия Беритского ⁷⁵⁴. Ненавидеть Кирилла больше было не за что Диоскору. Ненависть Диоскора к Кириллу вследствие указанной причины выразилась тотчас же по смерти Кирилла и обрушилась на его друзей и родственников. Нужно думать, что в Александрии было

очень мало защитников унии: Кирилл был почти одинок. Полагаем, что лица, на которых обрушилась ненависть Диоскора к Кириллу, были лицами соприкосновенными в отношении к делу унии. Быть может, это были немногие лица, которые сочувствовали унии и на которых возлагались Кириллом поручения во время хода униальных переговоров ⁷⁵⁵. Другие черты религиозного образа Диоскора заключаются в следующем: человек истинно православный, так он полагал, должен держаться вдали от углубленных исследований вопросов религиозных, чтобы избегать и тени подозрений касательно допущения каких-либо новизн в области веры. Отсюда, когда однажды ему поставлено было на вид, что религиозные вопросы исследовать можно и должно, он решительно отвращается подобной мысли ⁷⁵⁶. Далее, свв. и вселенскими соборами он признавал только два собора – никейский и ефесский, бывший при Кирилле. Собору же константинопольскому 381 года он не усваивал церковного значения ⁷⁵⁷. Наконец, его догматические воззрения были чистым монофизитством: они ничем не отличаются от воззрений Евтихия, как это обнаружил собор разбойничий. Диоскор был в связях с монофизитами всех стран еще до собора константинопольского. Под его руководством действовали Евтихий и монофизиты других стран ⁷⁵⁸. К епископам же востока, антиохийцам, он относился с крайним подозрением, считая их прямо несторианами ⁷⁵⁹.

Мы приблизились к изображению догматической деятельности собора разбойничьего 449 года. Каких руководительных начал держался он? Собор разбойничий, выразимся так, есть пародия на III всел. собор. Со стороны принципов он повторяет собой этот последний собор. Но результатом собора было не добро, а зло. Известно, что и диавол принимает на себя образ ангела света. Чего желал и к чему стремился III всел. собор, теми же желаниями и стремлениями исполнен был и собор разбойничий. Прежде всего, собор провозглашает твердость и неприкосновенность символа никейского. Диоскор говорил на соборе: „так как Бог внимает нашим совещаниям, то и вы сами постарайтесь

сделать их твердыми и угодными Богу. Если кто вопреки деяниям или учению отцев собравшихся в Никее и здесь собравшихся (III всех, собор.) будет изыскивать, или переисследовать, или пересматривать (ἢ ζητεῖ, ἢ πολυπραγμονεῖ, ἢ ἀναβχευάζει), да будет анафема. Итак, если Дух Св. присутствовал с отцами, как и действительно Он присутствовал и определил то, что ими определено, то пересматривающий это упраздняет благодать Духа» ⁷⁶⁰. С целью решительного утверждения именно символа никейского, на соборе перечитано было известное деяние III всел. собора о Харисии, на котором утверждена неизменность и подтвержден авторитет этого символа. Вот что говорит Диоскор, когда прочитано было сказанное деяние на соборе: „думаю, что всем нравится изложение св. отцев, собиравшихся некогда в Никее, которое утвердил и св. собор, собранный здесь (в Ефесе) прежде и определил содержать его одно (μόνα), как достаточное. А мы знаем, что определено так: если кто вопреки этому будет говорить или мудрствовать, или вводить новое, или исследовать, тот подвергается осуждению». „Что выдумаете»? обращается Диоскор к собору. Собор высказался с решительностью в пользу мнения Диоскора ⁷⁶¹. С другой стороны собор вселенский константинопольский и его символ не находили на соборе Диоскоровом ни признания, ни авторитета. Члены последнего собора умышленно игнорируют его. Мы полагаем даже, что исключительное признание символа никейского было на соборе разбойничьем скрытым протестом против символа константинопольского, как новшества, как извращения веры никейской. Что собор Диоскоров не хотел ничего знать о символе константинопольском и соборе, на котором составлен оный, это ясно видно из деяний рассматриваемого собора. Диоскор заявлял на соборе: „для удовлетворения всех, для укрепления веры и для ниспровержения возникших вопросов твердо держусь определений отцев бывших в Никее и Ефесе». „Хотя говорят два собора, но они содержать одну веру», присовокупляет патриарх ⁷⁶². Не ясно ли, что Диоскор определения константинопольского собора и самый этот собор исключает от

из числа тех определений и соборов, которым он следовал? Ту же мысль провозглашает на соборе пресвитер антиохийский Пелагий, клевет монофизитствующих. В своем кляузном прошении, он говорил на соборе: „признаю божественными, блаженными и вселенскими соборами: собор, по благоволению Христа, собиравшийся в Никее, и затем собравшийся здесь (в Ефесе) дважды” (т. е. III вселенский и разбойничий); и, в частности, о соборе разбойничьем говорил: „это *третий* вселенский собор, собравшийся в конце веков” ⁷⁶³. О соборе константинопольском вселенском, как видим, нет ни малейшего упоминания. В том же роде были заявления на этом соборе и известного Евтихия ⁷⁶⁴. Собором подобные воззрения приняты были с полным удовольствием. Собор возглашал: „это спасает вселенную, это утвердит веру. Отцы поставили все без опущения” ⁷⁶⁵. Кроме символа никейского собор не хотел знать никаких других символов. Это общая александрийская точка зрения: в Александрии символ константинопольский и в это время, время разбойничьего собора, не находил себе сочувствия и приема.

Замечательно, что мысль о неизменяемости и неприкосновенности символа никейского и исключительном его хранении в церкви приводила собор к странному воззрению, что ни теперь, ни после не должно быть составляемо в церкви никаких новых вероопределений, ни разъяснений, ни толкований веры. Не грозило ли это полным уничтожением богословской науки? Диоскор развивает пред собором мысль, что для веры достаточно тех разъяснений какие уже сделаны, что церковь не имеет права излагать веру в новых вероопределениях, что не следует делать никаких изысканий в области религии, что все это грозит опасностью для веры ⁷⁶⁶; а собор с восторгом вслушивается в эти слова Диоскора и принимает их с неописанным одобрением. Собор восклицал: Диоскор есть великий страж веры! Это слова св. Духа! Ты страж правил, чрез тебя имеют жизнь отцы, ты страж веры.” ⁷⁶⁷ „Если кто изменит (веру), да будет анафема. Если кто переделает, да будет анафема. Проклят кто прибавляет, проклят тот, кто убавляет, проклят тот, кто обновляет” ⁷⁶⁸. Собор, очевидно,

стоял на точке зрения того консерватизма, от которого нельзя было ожидать добра. В речах собора слышится неумолимый приговор над естественными стремлениями человека изучать веру, толковать писание, разъяснять догматы. Собор – враг богословской науки. После подобных определений собора ведь нельзя было сказать ни одной свежей мысли в богословской науке, чтоб не подвергнуться проклятию, анафеме. Такое воззрение собора разбойничьего нужно считать плодом неразумного уважения к памяти св. Афанасия. Мы знаем, что Афанасий в свое время и при известных условиях ратовал за неприкосновенность символа никейского. Это была великая заслуга Афанасия для мира христианского. Но его неразумные почитатели, не понимая духа и потребностей веры и церкви, довели до абсурда его истинные и высокие стремления. Они забывали, что прошло уже сто лет после того, как высказывал Афанасий свои идеи, что в церкви явились новые потребности, новые нужды, которые требовали справедливого удовлетворения. Монофизиты жили не настоящим, а прошедшим. Они подобны были тем „старухам» ⁷⁶⁹, которые любят поучать новое поколение, указывая золотой век в далеком прошлом, но отрицают значение новых идей, новых явлений. Что было бы с церковью, с наукой, с разумом человеческим, если бы узкие отсталые воззрения собора разбойничьего восторжествовали? Мрак и запустение водворились бы в церковной сфере. Афанасий учил, что должна быть тверда вера никейская; а монофизиты выводили отсюда заключение, что все богословское развитие церкви должно ограничиться исповеданием одного символа никейского, что раскрывать истины веры значит отрицать истинную веру и пр. Александрийское богословствование стало вырождаться, наступали последние дни его...

Чрезвычайно важный для нас вопрос: как смотрел собор на известную унию? Он отверг ее. В этом сомнения быть не может. Из всех униальных документов собор признал выражающими истинное учение лишь те послания Кирилла, в которых отцы собора разбойничьего могли находить, хотя неправильно и с величайшими натяжками, свои монофизитские идеи и которые

им писаны были для успокоения лиц из числа приверженцев александрийской догматики, не признавших унии. Свое полное нерасположение к унии собор высказал устами Евстафия еп. беритского, важного деятеля собора разбойничьего. Слова Евстафия имеют для нас особенный интерес, а потому мы выпишем их в точности, в полном виде. Евстафий сказал: „необходимо объяснить вам, что, хотя в ближайшем отце нашем Кирилле присутствовал Бог, однако нечто из написанного им (разумеются анафематства его против Нестория) еще при жизни его было подвергаемо сомнению теми, которые не понимают правильно того, что сказано украшенно, пока он своим разумнейшим языком не сделал этого ясным для желающих извращать его писания, и убедил всех следовать его благочестивому мудрствованию (не правда: анафематства и впоследствии отвергались антиохийцами). Но когда некоторые (речь идет об александрийцах, не принявших унии) готовы были из прочитанных теперь посланий блаженнейшего мужа (Евстафий говорит о замечательном унияльном документе, именно послании Кирилла, которое начинается известными словами: „да возвеселятся небеса») сделать предмет сомнения (т. е. когда некоторые приверженцы Кирилла начали отвергать унию), то он опять возымел нужду, а более желание (как тонко замечено!) объясниться. Все свое время он посвятил тому благочестивому труду, чтобы объяснить самого себя, показать свое намерение, и чрез свои послания к бывшим епископам Акакию мелитинскому, Валериану иконийскому и Сукценсу диокесарийскому в Исаврии (сейчас мы увидим, почему Евстафий этим именно посланиям отдает предпочтение пред другими) выяснить всем, как нужно понимать недавно прочитанные послания и догмат о пришествии нашего Спасателя. Ибо в посланиях к этим мужам между прочим прибавлено и следующее: „должно признавать не два естества, но одно воплотившееся естество Бога Слова; и эти слова свои он, Кирилл, подтвердил свидетельством Афанасия” ⁷⁷⁰. Главное намерение речи Евстафия состоит в том, чтобы защитить честь Кирилла, как понимали ее монофизиты. Кирилл был защитником и покровителем унии: на этом утверждались в

своих действиях друзья унии. Поэтому монофизитам, которые смотрели неприязненно на унию, необходимо было перетолковать, в своих интересах, в свою пользу унияльную пору деятельности Кирилла, – представить, как будто унии в сущности и не было, как будто это было каким-то мимолетным явлением, которое не оставило следов в деятельности Кирилла. Это и делает Евстафий, нужно признать, с замечательной ловкостью. Он сначала заявляет, что вообще нередко случалось, что сочинения Кирилла перетолковывались, как это случилось, по Евстафию, с анафематизмами Кирилла. К таким же сочинениям Кирилла, которые будто бы просто неправильно понимались, хитро Евстафий причисляет и его знаменитое послание к восточным: „Да возвеселятся небеса». Евстафий не отрицает, что это сочинение действительно принадлежит Кириллу, чего сделать он и не мог; но, по нему, Евстафию, Кирилл как будто бы и сам отказался от этого послания, когда написал несколько других, неодинаковых с первым по своему содержанию, ибо в них, заявляет с торжеством Евстафий, прямо исповедовалось, что „одно воплотившееся естество Бога Слова». Вот истинный, смысл слов Евстафия. Евстафий, как и все монофизиты, соглашались и не соглашались с Кириллом. Но напрасны усилия Евстафия исказить истинный образ деятельности Кирилла во время унии. Кирилл, действительно, нелицемерно вступил в братские сношения с антиохийцами, никогда не отказывался и не раскаивался в устройении дела унии, ревностно заботился, чтобы она утвердилась в кружках антиохийских. Лжет Евстафий, что будто Кирилл в послании к Акакию и прочим высказал отступление от унии и исповедал монофизитство. Действительно, в этих последних встречается вышеприведенная фраза об „одном естестве»; но она употреблена Кириллом по причинам, которые нами уже достаточно разъяснены в своем месте ⁷⁷¹; а главное – указанные послания имели целью доказать неразумие тех, кои отвергали учение о двух естествах во Христе. Это истинная цель посланий; однако же об этом Евстафий молчит и молчит. Итак, после наших разъяснений, оппозиционный характер

собора разбойничьего в отношении к унии, полагаем, становится несомнителен.

В частности, в вопросе об образе соединения во Христе двух естеств Божеского и человеческого собор держался открыто монофизитства. Стоит заметить, что собор однако ничуть не разъясняет, подобно тому, как ранее и Евтихий, на чем, на каких основаниях и доказательствах опирается монофизитская доктрина. Он молчит об этом. Не боялся ли он, чтобы подобными разъяснениями не допустить себе „обновить веру»? Монофизитство на соборе не раскрывается, а просто провозглашается как готовая доктрина. Так, когда на соборе разбойничьем читаны были деяния собора константинопольского 448 года, в которых об Евтихии записано было: „Евтихий сказал: исповедую, что Господь наш состоит из двух естеств прежде соединения, а после соединения исповедую одно естество», Диоскор объявил: „и мы все согласны с этим». Собор подтвердил слова своего главы; „согласны», сказали члены собора ⁷⁷². При другом случае на том же соборе, Диоскор сказал: „можем ли мы допустить выражение, в котором говорится о двух естествах после воплощения»? На это собор объявил: „анафема тому, кто употребляет подобное выражение; если кто говорит – два, анафема” ⁷⁷³. Монофизитство собора – факт ясный.

Определив догматическую задачу собора, его основной характер, его направление, обращаемся к раскрытию и подробному обследованию вопроса: как отнесся собор к своим противникам, приверженцам антиохийской догматики, друзьям унии? Собор ефесский 449 года ⁷⁷⁴ ознаменовал себя великим крушением для всей партии антиохийской, для всех поборников унии. Друзья антиохийской догматики не нашли себе пощады со стороны Собора. Собор поистине разбойничал! Прежде всего, собор подверг анефеме и лишил сана благороднейшего мужа, второго Златоуста по духу, патриарха константинопольского Флавиана, председателя известного собора 449 года, а с Флавианом и Евсевия. С Флавианом и Евсевием Дорилейским мы уже знакомы. Собор не мог простить им того обстоятельства, что они любили Кирилла, кроме прочего и за унию, что они

ненавидели ересь Евтихия. К сожалению, мы почти ничего не знаем о том, как проходил суд над упомянутыми, лицами. (Деяния халкидонского собора сообщают самые скудные сведения об этом, а вновь открытый сирский текст и вовсе не включает никаких известий по вопросу). Известно только, что в вину Флавиану и Евсевию ставили то, что они исказили веру никейскую ⁷⁷⁵. Но что под этим разумелось, собор или, лучше сказать, наши документы не определяют. Осуждая эти лица, собор в связи с этим оправдывает Евтихия ⁷⁷⁶, и анефематствует собор константинопольский 448 года ⁷⁷⁷. Истинной причиной осуждения Флавиана и Евсевия, мы уверены, была их приверженность к церковной унии ⁷⁷⁸.

Другими важнейшими жертвами собора разбойничьего были: патриарх Антиохийский Домн, бл. Феодорит Кирский, Ива епископ Едесский. Последние двое осуждены заочно: их не было на соборе. За что осуждены все они? По деяниям собора разбойничьего, каждый из них обвиняется в различных тяжких винах; но верить этим обвинениям мы не имеем никаких оснований ⁷⁷⁹. Действительной причиной их осуждения было то, что они совсем расходились с Диоскором в догматических воззрениях: они стояли за унию, которую ненавидел Диоскор. Поражая этих лиц, собор разбойничий поражал в сердце саму унию. Для суждения об этом предмете в особенности богатые материалы предлагают недавно открытые акты сирские собора разбойничьего ⁷⁸⁰. Без них мы не могли бы говорить о деле с такою решительностью, с какою можем делать это теперь. – Начнем с Домна. Домн был племянник Иоанна антиохийского, вождя унитов ⁷⁸¹. Родство по крови вело к родству в религиозных воззрениях и интересах. В сохранившейся до нас, благодаря сирскому тексту, переписке Домна с Диоскором и Флавианом, которая началась еще ранее собора константинопольского 448 года, мы вполне можем видеть религиозный образ Домна. Домн был таким же защитником унии, как и его современник Флавиан. В своих письмах к Диоскору Домн говорит, что основаниями для его догматических воззрений служит ни что другое, как документы унияльные. Он говорит, что утверждает свою веру на тех определениях, какие

во времена Кирилла из Антиохии были посланы в Александрию, на тех посланиях, какие Кирилл писал Иоанну Антиохийскому, на сочинении Афанасия к Эпиктету ⁷⁸², за которое так ревностно держались униты. Этого мало. Домн выразительно писал Диоскору: “дозволь нам, прошу тебя, оставаться при тех сочинениях, которые касаются унии (Frieden-compromiss), при послании Кирилла (без сомнения том, которое начинается словами: „да возвеселятся»), и при послании Афанасия к Эпиктету. Ибо все они упоминаются в актах унии ⁷⁸³. Диоскор же, напротив, предписывал Домну принять анефематства Кирилловы против Нестория ⁷⁸⁴, чего, однако, Домн сделать не решался. Впрочем, он не отказывался признавать авторитет III вс. собора ⁷⁸⁵. Домн, в отличие от Диоскора и его партии, признавал авторитет II вс. собора. Отцов этого собора он называет „святыми» и „блаженнейшими»; считает их действовавшими согласно с собором никейским ⁷⁸⁶. С главным защитником унии, с патриархом Флавианом, он находился в дружеской переписке и вызывает его стать с ним, Домном, за одно ⁷⁸⁷ и бороться против Диоскора, восстать на защиту „веры» ⁷⁸⁸. Главная причина раздора между Диоскором и Домном состояла в следующем: Диоскор требовал, чтобы Домн принял сочинения Кирилла, написанные им до унии (анефематизмы); напротив, Домн отвергал эти сочинения и держался унияльных документов ⁷⁸⁹, которых, в свою очередь, знать не хотел патриарх александрийский. Именно это разногласие и было истинной причиной осуждения Домна на соборе диоскоровом ⁷⁹⁰. Весьма замечательно, что в посланиях к Диоскору Домн в числе авторитетных писателей рядом с александрийскими писателями выставляет и антиохийских церковных деятелей: Иоанна Златоуста, епископов антиохийских Мелетия, Евстафия, Флавиана ⁷⁹¹. Александрийцы подозрительно смотрели на великих деятелей антиохийского направления. Со стороны Домна было большею смелостью указывать на них, как на авторитеты церковные. Можно находить в этом даже укоризну, брошенную Домном в лице александрийцев, которые высоко ценили только писателей своей школы. Уравнивая авторитет антиохийских и александрийских великих писателей и великих

учителей, Домн тем самым показал особую широту воззрений, которая вообще характеризовала теперешних антиохийцев. Они не разделяли авторитетных деятелей на „наших” и „не наших», отдавали должное заслугам всех великих деятелей и тем содействовали сближению церквей, которые издавна во многом не сходились одна с другой. Вместе с любовью к унии, к Кириллу, антиохийцы, в роде Домна, незаметно всасывали в себя уважение ко всем великим авторитетам александрийским. Не так поступали александрийцы в отношении к антиохийцам: кажется, они никого из антиохийских деятелей не удостоивали ни малейшего внимания. Монофизитствующих патриарх Антиохийский почитал опасными врагами церкви. Итак, Домн представлял собой по богословским воззрениям прямую противоположность Диоскору, а потому, естественно, что собор разбойничий низвергнул этого патриарха.

Феодорита постигла та же участь на соборе, хотя он и не присутствовал на нем, так как ему положительно запрещено было являться на соборе ⁷⁹². С богословской деятельностью Феодорита мы уже отчасти ⁷⁹³ знакомы: он был преданный ученик антиохийской школы. Когда случилась уния, Феодорит присоединился к ней и впоследствии сделался душою всех защитников этого церковного явления. Когда начались смуты монофизитские, Феодорит прямо выставлял себя поборником унии. Что он был православен, в этом порукою для него служило то, что его проповеди одобряли Иоанн и Домн ⁷⁹⁴ антиохийские, известные униты. При другом случае, в доказательство своего православия, Феодорит ссылается на то, что он согласен с теми документами, на которых уверждалась уния восточных с Кириллом ⁷⁹⁵. Когда собрался собор разбойничий, от которого он заранее не ожидал ничего доброго, Феодорит внушал Домну, чтобы этот, отправляясь на собор, прежде всего взял с собою все документы, касающиеся унии (ὡς ὁ χρῆ τοὺς ἀπίοντας εἰς τὴν βύνοδον τὰ ἐν τῷ χαίρῳ τῆς συμβάσεως γραφέντα προβενεῦχεῖν). Значит, в этих документах Феодорит полагал сущность того дела, которому грозила опасность и которое высоко ценил он. Признавая важность унии, он, подобно Домну, однако, отказывался соглашаться с

анефематизмами Кирилла, признания которых Диоскор с настойчивостью требовал от антиохийцев. Он называл это сочинение Кирилла „ядом» (ἰὺν) и боялся, как бы Диоскор на своем соборе не принудил церковь к принятию этих анефематизмов ⁷⁹⁶. Феодорит, подобно тому же Домну, уважал авторитет II вселенского собора ⁷⁹⁷. К крайнему неудовольствию Диоскора, еп. Кирский был ревностным врагом монофизитства. Как кажется, еще до собора константинопольского 448 года он посвятил разбору учения монофизитов особое сочинение, которое выдано было под ироническим названием „Еранист» ⁷⁹⁸. По всему этому Диоскор не мог жаловать Феодорита и собор разбойничий осудил его ⁷⁹⁹. Феодорит был унит, унит умный, мужественный, ревностный – этого одного было более чем достаточно для собора, чтобы втоптать в грязь славное имя Феодорита ⁸⁰⁰.

Третьим из более замечательных лиц, осужденных собором разбойничьим, был Ива, еп. Едесский. Ива находился в дружеских связях с Домном и Феодоритом. Домн заступался за него, когда на него делали нападки монофизитствующие ⁸⁰¹. Феодорит в духе приятельном переписывался с Ивой ⁸⁰². Богословская точка зрения Ивы вполне совпадала с точкою зрения Домна и Феодорита. Ива был унит. До унии он был ревностным поборником несторианства и врагом Кирилла, но после устроения унии он примирился с александрийцами ⁸⁰³. Ива при всех важнейших случаях своей жизни прямо объявлял, что он признавал православие в форме унии. На соборе тирском (448 г.) он говорил, что он „исповедует и верует так, как изложено в грамоте соглашения, состоявшегося между Иоанном и Кириллом» (ὥς ὅτι τὰ ὑράματα περιέχει τὰ τῆς συνβάσεως) ⁸⁰⁴. На соборе беритском (448 г.) тот же Ива заявлял: „до тех пор, пока Кирилл не столкнулся с Иоанном и не принял от него письменного исповедания веры, все мы (антиохийцы) почитали его еретиком, а после того, как церковь соединилась (μετὰ ἔνωσιν τῶν ἐκκλησιῶν) и Кирилл был принят, мы были в общении с ним и он с нами» ⁸⁰⁵. Как corpus delicti, самую компрометирующую вещь в жизни Ивы, монофизиты выставляли известное послание Ивы к Марию Персу ⁸⁰⁶. В этом

послании монофизиты находили несторианство, но, в сущности, в нем было прославление унии, которая полагала конец спорам в церкви. Здесь описывается в кратких чертах устройство унии и говорится об этом явлении с видимым сочувствием. Ива писал: „когда они (Кирилл и Иоанн) вошли в общение (уния) друг с другом, то распря прекратилась; в церкви водворился мир; в ней нет уже раскола, но мир, как было прежде” ⁸⁰⁷. Между тем на это-то послание указывал собор разбойничий, как на такое, за которое нужно подвергать автора всяческому проклятию. Нет сомнения, Ива был унит и в этом главная причина ненависти к нему Диоскора и его собора. Другие черты религиозного образа Ивы составляет следующее: он был враг монофизитов ⁸⁰⁸, отвергал анефематизмы Кирилла ⁸⁰⁹, но за то принимал третий вселенский собор ⁸¹⁰. Иву диоскоров собор низвергнул ⁸¹¹. Такой приговор об Иве встречен был собором неистовыми криками, в которых высказывалась вся злоба и ярость александрийцев на этого унита. „Сжечь Иву среди города! И диавол не говорил так! Не говорили так и фарисеи! Это речи сатаны! Сжечь Иву среди Антиохии в пример другим. Диавол благочестивее Ивы!» ⁸¹².

Перечислим остальных епископов, подвергнувшихся суду собора разбойничьего. Прежде всего упомянем Иринея, епископа Тирского. Иринея издавна был в дружбе с партией антиохийскою. Еще во времена Нестория он вместе с этим еретиком, будучи важным государственным сановником, прибыл на собор в Ефес и был споспешником в делах Иоанна антиохийского ⁸¹³. Впоследствии он сделался епископом Тира. Он был поставлен в сан епископа Домном Антиохийским и был в связях с Феодоритом. Без сомнения, все эти обстоятельства в совокупности и послужили во вред Иринею, осужденному собором Диоскора ⁸¹⁴. Собор осудил не только самого Иринея, но лиц им возведенных в епископское достоинство. Таким был Акилин епископ Вивловский. Единственной причиной его осуждения от собора разбойничьего было то, что он посвящен рукою Иринея ⁸¹⁵. Собор, очевидно, имел в виду искоронить всю партию, приютившуюся под знаменем антиохийского богословствования. Двое других епископов: Давиил Харранский или Каррский и Софроний еп. Тельский или Костантийский

подверглись суду собора главнейше кажется потому, что они были родня Иве и, вероятно, действовал заодно с ним. Даниил был родным племянником Ивы ⁸¹⁶, а Софроний был двоюродным братом того же епископа ⁸¹⁷. – Таковы были жертвы собора разбойничьего! Александрийцы теперь вымещали на антиохийцах свой гнев. Собор охотно выслушивал приговоры вожаков его и покрывал радостными криками провозглашение отлучения на антиохийцев. Собор восклицал о Диоскоре: „через тебя говорит Бог! Дух Св. через тебя говорит! Вырви корни, правоверный! Пусть не останется ни одного несторианина! Исторгни самые корни» ⁸¹⁸, и Диоскор исторгал, слепо принимая пшеницу за плевелы...

Собор разбойничий сделал свое дело. Он пронесся как буря по ниве церковной. Истинные носители чистого православия, униты, были унижены, посрамлены, ниспровергнуты. Собор разбойничий признан вселенским. Скорбь, смущение водворились в церкви. Едва ли мы можем представить себе, каким ужасом наполнились сердца истинных вождей православия. Проходят два года, целых два года томительных, страшных. Казалось, вера и церковь стоят на краю гибели! Но вот миновался срок, назначенный Промыслом на искушение церкви, и скорбь должна была смениться светлым праздником. Все получили возможность свободно вздохнуть, восклицая с Давидом: „да возвеселятся небеса!”. Мы говорим о вселенском соборе Халкидонском.

IX. Халкидонский четвертый вселенский собор

– Определение образа воззрений „левых и правых» собора Халкидонского: одни отвращаются собора разбойничьего, другие сочувствуют ему, одни стоят за унию, другие сторонятся ее – одни признают символ константинопольский, другие не принимают его, – одни держатся учения о двух природах во Христе, другие отрицают. – Сближение “правых”, за исключением египтян, с “левыми”.

– Дог-матическая деятельность собора: предложение составить „вероопределение” – неодинаковое отношение членов собора к предложению; торжественное признание символа константинопольского равным по важности с никейским; – чтение послания Кирилла, содержащего унияльное исповедание Иоанна антиохийского, и других святоотеческих писаний, сходных с ним по содержанию; – споры о догматическом послании Льва к Флавиану, кто и почему спорили. – Составление „вероопределения” халкидонского, – споры при этом, – подробное исследование о воззрениях лиц споривших, их направлениях, наклонностях и целях, – содержание вероопределения, – сходство его по букве и духу с исповеданием Иоанна антиохийского и лишь по духу с посланием Льва. – Провозглашение вероопределения

Приносим величайшую благодарность Спасителю всех Христу за то, что, уничтожив разномыслие многих заблуждающихся касательно веры, все мы единодушно соединились в одно и то же исповедание.

Маркиан.

Халкидонский вселенский собор начался разделением; в продолжение деятельности его также не раз возникали важные разногласия, но кончается он согласием и единодушием, которые выразились в непререкаемом принятии догматического определения, составленного на этом соборе.

Рассмотрим по порядку деяния халкидонского собора, имеющие догматическое значение. Таких деяний четыре: первое

и второе, четвертое и пятое.

Изучение первого деяния показывает, что собор открылся явным разделением на две половины. Внешним знаком такого разделения было то, что одна часть отцов заняла левую сторону храма, в котором заседал собор, а другая – правую сторону того же храма. Левую сторону заняли римские легаты, епископы округа константинопольского, антиохийского и всех округов азиатских. Правую же сторону заняли епископы египетские, палестинские, иллирийские. Во главе первых стоял патриарх константинопольский Анатолий, во главе вторых – уже известный нам Диоскор, патриарх александрийский⁸¹⁹. Партию Анатолия константинопольского составляли епископы всех тех округов церковных, которые в эпоху никейскую и несторианскую соединены были единством стремлений: новость для этой партии составлял один Рим, который доселе не сходил с этой партией. Партию Диоскора александрийского составляли епископы тех округов, которые с давних пор и неизменно становились под главенство александрийской церкви. Здесь мы, значит, встречаемся с таким же почти группированием в составе партий, с каким мы встречались уже не раз, а очень часто.

Для нас чрезвычайно важно разъяснить вопрос: чем обуславливалось такое совершенно новое явление, что римская церковь, в лице ее легатов, становится теперь не на сторону церкви александрийской, как это бывало доселе при различных случаях, когда поднимались и решались различные догматические вопросы, а на другой стороне, с которою эта римская церковь не была в связях. При начале споров монофизитских, как мы знаем, папа придерживается стороны Евтихия. Это так и должно было быть: Евтихий был представителем идей и стремлений церкви александрийской, которая в изображаемую нами эпоху (IV и начало V века) всегда дружила с Римом, вследствие чего Рим всегда благосклонно относился к этой церкви и поддерживал ее интересы. Но папа вскоре увидел, что интересы этих двух союзных церквей начали расходиться. Многие явления этого времени побуждают римского епископа коренным образом изменить свою церковную

политику. После собора константинопольского 448 года до папы дошло известие, что будто Евтихий, когда происходил над ним суд этого собора, объявлял членам его, что он, Евтихий, подает апелляционную жалобу к папе ⁸²⁰; а подобным образом поступали даже великие александрийцы в затруднительных случаях, например, Афанасий, Кирилл; но известие это не побудило папу ⁸²¹ заступиться за него, почему он отвернулся от Рима. Все это дело не могло не оскорбить Льва, ибо папство IV и V века начало уже слишком высоко думать о себе.

Между тем как Евтихий в своем деле вскоре оставляет папу в стороне, противоположная партия ищет себе в нем опоры и подкрепления. Мы говорим о патриархе Флавиане, который после собора разбойничьего обращается в Рим с просьбою о заступничестве ⁸²². В лице Флавиана Константинополь сближается с Римом. Для папы было тем дороже такое сближение, чем реже встречались случаи такого сближения со стороны константинопольских патриархов. Диоскор со своей стороны в это время поступает с папой таким образом, как доселе не поступал не один епископ александрийский. Он осмелился анафемствовать Льва ⁸²³. Этим Диоскор решительно оттолкнул от себя римского первосвященника. Мы не говорим уже об обстоятельствах собора разбойничьего, на котором сделано было так много возмутительного вообще, так много оскорбительного в частности для папского авторитета. Все это привело к тому, что папа Лев отказался от исконной церковной политики Рима, отвернулся от вождей монофизитства и стал на сторону Константинополя. Были и другие причины, которые побуждали папу присоединиться именно к „левой» стороне собора халкидонского. Теперешние патриархи константинопольский и антиохийский, несмотря на то, что они по всем вероятностям должны были держаться стороны Диоскора, в сущности, протянули свою руку папе Льву. Анатолий, священник или диакон александрийский, бывший апокрисиарием патриарха александрийского в столице ⁸²⁴, посвященный в патриарха константинопольского по инициативе собора разбойничьего ⁸²⁵, еще до времени собора халкидонского, вошел в сношение с

папою и принял окружное послание его ⁸²⁶, не признанное собором разбойничьим, отвергнул монофизитство. Патриарх константинопольский и папа римский становились друзьями, а вместе с тем и общими врагами Диоскора. То же случилось с важнейшим патриархом восточной церкви, Максимом антиохийским. Максим поставлен был в патриарха антиохийского собором разбойничьим на место Домна, осужденного этим собором; но Максим не остался в связях с виновником своего возвышения, Диоскором, а вошел в общение с папой ⁸²⁷. Это было до собора халкидонского. И вот вследствие указанных причин папские легаты на соборе халкидонском заседают не рядом с Диоскором, а вместе с Анатолием и Максимом. Рим и Александрия порвали свои старинные отношения, вместо них возникли новые связи.

Характеристические черты, отличавшие указанные две партии собора – „левую и правую», заключаются в следующем.

Партии неодинаково смотрели на мужей потерпевших осуждение и низвержение от собора разбойничьего. Это ясно обнаружилось по поводу блаженного Феодорита, когда он появляется на соборе. Раздались продолжительные и громогласные крики. Кричали и члены левой и члены правой стороны. Между тем как члены левой стороны приветствуют Феодорита, как поборника православия, члены правой не могут без ужаса вспомнить о самом имени Феодорита. Едва появляется он на соборе, как правая партия встречает его такими возгласами: „помилуйте! вера погибает, изгоните его вон». В ответ на это левая сторона восклицала: „выгоните вон манихеев (сторонников Диоскора), вон изгоните врагов Флавиана, вон изгоните врагов веры». Диоскор от лица своей партии замечал: „если принимается Феодорит, значит изгоняется Кирилл, которого он анафематствовал». Епископы левой стороны отвечали на это: „Диоскора человекоубийцу вон изгоните». Несмотря на основательные разъяснения самого Феодорита и императорских сановников, из которых становилось несомненною законность появления Феодорита на соборе, сторонники Диоскора продолжали с прежним неистовством вопить: „не называйте Феодорита епископом, он

не епископ, вон изгоните богопротивного, вон изгоните иудея". Члены левой стороны также продолжали отстаивать православие и честь Феодорита, – они говорили: „православного (оставьте) на соборе, вон изгоните мятежников, вон изгоните человекоубийц». Но эти замечания левой стороны только еще более разожгли ярость сторонников Диоскора, – они излиха вопияху: „богопротивника вон изгоните, хулителя Христова изгоните вон. Феодорит обвинял Кирилла; если мы примем Феодорита, то изгоним Кирилла». Тщетно императорские сановники призывали членов правой партии к порядку, – они еще раз закричали: „изгоните одного и все будем слушать; мы из благочестия вопием, ради православной веры говорим это» ⁸²⁸. Если мы припомним главнейшие факты из деятельности Феодорита, уже сообщенные нами, то не удивимся, что появление Феодорита на соборе вызвало такой шум, – столько проклятий и радостных возгласов. Вступление Феодорита на собор главным образом привело на память историю собора разбойничьего, на котором осужден был он. Ибо левая сторона видела в этом соборе посрамление церкви, христианства, веры; напротив, правая смотрела на оный, как на торжество православия, истины христианской. Между тем как левая сторона в продолжение всего первого деяния собора халкидонского разоблачала беззакония этого собора, правая с упорным фанатизмом защищала его и возглашала: „христианин никого не боится. Пусть огонь разложут, а мы предлагаем свое учение» ⁸²⁹. Отношение левой и правой партии собора к собору разбойничьему составляло очень типическую черту, отличавшую две группы епископов, собравшихся в Халкидоне.

Далее, – отношение к известной унии было неодинаково у членов собора. Это в особенности ясно обнаружилось, когда читаны были деяния собора разбойничьего и в них то место, где записаны были слова Евстафия Беритского ⁸³⁰, в которых он старался уничтожить значение унии, доказывая, что будто бы Кирилл в посланиях его к епископам Акакию, Сукценцу и Валериану отвергал учение о двух естествах во Христе и утверждал учение об одном естестве Бога воплотившегося. Епископы левой стороны собора находили эти разъяснения

Евстаеия ложными, еретическими, – они возглашали: „это говорит Евтихий, это говорить Диоскор”. Напротив, правая сторона видела в словах Евстафия полную истину, считала их правильной оценкою униальной деятельности Кирилла. Они говорили: „Евстафий хорошо сказал, православный хорошо сказал»⁸³¹. Нужно еще заметить, что на первом же заседании собора халкидонского левою стороною его принят был собор константинопольский 448 года, утверждавшей на унии и отвергнут собор разбойничий; этим левая доказала, что ее дело тождественно с делом собора константинопольского, что уния ей дорога.

Далее символ константинопольского II вселенского собора, бывший доселе предметом спора в церкви, правда, спора, который обнаруживался не особенно ясно и шумно, является и теперь предметом разногласия на соборе халкидонском, но разногласия явного, прямого. Левая сторона стояла за символ Константинопольский, правая же исключительно признавала символ никейский и слышать не хотела о символе константинопольском. Когда перечитано было на соборе халкидонском исповедание веры, произнесенное Евтихием пред лицом собора Диоскорова 449 года, в котором (исповедавии) заключался только символ никейский, то один из членов левой стороны Диоген, епископ кизический, заявил, что неправильно произносить символ никейский без тех поправок и дополнений, какие сделаны к нему в Константинополе 381 года, и что без этих пояснений символ никейский неполон и несовершен. Значит, истинным выражением церковного христологического учения он считал не символ никейский, а константинопольский. Диоген говорил: Евтихий коварно поставил на первом месте собор св. отцов, бывший в Никее, тогда как (собор константинопольский) принял прибавления (*πρὸς θήχας*) по причине нечестивого мнения Аполлинария, Македония и подобных им, и именно в символе прибавлено: *шедшего и воплотившегося от Духа святого и Марии Девы*; это Евтихий опустил, как аполлинарист. И Аполлинарий принимает св. собор, бывший в Никее, но понимает Слова по собственному извращенному смыслу и избегает выражения: от Духа св. и

Марии Девы. Св.отцы, жившие после, прояснили (ἑβαφηνίσαν) символ никейский ⁸³². Мы уже знаем, что Евтихий чуждался символа константинопольского; поэтому заявление Диогена составляет протест против исключительного предпочтения символа никейского, какое господствовало в кругах александрийских. Евсевий, епископ дорилейский, по поводу того же исповедания Евтихиева заявлял на соборе халкидонском: Евтихий отрицал приписываемую ему мысль, что плоть Господа И. Христа с неба, но отказывался объяснить, откуда же она. Т. е. Евсевий укорял Евтихия в том, что он не признавал редакции символа константинопольского, в которой изъяснено, что Христос воплотился от Духа святого и Марии Девы ⁸³³. Так смотрела на символ Константинопольский левая партия собора. Иных взглядов держалась правая сторона собора халкидонского. Епископы египетские и другие епископы, составлявшие с первыми одну и ту же группу, ревностно вооружались на соборе в Халкедоне против редакции символа константинопольского, усвая церковный авторитет лишь символу Никейскому. Эти епископы вышеупомянутые слова Диогена встретили такими кликами, в которых выражалось их недоверие к символу константинопольскому: „Никто да не принимает ни прибавления, ни убавления; да хранится постановленное в Никее». И когда епископы левой стороны нашли эти заявления несправедливыми, епископы правой – снова восклицали: „прибавление (πρὸς θήκη) никто да не принимает; да хранится, что постановлено в Никее, да держится то, что от святого Духа» ⁸³⁴.

Наконец, членов левой и правой стороны разделяла неодинаковость воззрений по вопросу христологическому, поднятому монофизитством. Отцы, занимавшие левую сторону собора, утверждались на учении о различии естеств во Христе Иисусе, соединенных во единство Лица Богочеловека. Они стояли под влиянием тех мыслей, какие высказаны были папою Львом Великим в окружном послании к собору разбойническому. Послание это легло в основу воззрений, отличавших теперь левую сторону собора. Анатолий, патриарх константинопольский, как мы знаем, принял это послание, а за

ним, конечно, и все прочие епископы ⁸³⁵, сгруппировавшиеся вокруг него. В рядах левой партии мы не замечаем во все течение собора ни малейших сомнений, колебаний касательно высокого достоинства послания Льва, о котором мы говорим. Вот главные мысли, высказанные касательно учения о Богочеловеке Львом в окружном послании, которые нашли себе прием у отцов левой стороны: „истинный Бог родился в подлинном и совершенном естестве истинного человека: всецел в своем, всецел в нашем (*totus in suis, totus in nostris*). Тот, кто сотворил человека, Он же сам сделался человеком, приняв образ раба. Оба естества сохраняют свои свойства без всякого ущерба (*tenet sine defectu proprietatem suam utraque natura*). Каждое из двух естеств в соединении с другим действует так, как ему свойственно: Слово делает свойственное Слову, а плоть исполняет свойственное плоти (*verbo operante quod verbi est, et carne equequente quod carnis est*). Одно из них сияет чудесами, другое подлежит страданию. Хотя в Господе Иисусе одно Лицо (*una persona*) – Бога и человека, однако иное то, откуда происходит общее того и другого – уничижение, и иное то, откуда проистекает общее их прославление. От нашего естества у Него есть меньшее Отца человечество, а от Отца у него есть равное со Отцом Божество» ⁸³⁶. Соглашаясь с воззрениями Льва, отцы левой партии однако далеки были от мысли о разделении во Христе естеств в смысле несторианском. Так они при одном случае во время первого деяния собора восклицали: „анафема разделяющему, анафема раздробляющему на части» ⁸³⁷. Другими идеями одушевлены были члены правой стороны. Они были монофизитами и не признавали учения о целостности двух естеств в Иисусе. Когда они услышали исповедание левой стороны о том, что во Христе два совершенных естества, они возглашали: „неразделимого никто да не разделяет, Сына никто да не называет двойственным (*οὐδεὶς λέγει δύνo*). Так мудрствовал Несторий, так провозглашал Несторий» ⁸³⁸. Учение о двух естествах казалось правой стороне ересью, несторианством. С особою силою монофизитскую доктрину провозглашает на соборе халкидонском глава правой стороны, Диоскор. Последний

говорил: „я имею свидетельства св. отцов во многих местах (их творений), что не должно признавать двух естеств после соединения, но одно воплотившееся естество Слова. Я должен быть повержен вместе с отцами. Я защищаю догматы отцов”, замечал самомнительно Диоскор о себе; “ни в чем не отступаю от них» ⁸³⁹. При другом случае патриарх александрийский говорил: „из двух (ἑξ δύο) (естеств) признаю, двух (δύο) не признаю. Я сознаюсь, что я говорю непочтительно, но говорю так потому, что дело идет о душе» ⁸⁴⁰. И еще раз он же замечал: „вот что утверждаю: после соединения нет двух естеств» ⁸⁴¹.

Окончив характеристику двух партий собора – левой и правой, мы должны сказать вообще о каждой из них на основании выше приведенных фактов следующее: левая сторона была истинно православна; она составляла поэтому душу собора; правая, напротив, была еретична, неправославна, – она составляла партию противную интересам церкви. Левая сторона руководилась воззрениями, господствовавшими в кругах антиохийских в особенности со времен унии, – это партия антиохийская по преимуществу; правая же сторона была выражением крайностей александрийской догматики, поскольку они выяснились в особенности по поводу унии. Торжество церкви должно было заключаться в перевесе на соборе воззрений левой стороны над воззрениями правой.

К утешению истинных сынов церкви так и случилось. Если бы воспреобладала правая сторона, вместо св. и вселенского собора церковь имела еще новый разбойничий собор. Отрадно видеть, что уже в середине первого же деяния собора халкидонского, о котором мы доселе и говорили, партия левая увеличивается в числе за счет правой, вследствие чего последняя заметно тает, разлагается. Все епископы палестинские с их главным патриархом иерусалимским Ювеналием отделяются от Диоскора и фактически переходят с правой стороны на левую и тем разрывают свои связи с монофизитской партией. Вслед за ними то же самое делают епископы Иллирики, Эллады ⁸⁴². Диоскор остается одиноким с немногими епископами египетскими. Единодушие на соборе становится господствующим. Диоскор перестает быть главой

сильной партии; он остается вожаком немногих упорных. Поэтому в дальнейших заседаниях собора Диоскор и его приверженцы не являются уже более на собор в качестве членов равноправных с прочими отцами. Что в особенности побудило епископов палестинских и иллирийских отстать от Диоскора и примкнуть к левой стороне, – деяния прямо не говорят. Но нет сомнения, что вся совокупность фактов, все показания епископов, потерпевших насилие на соборе разбойническом и, наконец, неподкупное чувство истины руководили указанными епископами при их переходе от стороны еретической на сторону православную. Нам кажется, что должно было сильно и благоприятно подействовать на них и то обстоятельство, что во время своих показаний начал колебаться один из важных вождей монофизизма – Евстафий беритский: он прямо признал, что Флавиан „не погрешил в вере» ⁸⁴³.

Переходим к анализу второго и четвертого ⁸⁴⁴ деяний собора Халкидонского, составляющих одно целое. Хотя в течение первого деяния партии примирились и составили один лик отцов, однако это не устранило возможности новых делений собора на партии. Были вопросы, в которых не сходились между собой члены собора, некоторыми высказывались сомнения касательно таких вещей, которые принимались от всего сердца прочими. Не трудно заметить, что в числе недоумевающих, возражающих, сомневающихся мы встречаем исключительно тех епископов, которые прежде принадлежали к партии Диоскора. Это епископы палестинские и иллирийские. В них все еще продолжал высказываться александрийский дух, который не вдруг мог слиться и объединиться с духом антиохийским. Ряд явлений, о которых повествуют II и IV деяния, открывается предложением, заявленным на соборе, о составлении нового вероопределения, которое бы, выражая православное учение вопреки монофизитству, в тоже время примирило бы всех. Предложение это принято было далеко не единодушно. Оно было выражено в таких словах: „должно исследовать, рассуждать и стараться о том, чтобы утвердить истинную веру, ради которой по преимуществу и составилась

собор; желательно было бы, чтобы учение о предметах веры было правильное и всякое сомнение было устранено согласным изложением и учением всех святых отцов» собора; „потщитесь без страха, без угодливости и вражды изложить веру (τὴν πίστιν ἑχέσθαι) в чистоте, так чтобы и те, кои мудрствуют не одинаково со всеми, снова приведены были познанием истины к единомыслию» ⁸⁴⁵. Не все сочувственно откликнулись на это предложение. Иные находили, что снова составлять вероизложение – дело излишнее и что нужно довольствоваться символом. А другие добавляли, что нужно удовольствоваться изложением веры, заключающимся в писаниях прежних отцов церкви и в окружном послании Льва. А еще иные требовали отсрочки на размышления для приготовления себя и исполнения такого важного дела как вероизложение. Епископы первого рода возглашали: „другого изложения (кроме символа веры) никто да не составляет, и не беремся и не дерзаем излагать (ἔχ θεσιν ἄλ λην οὐδὲ τολμῶμεν ἑχέσθαι). Отцы научили и изложенное ими сохраняется в письмени, больше этого мы не можем говорить». „Писменного изложения не составляем. Есть правило (III вс. собор.), повелевающее довольствоваться тем, что изложено. Это правило требует, чтобы другого изложения не было”. Епископы второго рода объявляли: „вера хорошо выражена отцами никейскими и утверждена св. отцами: Афанасием, Кириллом, Целестином, Василием, Григорием, а ныне еще святейшим Львом». „Лев дал образец веры и мы следуем ему». Епископы третьего рода заявили: „нельзя наскоро и небрежно рассуждать о вере, поэтому просим дать нам отсрочку , чтобы мы могли с надлежащею обдуманностью подойти к истине дела» ⁸⁴⁶. Епископы последнего класса, очевидно, ничего не имели против составления вероопределения, но смотрели на это, как на дело слишком важное, великое, требующее особенной внимательности. Едва ли можно сомневаться, что епископы, заявлявшие себя против составления вероопределения, принадлежали к сторонникам александрийского направления или отчасти руководились его духом. Ибо известно, что в числе принципов александрийского направления было мнение, что символ (именно никейский)

вполне достаточен для научения в вере, и что не следует рядом с ним быть новым вероизложением. Сторонниками составления нового вероизложения, по всей вероятности, были представители антиохийского направления или бывшие члены левой стороны собора. Ибо это направление ничего не могло возражать против составления новых вероопределений, по нуждам времени. К сожалению, деяния не упоминают, кто именно из епископов желал вероизложения; но для нас важно уже и то, что в числе протестующих мы не встречаем лиц, стоявших во главе прежней левой стороны, благоприятной антиохийскому направлению. Конец спорам по указанному вопросу положен был тем, что признано было необходимым перечитать все те вероизложения и святоотеческие документы, из которых можно было бы научиться истине касательно спорного догмата. Этим и занимается собор в продолжение второго и четвертого деяний собора. Дело это, по-видимому, несложное, не обошлось, однако, без пререканий. Прошло не мало времени прежде чем собор в полном своем составе пришел к единодушному признанию критериев православия, поскольку таковых нужно было искать в религиозных документах прошедшего и настоящего времени.

В силу указанных побуждений прежде всего прочитан был вслух всего собора символ никейский, а за ним и символ константинопольский 381 года. По прочтении символа никейского, собор в радостных кликах вразил свое согласие с этим символом. Собор восклицал: „это вера православных! Ею все веруем, в ней мы крестились, в ней крестим. Все так веруем» ⁸⁴⁷. Символа никейского никто не отрицал, все придавали ему церковный авторитет; этим и объясняется единодушие, с которым чтение его принято было от отцов собора. Даже те, кто стоял за символ константинопольский 381 года, и они не подрывали и не отвергали значения символа никейского. Что же касается до символа константинопольского, который был прочтен вслед затем, то сомнительно, чтобы он принят был также единодушно. Хотя в деяниях халкидонского собора и записано, что все ⁸⁴⁸ епископы собора воскликнули, выслушав это: „это вера всех! Это вера православных! Так все

веруем!»⁸⁴⁹; но мы знаем, что в начале собора правая сторона не признавала этого символа и есть основания полагать, что только по долгом размышлении члены ее, епископы палестинские и иллирийские, приняли символ константинопольский. Для нас немаловажно уже и то, что символ константинопольский торжественно прочтен на соборе. Этим утверждался его высокий церковный авторитет, доселе еще не прочно утвердившийся. В четвертом заседании собора халкидонского мы встречаемся с интересным явлением, что все отцы собора с большею или меньшею решительностью провозглашают авторитет символа константинопольского. Это делает первее всего церковь римская в лице легатов папских. Легаты объявляли, что они держатся, кроме никейского символа, и „определний» собора, собиравшагося в Константинополе при императоре Феодосии⁸⁵⁰. Все прочие епископы прежней левой стороны прямо и решительно приемлют символ константинопольский⁸⁵¹. Один из епископов этого же разряда (Флоренций из Писидии) указывает и мотив, по которому необходимо исповедывать символ константинопольский. Он говорил: „Мы согласны с верою ста пятидесяти, ясно проповедающей, что Господь наш И. Христос воплотился от Духа св. и Марии Девы»⁸⁵². Действительно, это было одним из важных положений, какие заключались в символе константинопольском, которыми ниспровергался монофизитизм и которых не долюбливали крайние александрийцы. Торжество символа в некотором роде было торжеством православия над монофизитством. Мы встречаемся даже с таким явлением, что один из епископов той же левой стороны, признавая авторитет символа константинопольского, в тоже время совсем молчит о символе Никейском (это Лукиан из Фригии)⁸⁵³. Не столь прямо и быстро высказались за символ константинопольский епископы бывшей правой стороны собора. Они, без сомнения, еще не совсем отрешились от мнений и воззрений александрийской партии, которая не хотела ничего знать о символе константинопольском. Епископы иллирийские и палестинские по некоторым весьма значительным вопросам оказались сомневающимися. То же было, можно полагать, и по

вопросу о символе. Быть может, не без особенного настояния собора эти епископы выразили свое мнение касательно символа, и это мнение не отличалось прямою, хотя и было в пользу рассматриваемого символа. Так, иллирийские епископы в особой грамоте читали на соборе: „Соблюдаем веру 318 св. отцов и молимся с нею окончить жизнь. Но и вера 150 (II всел. собора) никаким образом не разногласит с упомянутою» ⁸⁵⁴. Епископы не просто принимают символ константинопольский, но испытывают его и отдают явное предпочтение символу никейскому. То же было и с епископами палестинскими. Как лица, не чуждые подозрений, они должны были заявить свое исповедание пред собором особою грамотой. И в этой грамоте говорилось: „все мы соблюдали всегда веру 318 св. отцов и молимся с нею окончить жизнь. Следуем также и (вере) 150 отцов, ни в чем с первой неразногласящей ⁸⁵⁵. Здесь также как и в грамоте иллирийцев заметно отдается предпочтение никейскому символу пред константинопольским. На том же IV заседании собора открылось, что епископы египетские, главные представители прежней правой стороны, еще менее расположены были признавать авторитет символа константинопольского. Епископы египетские являются на этом заседании не в качестве членов собора, а в качестве лиц, которым следовало доказать свое православие в особой грамоте. Но замечательно, – в этом исповедании ни одним словом не упомянут символ константинопольский; упомянут один символ никейский ⁸⁵⁶. Как смотрели александрийцы времени халкидонского собора на символ константинопольский, об этом лучше всего можно судить по заявлениям некоторых архимандритов и монахов, представших на том же заседании собора со странною просьбою о восстановлении Диоскора в его достоинстве, Диоскора, осужденного собором во время III деяния ⁸⁵⁷. Эти монахи выражали довольно явный протест против символа константинопольского, когда не раз повторяли, что они знают один символ – никейский и больше знать ничего не хотят (ἃ λλην πίβτιν οὐχ οἶδα, οὐίμεν). Указанные лица говорили и писали так: „веру 318 отцов, в которой мы крещены, мы знаем, потому что иной веры мы не знаем. „Мы не

позволим себе, когда отвергается символ веры 318, быть в общении с отвергающими его» ⁸⁵⁸. В последних словах заключается очевидный намек на предпочтение, какое давалось на соборе символу константинопольскому пред никейским ⁸⁵⁹. Несмотря, однако, на эти явные и скрытые протесты символ константинопольский достиг на соборе полного признания, восторжествовал над всеми препятствиями, какие он встречал доселе на пути к своему полному утверждению в церкви.

После чтения символов собор приступил к длинному чтению свято-отеческих писаний в целом виде или отрывках, в которых, писаниях, раскрывается вопрос о соединении во Христе двух естеств божеского и человеческого. Выбор отдельных писаний и отрывочных мест из отцов церкви очень замечателен. На соборе по преимуществу прочитаны были такие писания отеческие и места из них, в которых заключалось ясное исповедание учения о целостности и полноте двух естеств в Богочеловеке, в которых момент различия естеств в Нем указывается с особенною силою, и в которых момент единения естеств получает меньшее значение. Видно, что выбор для чтений сделан рукою таких лиц, которые расположены к антиохийской догматике, каковыми были члены прежней левой стороны, в особенности епископы константинопольского и антиохийского округа. На первом месте в чтениях поставлены были сочинения Кирилла, – но какие именно – сочинения его, уже прочитанные на соборе константинопольском 448 года. Это – одно послание Кирилла к Несторию и знаменитое унияльное послание того же Кирилла: „да возвеселятся небеса» ⁸⁶⁰. Видно, что собор халкидонский смотрит на себя как на продолжателя того дела, которому посвящал свою деятельность собор константинопольский 448 года. А так как нам известно, что собор этот был защитником унии, то таким же является и весь собор халкидонский. Мы увидим позднее, при рассмотрении вероопределения халкидонского, что уния имела большое влияние на отцов собора, чем какое можно предположить, – факт, который оставляют без внимания историки. По замечанию деяний халкидонского собора, чтение указанных сочинений Кирилла покрыто было радостными и продолжительными

кликами епископов, в особенности, конечно, восточных и константинопольского округа ⁸⁶¹. Епископы восклицали: „так все веруем. Лев и Анатолий так веруют. Как Кирилл, так веруем» ⁸⁶². Что с особенным жаром должны были возглашать на соборе в этом случае епископы восточные, это вполне естественно. Никто так не любил, никто так не защищал унии, как епископы восточные – Флавиан, Домн, Феодорит и др. Другие же епископы, если примирились с унией, однако не придавали ей особенно высокого значения. Затем было прочитано на соборе в полном составе довольно пространное окружное послание Льва. С содержанием его мы уже знакомы, сколько нужно для нашей цели. Послание Льва сделалось предметом сильных пререканий на соборе, о чем скажем после того, как познакомимся с содержанием других писаний отеческих, прочитанных в отрывках на соборе. В этих последних, подобно тому, как в послании Льва, с особенною выразительностью оттенялось учение о полноте двух естеств во Христе. Они как бы служили комментарием к посланию Льва. Приводим в доказательство нашей мысли и вместе с тем для определения характера собора некоторые выдержки из тех фрагментов, какие читались на соборе. Так из сочинений Илария Паутьерского († 366) читалось: „видишь ли, что Христос Богом и человеком исповедуется так, что смерть приписывается человеку, а Богу воскресение плоти. Естество Бога познай в силе воскресения, домостроительство человека уразумей в смерти. Однако помни, что единый Христос Иисус есть то и другое» ⁸⁶³. У Григория Богослова заняты были для чтения на соборе следующие краткие изречения, которые приведем сполна. „Произошел от Девы Бог с восприятием (естества человеческого), один из двух между собою противоположных (ἐν ἑκ δύο τῶν ἐαυτοῖς ἐναντίων) – плоти и Духа, из которых одно возведено в божеское достоинство, а другое дало благодать обожения”. Еще: „правда, Он послан, но как человек, ибо в Нем было сугубое естество; почему Он утомлялся и алкал, и жаждал, и подвизался, и плакал по закону человеческого тела (νόμῳ βώματος) ⁸⁶⁴. Читаны были на соборе отрывки из сочинений Амвросия Медиоланского. Здесь, между прочим, говорилось: „удержим

различие Божества и плоти (servemus distinctionem Divinitatis et carnis). В том и другом говорит Сын Божий, потому что в Нем то и другое естество. Хотя говорит Один и тот же, но не всегда говорит одинаковым образом. Примечай в Нем то славу Бога, то страдания человека. Как Бог, Он говорит о божественном, потому что Он есть Слово (Божие); как человек, говорит о человеческом, потому что говорит в этом (человеческом) естестве» ⁸⁶⁵. Из сочинений Иоанна Златоустого прочитано было на соборе следующее примечательное место: „Итак, Он принес начатки нашего естества Отцу, а Отец столь был щедрен даром (τὰς ἀπαρχὰς τῆς ἡμετέρας φύσεως καὶ τὸ δωρὸν αὐτοῦ ἐθαυμάβεν ὁ πατήρ), как по великому достоинству принесшего, так и по чистоте принесенного, что принял его (дар) собственными руками, соделал участником Своего престола, и даже более того – положил его одесную Себя» ⁸⁶⁶. Заслуживает полного внимания факт, что на соборе халкидонском читались сочинения Златоустого. В этом видно явное влияние партии антиохийской на соборе, которая высоко ценила труды этого святителя, вышедшего из школы антиохийской, в противоположность александрийцам, которые не скоро стали чтить память этого великого учителя вселенной. Затем после чтений из Августина собор в заключение прочитывает некоторые места из сочинений Кирилла „о вочеловечении». Из прочитанного заслуживают внимания следующие изречения Кирилла: „Он явился на земле, не оставляя того, чем был, но восприяв наше человечество, совершенное в своем смысле» (τελείως ἐχούσης κατὰ τὸν ἰδίον λόγον). Или: „обитающее понимается обыкновенно как иной в ином (ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ), т. е. Божеское естество в человечестве, не потерпевшее смешения или слияния какого и превращения в то, чем прежде не было. Ибо то, о чем говорится как обитающем в другом, не стало тем же, в чем обитает, напротив, считается иным в ином (νοεῖται μᾶλλον ἕτερον ἐν ἑτέρῳ)» ⁸⁶⁷.

Из всего, что прочитано было на соборе из сочинений святоотеческих, возбудило недоразумения в отцах собора, как мы сказали выше, лишь послание папы Льва. Между тем как прочие члены собора, по поводу послания Льва, возглашали:

„это вера отеческая, апостольская, православные так веруют, анафема тому, кто не так верует», епископы Иллирика и Палестины находили некоторые места в послании Льва сомнительными, подозрительными по отношению к православному учению. Собор вынужден был разъяснить истинный смысл слов Льва для сомневающихся. Это совершилось чрез сличение сомнительных мест у Льва с сочинениями восточного церковного авторитета, Кирилла. Иллирийцам и палестинцам не нравились в особенности те мысли у Льва, в которых ясно и решительно высказывалось учение о двух естествах во Христе. Утверждаясь на точке зрения крайних александрийцев, они находили в этих мыслях несторианское учение. Прежде всего они в указанном смысле обратили внимание на следующее место у Льва: „для уплаты долга естества нашего, бесстрастное естество соединилось со страстною природою, дабы один и тот же.... и мог умереть по одному (естеству) и не мог умереть по другому». Для доказательства правильности приведенных мыслей Льва собором представлено было сходное по воззрению изречение в послании Кирилла к Несторию, где говорилось, что не Слово Божие страдало за нас своею природою, но тело Его человеческим естеством вкусило смерть. Затем, показалось подозрительным для палестинцев и иллирийцев другое место у Льва. Вот оно: „каждое из двух естеств в соединении с другим действует так,

как ему свойственно. Слово совершает свойственное Слову, а плоть исполняет свойственное плоти». Для устранения недоумения отцами собора поставлено было на вид то изречение Кирилла, находящееся в его послании к Акакию Мелитинскому (униальный документ), где говорилось, что одни изречения евангельские и апостольские относятся ко Христу как Богу, другие – как человеку. Наконец, в числе сомнительных мест у Льва вышеупомянутыми епископами выставлены следующие слова его: „Хотя в Господе И. Христе одно лицо – Бога и человека; однако иное то, откуда происходит общее того и другого уничтожение, и иное – то, откуда проистекает общее их прославление» и пр. Доказать правоту этих воззрений Льва

берет на себя труд Феодорит. Он цитирует сходное по духу и мыслям изречение Кирилла из его сочинения „о вочеловечении», некоторые места из которого уже были приведены нами выше ⁸⁶⁸. Все эти разъяснения, однако, мало успокоили сомневающихся епископов. Они не подписались под посланием Льва и просили срок для размышления и сличения послания Льва с сочинениями Кирилла. Именно, они хотели сличить его с анафематизмами Кирилла, которые не были читаны на халкидонском всел. соборе. Ясный знак, что истинный центр богословской деятельности Кирилла эти епископы полагали не в унии, а в его писаниях, составленных еще до собора III вселенского. Значит, это были александрийцы, неблагосклонные к унии. Собор милостиво дал им отсрочку на пять дней, в продолжение которых они должны были вступить в собеседование с некоторыми епископами, из числа принявших послание Льва; их должен был назначить Анатолий. Но это благосклонное решение собора не вполне, кажется, удовлетворило сомневающихся Иллирийцев и Палестинцев. Ибо в кликах, в которых затем собор выражает свое уважение папе Льву, по словам клириков константинопольских, не все члены собора приняли участие. Без сомнения таковыми были иллирийцы и палестинцы. Эти последние дошли до такой смелости, что открыто на том же заседании начали выражать свои симпатии к Диоскору. Они кричали: „Диоскора собору, Диоскора церквам» (т. е. возвратить) ⁸⁶⁹. Но мало прошло времени прежде, чем сомневающиеся епископы пришли, наконец, к согласию с посланием Льва. В IV деянии собора иллирийцы и палестинцы объявили, что и они принимают послание Льва. Те и другие представили собору особые грамоты. Иллирийцы говорили в своей грамоте: „святой Лев совершенно православен: послание его сделалось для нас несомнительным». Далее заявляется, что они пришли к такому результату после того как епископы, принявшие послание Льва, анафематствовали тех, кто в смысле несторианском разделяли естества во Христе. Отсюда видно, что они подозревали прочих членов собора в благоприятствовании несторианскому учению ⁸⁷⁰. То же сделали и епископы палестинские. В своей грамоте

они говорили о послании Льва: „мы нашли, что оно большою частию правильно (τοῖς πλείοσιν ὀρθῶς ἔχουσι)». К такому результату подобно иллирийцам они пришли не прежде, как прочие члены собора анафематствовали еретическое учение о раздроблении и разделении естеств во Христе ⁸⁷¹. Они разделяли с первыми неосновательное подозрение касательно отцов собора. Замечательно, ни те, ни другие в своих грамотах не упоминают унияльных документов, хотя случай к тому был самый прямой и близкий. Решительно отказались принять послание лишь епископы египетские, впрочем, под самыми благовидными поводами ⁸⁷². Характеристическим из этих предлогов был тот, что епископы египетские прямо объявляли, что если они подпишут послание Льва, то им не миновать смерти на их родине, что они будут убиты. Так неприязненно настроена была теперь Александрия, устрашаемая призраком несторианства! Отцы собора называли египтян за такое их противление подписаться под посланием Льва „еретиками” ⁸⁷³. Египетские епископы выражали свое мнение на соборе в IV заседании не в качестве членов собора, но по другому поводу, о котором мы уже имели случай заметить.

Итак, на соборе халкидонском хотя не вдруг, но однако всеми членами его принято было и послание Льва, как догматический документ, в ряду с другими святоотеческими творениями, хорошо направляющимися против монофизитского учения.

Пятое деяние собора халкидонского передает нам сведения об обстоятельствах составления и провозглашения вероопределения собора халкидонского. Поэтому оно принадлежит к важнейшим документам, относящимся к догматической деятельности этого замечательнейшего собора. Во время пятого деяния снова было много споров, прений, высказано много недовольства, недоверия; но все это не помешало собору иметь самый вожделенный конец, провозгласить чистейшее учение о Богочеловеке. Споры и раздоры были как бы горнилом, в котором испытывалось достоинство истины. После этого испытания истина должна была воссиять во всем своем блеске, стать истинною

непререкаемою на все времена. Кратковременная распря положила конец столетнему спору, который имел место в церкви до сего времени, и предотвратила споры в церкви на будущее время. Истина никогда не торжествует без борьбы и препятствий. Лишь только открылось пятое заседание собора, как первым делом на нем было прочитать вслух всех только что составленное *вероопределение*, которое должно было выразить православное учение по важнейшему из христианских догматов. В какое время течения собора, кем именно, при каких условиях составлено было это вероопределение, об этом кроме догадок ничего нельзя высказать определенного. Одно несомненно, что оно составлено не в присутствии всего собора и не на официальных заседаниях его, ибо акты собора ни о чем подобном не упоминают. Известный историк Неандер предполагает, что вероопределение составлено теми самими членами собора халкидонского, на которых возложено было поручение вразумить сомневающихся епископов иллирийских и палестинских касательно послания Льва ⁸⁷⁴. Но таким предположением слишком мало разъясняется дело. Кто именно участвовал в составлении вероопределения, остается, по Неандеру, неопределенным, а потому и догадка его очень не твердою. Из всех сведений, какие сохранились о ходе догматической деятельности собора халкидонского в актах этого собора, к цели хотя несколько, по нашему мнению, может вести следующее известие, встречающееся во втором деянии. Во время этого деяния предложено было, чтобы патриархи вселенской церкви, взявши себе в ассистенты одного или двух епископов, им подведомственных, сообща рассудили о вере на соборе и чрез прения устранили бы возможные возражения со стороны прочих епископов. Осуществление этого предложения не состоялось вследствие возникших споров о том: да и нужно ли составлять вероопределение ⁸⁷⁵. Но если это дело не состоялось на соборе, то нет оснований отвергать: почему бы оно не могло состояться вне официальных заседаний собора? Почему бы не могла составиться отдельная комиссия на указанных началах, хотя, конечно, с некоторыми ограничениями? А если так, то имена главных составителей нам

известны, ибо нам хорошо известны имена тогдашних патриархов. Эта догадка тем вероятнее, что в последующих затем спорах по поводу вероопределения, мы не видим в числе протестующих ни одного патриарха. К сожалению, первоначальная редакция халкидонского вероизложения, о котором мы говорим, не дошла до вас; по определению собора, оно не внесено в акты халкидонские (ἔδοξε μὴ ἐνταυῆναι τοῖς ὑπομνήμασι) ⁸⁷⁶. А не внесено оно потому, что чтение его вызвало продолжительные споры между членами собора, так что понадобилось более или менее существенное видоизменение вероопределения, чтобы оно более точным образом выражало церковное учение. Этим переправленным вероопределением мы и владеем теперь. Споры членов собора по поводу вероопределения в его первоначальной редакции составляют интересную страницу в деяниях собора халкидонского. При этом случае высказались все задушевные желания членов собора. С каким вниманием они выслушивались! Какая свобода мнений господствовала на соборе! Сравните эту свободу исследования с тем гнетом, под которым действовал собор разбойничий, и увидите, почему определения халкидонского собора пережили тысячелетие, тогда как определения лжевселенского собора Диоскорова продержались очень короткое время! Идеже Дух, ту и свобода. Слова эти были девизом собора халкидонского. Споры эти тем замечательнее, что они знакомят нас с догматическими оттенками, которые были плодом двух важнейших богословских направлений – александрийского и антиохийского. На основании тех же споров, наконец, мы более или менее приближаемся к пониманию: в чем состояло вероопределение в его первоначальной редакции, что в нем вызывало споры, что в нем нравилось одним, что другим. Словом, знакомимся с его содержанием.

Передаем возникшие на соборе прения относительно вероопределения с возможною полнотою, сопровождая сведения, заимствуемые из деяний, необходимым комментарием. Лишь только прочтено было вероопределение, как поднимается, возвышается голос протеста. Этот первый

голос принадлежит Иоанну, епископу Германикийскому. Он сказал: „не хорошо составлено вероопределение и должно быть исправлено». История ничего не знает об этом Иоанне Германикийском. Германикия – это была родина печальной памяти Нестория. Не был ли Иоанн, подобно своему земляку, человеком антиохийского направления? Кажется, да. В деяниях халкидонского собора сохранилась небольшая заметка, которая наводит на подобную догадку. Собор позднее потребовал от Феодорита, а вместе с ним и от Иоанна ⁸⁷⁷ произнести анафему на Нестория. Отсюда видно, что он заподозревался в несторианстве, что вообще Иоанн был приверженцем антиохийского богословского направления. И значит его протест в отношении к вероопределению условливался особенностями его богословских воззрений. Нужно полагать, что он находил в вероопределении недостаточно выраженной мысль о целостности двух природ во Христе, – истина, которою жили и за которую готовы были умереть антиохийцы. Вслед за приведенным заявлением Иоанна Германикийского, патриарх Анатолий предлагает отцам собора такой вопрос: нравится ли вам определение»? Все епископы, говорится в деяниях, кроме римских и некоторых восточных, воскликнули: „определение нравится всем. Это вера отцов. Мудрствующий противно этому, еретик. Если кто мудрствует иначе, да будет анафема. Несториан вон». Из этих слов деяний собора видим, что протестующими по отношению к вероопределению были легаты римские и епископы восточные, т. е. епископы антиохийского округа, а с ними и константинопольского округа (ибо в деяниях собора под восточными всегда разумеются те и другие с прибавкою прочих азийских епископов). Почему недовольны были вероопределением представители церкви римской, это яснее будет впоследствии. Теперь же заметим лишь следующее: легаты римские должны были в догматических определениях руководиться, без сомнения, посланием Льва, в котором с такою, можно сказать, осязательною ясностью изложено учение о полноте двух природ во Христе. Если же они теперь противодействуют вероопределению, то значит в нем недостаточно сильно была выражена именно эта мысль,

составляющая главное содержание сказанного послания. Теперь на очереди вопрос: кому принадлежали восторженные крики, с которыми принято было вероопределение? Кто возглашал: „определение всем нравится! Эта вера отцов!“. Во главе этих радующихся и веселящихся, по нашему мнению, были епископы иллирийские и палестинские: к ним, без сомнения, принадлежало большее или меньшее число и епископов из других мест, – епископов, разделявших религиозные симпатии первых. Что это действительно так, доказывается во-первых тем, что в числе протестующих епископов мы не встречаем ни одного из Иллирика и Палестины: без сомнения, им нравилось вероопределение; во-вторых тем, что довольные вероопределением, возглашали: „несториан вон«. Под несторианами, конечно, нужно разумеать антиохийцев, которые вообще подозревались в несторианстве, и которые протестовали против вероопределения, – почему ими и недовольны были прочие члены собора: „вон несториан«. Такое сильное выражение: „вон несториан« могло выйти из уст только таких лиц, которые сочувствовали Диоскору и вообще александрийской догматике, а таковы именно и были иллирийцы и палестинцы, возглашавшие, как мы уже знаем, при одном случае: „Диоскора собору, Диоскора церквам«, а ранее того бурно восставшие на том же соборе против несториан действительных и мнимых. Что жаркими поборниками вероопределения были именно епископы иллирийцы в полном составе, это наконец прямо указывается в деяниях при рассказе о последних событиях из времени споров касательно вероопределения ⁸⁷⁸. Вот главнейшие представители партий, протестующих против вероопределения и благоприятствующих ему! Когда выяснилось расположение умов по отношению к вероопределению, берет слово снова Анатолий. Желая убедить отцов единодушно принять вероопределение, он указывает собору на тот факт, что накануне определение было всем угодно. Анатолий сказал: „вчера всем нравилось определение веры«. Из этого замечания Анатолия, а равно из последующего поведения этого патриарха видно, что он был сторонником вероопределения и, быть может, стоял во главе лиц,

составивших это изложение веры ⁸⁷⁹. В ответ на замечание Анатолия епископы, с ним единомысленные, возглашали: „определение всем нравится. Иначе не веруем. Анафема верующему иначе. Определение угодно Богу. Это вера православных. Вера пусть не терпит обмана; Св. Дева пусть пишется Богородицею; так в символе прибавить». Замечательны последние слова: они показывают, что и между самыми довольными определением были немного недовольные им. Они также не прочь были от некоторых изменений в вероопределении (а быть может и в самом символе веры) в смысле александрийской догматики. Они хотели прибавление слова: „Богородица“, которое вышло из среды александрийских богословов и внесение которого в вероизложение должно было направляться против антиохийского богословствования, поскольку оно казалось несторианством. Слово: „Богородица“ должно было указывать на самое тесное, самое нераздельное единение естеств во Христе, что составляло душу в александрийском богословии. Со стороны прямо протестующих в отношении к вероопределению также послышались голоса в ответ на приведенное замечание Анатолия. Заявление делают легаты. Они объявляли: „если не соглашаются с посланием папы Льва, то прикажите дать нам грамоты на возвращение, и этим собор окончится“. В этих словах легатов слышалась угроза. Легаты твердо понимали, что Лев был великий муж, оказавший много услуг церкви в это смутное время на востоке. Голос его должно было уважать. Вместе с тем это заявление легатов показывает, что протест возникал из того, что они находили мало соответствия между составленным вероопределением и посланием Льва. Дело в том, без сомнения, что в вероопределении не ясно была выражена мысль о двух совершенных природах во Христе, о чем с такою решительностью учило послание.

Спор длился и не обещал скоро кончиться. Согласия в епископах трудно было ожидать. При таком положении дела в ход споров вмешиваются императорские сановники, присутствовавшие в этом, как и на прочих, заседаниях. Они берут сторону протестующих, сторону легатов римских.

Совершенно неизвестно, почему они берут именно эту сторону. В догадки, подобные тем, какие делают Гефеле и Неандер ⁸⁸⁰, пускаться считаем делом бесполезным. Сановники предложили собору пересмотреть вероопределение и для этой цели выбрать уполномоченных епископов по шести и по три лица из важнейших округов церковных, которые бы и совершили это дело под председательством Анатолия и в присутствии легатов, в урочном для сего месте. Предложение это, однако, было решительно отвергнуто теми членами собора, которым определение нравилось. Послышались нескончаемые возгласы с их стороны, особенно когда они заметили, что Иоанн Германикийский что-то хочет говорить. Приверженцы вероопределения возглашали: „несториан вон, вон богоборцев. Вчера определение всем нравилось. Просим, чтобы определение было подписано пред Евангелиями. Прикажите подписать определение. Да не будет обмана против веры. Кто не подписывает определение, тот еретик. Никто да не отступает от определения. Св. Дух диктовал определение. Определение православно. Пусть сейчас будет подписано определение. Мария есть Богородица. Мария Богородица, – да будет прибавлено в определении. Вон несториан”!

Когда утихли крики на соборе, императорские сановники снова обращаются со словами убеждения к епископам, которые противились пересмотру вероопределения. Слова их, нужно согласиться, отличались полной убедительностью. Они говорили: „Диоскор говорил, что он за то низложил Флавиана, что этот говорил: „два естества” (δύο φύσεις), а в определении сказано: „из двух естеств» (ἐκ δύο φύσεων). Эти слова заслуживают полного внимания. Они показывают, что спор относительно вероопределения касался выражений: „два естества», „из двух естеств”. Последнее выражение, как видно из слов сановников, находилось в вероизложении; от него не хотели отказаться те, кому определение нравилось. Напротив, протестующие были недовольны включением этого выражения в вероопределение и желали, чтобы оно было изглажено и заменено выражением: „два естества». Сила замечания сановников состоит в том, что они убеждали собор устранить из

вероопределение термины „из двух естеств», который любил и часто употреблял еретик Диоскор, теперь осужденный, и внести вместо него термин: „два естества», за который пострадал Флавиан, муж православия, и который и Львом и собором халки- донским употреблялся в качестве наиболее точного. Прежде чем получен был ответ на заявление сановников со стороны собора, патриарх Анатолий делает такую поправку к словам, сказанным этими лицами. „Диоскор низложен не за веру, но за то, что отлучил Льва и не явился на собор, когда производился суд над ним», Диоскором. С первого взгляда можно, пожалуй, подумать, что Анатолий защищает Диоскора, что он был сторонником этого еретика. Но прочь подобную нелепую мысль! Анатолий был человек истинно православный. Замечание Анатолия означает только, что хотя Диоскор и употреблял выражение: „из двух естеств», но это выражение нельзя считать еретическим, достойным осуждения, ибо собор халкидонский, осудив Диоскора за многое другое, не подвергал его осуждению за указанное выражение ⁸⁸¹. Из указанного замечания Анатолия видно также, что он крепко стоял за неизменность вероопределения, считал это дело как бы собственным своим делом.

Что в словах Анатолия не было ничего подозрительного, это видно из того, что на соборе никто не высказал противодействия ему в данном случае. После этого перерыва, сделанного замечанием Анатолия, сановники снова обращаются к собору с увещаниями и убеждениями: сделать изменение в вероопределении. Они говорили: „ведь вы все приняли послание Льва», и когда получен был ответ утвердительный, они сказали: „итак, заключающееся в нем внести в определение» (τὰ ἐν αὐτῇ ἐμφερόμενα ἐντεθῆ τῷ ὄρφ). Новое доказательство, что вероопределением некоторые недовольны были потому главнейше, что в нем не доставало чего-то важного, что заключалось в послании Льва. Вероопределение составлено было не в духе воззрений Льва. Что же отвечал собор на доводы сановников? Партия желавшая оставить вероопределение без изменений, твердо стояла на своем. Члены ее неумолкаемо восклицали: „другому определению не

бывать, нет недостатков в вероопределении. Послание Льва утверждено вероопределением. Лев так верует, как мы веруем. Пусть будет подписано определение. Определение содержит в себе все». Замечательно, что и Евсевий Дорилейский также присоединяется к лицам, нежелавшим перемен в определении. Он говорил: „другому определению не бывать». Присоединение Евсевия, который совсем не был на стороне иллирийцев и палестинцев, к числу подобных лиц, показывает, что и из епископов прежней левой стороны нашлись такие, которые считали справедливым поддерживать неизменяемость определения. Этим подтверждается наша мысль, прежде высказанная, что не одни иллирийцы и палестинцы были защитниками на соборе сохранения вероопределения в том виде, как оно сначала составлено. В объяснение того, почему Евсевий присоединяется к этой александрийской партии (ибо, как мы знаем, иллирийцы и палестинцы принадлежали к сторонникам александрийских доктрин), нужно припомнить, что хотя Евсевий был унит, но он перешел к унии из рядов строгих александрийцев ⁸⁸². В настоящем случае в нем лишь обнаруживаются прежние симпатии. Ибо из всего видно, что определение составлено было в духе принципов александрийского богословия: в нем мало было принято во внимание послание Льва, встречались формулы, любимые александрийцами: „из двух естеств”.

Когда таким образом выяснилось, что многие члены собора никак не хотят допускать пересмотра определения, тогда об этом доложено было самому императору Маркиану. От этого последнего вышло такого рода приказание, обращенное к собору: или пусть собор выберет уполномоченных от себя епископов при таких же условиях, с какими предлагали сделать это ранее сановники, которые (епископы) и пересмотрели бы вероопределение; или же пусть это будет сделано на самом соборе чрез первенствующих митрополитов. В случае же, если епископы не согласны на это, собор объявляется закрытым. Приказание было слишком строгое. Но и оно в первые минуты не произвело должного впечатления на тех, кто противился изменению определения. Эти епископы крепко стояли на своем.

Они возглашали: „или пусть имеет силу определение, или мы уйдем. Просим прочесть определение, и те, которые противоречат и не подписывают, пусть уходят; мы согласны с тем, что постановлено» ⁸⁸³. В частности, епископы иллирийские говорили: „противоречащие пусть объявятся, противоречащие – несториане, пусть они уходят в Рим». Дело, таким образом, и после именного императорского указа не подвигалось вперед. По-видимому, трудно было ожидать мира и единения со стороны споривших. Но что могло представляться трудным и едва ли достижимым, то осуществилось удивительно простым способом. Поистине, где Дух Божий, там и малые средства могут достигать великих целей. Императорские сановники сказали несколько слов, которые в существе дела были уже повторением их прежних речей – и единодушие самое полное, вожденное, самое священное водворилось на соборе. Сановники сказали: „Диоскор говорил: „из двух» естеств (т. е. Христос слагается), принимаю, но „два» естества (т. е. неслиянные), не принимаю ⁸⁸⁴. А св. Лев говорит, что во Христе два естества соединены неслитно, неизменно и нераздельно (ἀβουχύβως, ἀτρέπτως, ἀδιαρέτως) в одном Единородном Сыне, Спасителе нашем. Итак: кому следуете Льву, или Диоскору?». Ответ со стороны собора возможен был один. Собор единодушно воскликнул: „Как Лев веруем, противоречащие – евтихианисты. Лев изложил православно». Этим заявлением члены собора, доселе стоявшие за неизменение вероопределения, выразили отказ от столь смущавшего собор термина: „из двух», внесенного в определение. И как скоро случилось это, собор – великая историческая минута! – явился единомысленным. Во мгновение забыли все споры, свары. Из сейчас приведенных слов сановников – должно заметить – следует, что в вероопределении не дано было места очень важным в догматическом отношении речениям: „неслиянно, неизменно, нераздельно». Как скоро отцы без всяких колебаний согласно отказались от смущавшей умы формулы: „из двух» и выразили желание строго сообразоваться с воззрениями Льва, сановники воспользовались этою благоприятною минутой и предложили собору прибавить в вероопределении мысль Льва,

что во Христе два естества „неизменно, неразлучно и неслитно» соединились. Противоречий и противодействий это предложение не встретило никаких. Тотчас же наряжена была комиссия из епископов, представителей главнейших церковных округов, которые на короткое время и уходят с собора в урочное место для необходимых изменений в вероопределении. Это сделано было, по замечанию деяний, вследствие прошения всех (х ατὰ παράκλησιν πάντων). Но вот возвратились члены комиссии снова на собор. Слух и внимание всех напряжены до крайности. Было начато и окончено чтение замечательнейшего церковно-исторического документа – вероопределение халкидонского собора. Раздались громкие неудержимые крики восторга всех.

Вероопределение собора халкидонского состоит из двух частей: введение довольно широких размеров и самого определение, выраженного в кратких словах. Введение, главным образом, посвящено обзору тех догматических документов, которые должен признавать каждый верующий, дабы по справедливости носить имя православного. К числу таких документов отнесем, прежде всего, символ никейский⁸⁸⁵. Затем символ константинопольский, II всел. Собора 381 года. О последнем символе вероопределение говорит с особенною похвалой и уважением. О нем замечено: “определяем, чтобы имело силу то, что поставлено 150 св. отцами в Константинополе для уничтожения возникших тогда ересей и утверждение кафолической и апостольской нашей веры». И ниже о том же символе написано: итак, достаточен был бы для совершенного познания и утверждения благочестия этот мудрый (τὸ σοφόν) и спасительный символ благодати Божией. Потому что об Отце, Сыне и св. Духе научает в совершенстве и воплощение Господа представляет верно». Символ Константинопольский, таким образом, после продолжительного бурного плаванья среди споров и разногласий о нем, наконец, благодаря халкидонскому собору, вступает в тихую пристань. Его поняли, приняли, утвердили представители всех церквей. Вероопределение утверждает также то, что постановлено на III всел. соборе, о котором все еще шли прямые и не прямые

споры: нужно ли признавать его истинно вселенским. Спорившими же были некоторые из антиохийских епископов. Из святоотеческих писаний, имевших отношение к спорам христологическим, собор отличает следующие творения: послание Кирилла к Несторию, читанное на константинопольском соборе 448 года, и его же знаменитое унияльное послание „к восточным». Собор халкидонский, очевидно, разделял воззрения собора константинопольского, 448 года. Наиболее ясно выражающими истину, сочинениями Кирилла собор признавал послания, которые отличали защитники унии. Теперь уния, хотя и без особых возгласов, торжественности, официальности, входит непререкаемо в круг истинно православных действий в жизни церкви. Недаром св. мужи пострадали от собора разбойничьего, – их кровь вопияла к небу и Дух св. устами отцов халкидонского собора благословил их дело, увенчал их труды. Кроме этих сочинений Кирилла вероопределение воздает самые высокие хвалы окружающему посланию Льва. Таково содержание введения, которое предшествует самому догматическому определению собора халкидонского. Для историка церкви оно, введение, имеет много поучительного, возбуждает высокий интерес. – Халкидонское определение о вере ⁸⁸⁶ слово в слово состоит в следующем: „итак, последуя св. отцам, все согласно научаем исповедывать одного и того же Сына, Господа нашего И. Христа, совершенного в божестве, совершенного в человечестве, истинно Бога, истинно человека, того же из разумной души и тела, единосущного Отцу по Божеству и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха, рожденного прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы *Богородицы* по человечеству, одного и того же Христа, Сына, Господа едиnorodного в двух естествах ⁸⁸⁷, неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, так что соединением ни сколько не нарушается различие двух естеств, тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лице, в одну ипостась, – не в два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына,

Единородного, Бога Слова, Господа И. Христа, как в древности пророки (учили) о Нем и как Сам Господь И. Христос научил нас и как предал нам символ отцов". (' Επόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως, ἅπαντες ἐχδιδάσχομεν τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἀνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτόν, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας; πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων ὁ ἐκ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς Θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱὸν κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον; οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν, ὥς ὅτι μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐχ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν).

Анализируем ⁸⁸⁸ этот высокой догматической важности документ. Обыкновенно историки полагают, что халкидонское вероопределение состоялось под сильным и исключительным влиянием послания Льва ⁸⁸⁹. Мнение ошибочное. С посланием вероопределение не имеет сходства в выражениях, последнее имеет с первым сродство только в духе. Уния больше всего оказала влияние не только на характер, но и на букву вероопределения. Начальные слова вероопределения до слов: „Господа, Единородного» включительно суть почти буквальное повторение известного унияльного исповедание Иоанна. Факт чрезвычайно важный. Вероопределение халкидонское в первой половине своей есть лишь самая легкая переделка исповедания Иоанна Антиохийского ⁸⁹⁰. Дальнейших слов вероопределения: „в двух естествах неслитно, нераздельно познаваемого», мы также напрасно стали бы искать в известном послании Льва ⁸⁹¹. Если мы обратимся к церковной литературе, то увидим, что первый эти выражения употребил (с небольшою разницею) Иоанн Антиохийский и прочие антиохийские

епископы, во времена III всел. собора, а за ними повторяет их Кирилл ⁸⁹². Во время халкидонского собора эти термины встречаем в грамоте епископов иллирийских ⁸⁹³, с которой они обратились к собору для засвидетельствования пред отцами, что они – иллирийцы – приняли, наконец, послание Льва. Какое влияние послание Льва или легаты имели на усвоение этими епископами сказанных терминов, мы не знаем. В вероопределении же халкидонском происхождение этих терминов, скорее всего, нужно приписать епископам униального характера. Ибо фраза очевидно носит униальный характер: слияние к одному двух богословских воззрений – александрийского и антиохийского („неслиянно» с одной стороны, „нераздельно» с другой). Остальные слова вероопределения неизвестно откуда взяты собором. Нужно утверждать, что они принадлежат мысли самого собора. Итак, допущение существенного влияния послания Льва на вероопределение халкидонское нам представляется истинною не строго научною. – В вероопределении обращает на себя внимание добавка к словам: „от Девы Марии» слова: „Богородицы». Мы уже знаем, что на соборе халкидонском, когда шла речь: изменить или не изменять прежде составленное вероопределение, некоторые возглашали: прибавить в определении к словам „Марии Девы» – „Богородица». Очевидно, что в первоначальной редакции определения не было последнего слова и что оно внесено уже было во вторичную редакцию из уважения к тем, кто требовал подобной добавки. Так собор снисходительно исполняет заявление своих членов! Уважены требования различных партий! Поучительное явление. Когда прочитано было вероопределение вслух собора, все приняли оное единодушным согласием. Отцы возглашали: „Это вера отцов! архиепископы пусть подпишут тотчас; хорошо определенное пусть не подвергается отсрочке. С этою верою все мы согласны. Все так мудрствуем” ⁸⁹⁴.

Все это произошло 451 года, 22-го октября в воскресенье. День многознаменательный в истории христианства!

В следующем, шестом, заседании собора халкидонского происходило торжественное утверждение вероопределения. На

собор прибыли сам император Маркиан и императрица Пульхерия ⁸⁹⁵. Когда на этом заседании снова было прочитано вероопределение, император обратился к отцам собора с вопросом: „пусть скажет св. собор: по согласию ли всех святейших епископов провозглашено прочитанное теперь определение»? Отцы воскликнули: „все так веруем! Все мы согласились, подписались. Сия вера православная. Сия вера вселенную спасла. Св. Троица низвергла троих» (Нестория, Евтихия, Диоскора) ⁸⁹⁶.

Этим окончилась догматическая деятельность св. вселенского собора халкидонского.

Х. Значение халкидонского собора

Противообскурантное решение вопроса об отношении веры и знания, – утверждение вселенского авторитета за символом константинопольским, – важность вероопределения халкидонского для времени, близкого к эпохе халкидонской и отдаленного от нее; – благоприятное отношение к унии и влияние этого факта на объединение направления александрийского и антиохийского в общецерковное

Исполнишася радости уста наша и язык наш веселия. Благодать осуществила это пророчество на нас, которыми утверждена основа благочестия. Скорби наши кончились и воссияла благодать всякого блага.

Отцы Собора.

Халкидонский вселенский собор имеет высокое церковно-историческое значение.

I. В IV и V веке шел неумолкаемый спор между христианскими школами – александрийскою и антиохийскою о том, в каком отношении разум человеческий должен стоять касательно исследования истин веры, догматов церкви. Школа александрийская высказывалась на этот счет слишком осторожно; она опасалась исследований в области религии. Религиозную область она ставила неизмеримо выше тех условий, при которых способен действовать разум человеческий. Иначе смотрела на дело школа антиохийская. Она не устранилась от исследований и изысканий, пытливости в вопросах веры. Разуму она доверяла великую миссию изъяснять истины веры для мышления человеческого. В этих стремлениях, как мы знаем, она заходила подчас слишком далеко. Это различие в воззрениях на отношение разума к вере находило себе отголоски в членах предыдущих вселенских соборов IV и V века. В деятельности их, в определениях их слышится или веяние школы александрийской, или школы антиохийской. Спорный вопрос решен был с полной определенностью лишь нашим собором, собором Халкидонским. На какой точке зрения стояли представители

собора Халкидонского при рассматривании этого вопроса, ясно видно из следующего заявления известного Евсевия Дорилейского, которое сделано было им на первом заседании собора. Когда перечитывалось здесь Евтихиево исповедание веры, представленное этим еретиком собору разбойничему, и когда при этом чтении дошла очередь до того места в исповедании, где говорилось: „св. Кирилл постановил определение: те, кто вопреки этой вере (никейскому символу) что-либо прибавит, или изменит, или будет учить, подвергать наказаниям», – Евсевий, епископ Дорилейский, вслух всего собора сказал: „он (Евтихий) солгал, нет такого определения, нет правила повелевающего это» (ο ὁὐκ ἔβτιν ὁ ρος τοιοῦτος, οὐκ ἔβτι χαίνων τοῦτο διαγορεύων). Слова Евсевия не встретили противодействия в отцах собора; против него говорил лишь один Диоскор ⁸⁹⁷. Слова Евсевия заключают в себе ту мысль, что объяснение и истолкование истин веры могут быть ограничиваемы, но не могут быть запрещены и отвергаемы ⁸⁹⁸. Вообще, из деяний халкидонского собора видно, что сторона одного, к которой принадлежал Евсевий, ратовала за позволительность исследований в области веры в противоположность Диоскору и прочим александрийцам, которые несочувственно относились к подобному требованию ⁸⁹⁹. При заключении своих деяний собор халкидонский ясно высказывается по данному вопросу в смысле Евсевия Дорилейского, признавая права разума в изысканиях и истолковании веры: в этом случае чувствуется влияние школы антиохийской, которая вообще кладет ясную печать своих доктрин на всех действиях собора Халкидонского. Не противоречит сейчас высказанному то обстоятельство, что отцы собора Халкидонского в своем вероопределении строго запрещают по вопросу о боговочеловечении писать или учить иному, чем как постановил собор ⁹⁰⁰, потому что это правило только ограничивает пытливость, но не устраняет возможности богословствования в религиозной области. Свое истинное воззрение на необходимость, пользу и невозбранность догматических изысканий и разъяснений в церкви, собор прекрасно выразил в „речи», с которой он, по заключении своей

деятельности, обращается к императору Маркиану. Представим анализ этой речи. Оратор (имя его неизвестно) в начале речи говорит о том, что были и есть люди, которым представляется делом незаконным и непозволительным терпеть какие-либо изложения веры помимо символа никейского. Вследствие этого он стремится к тому, чтобы устранить подобный предрассудок. Прежде всего, он высказывает общую мысль, что никогда и никем не запрещалось вопреки врагов истины делать надлежащее раскрытие догматов, напротив, оно всегда позволялось и требовалось. Затем оратор в кратких чертах изображает обстоятельства прежде бывших вселенских соборов и отсюда выводит заключение, что свобода богословского исследования может иметь свое законное место в области религиозной. Оратор ведет свое дело так: сначала он приводит изречение символа никейского о Божестве Сына Божия и Духа Св. и затем указывает, что тот или другой пункт учения символа подвергался спорам, еретическим перетолкованиям, вследствие чего возникла неотложная нужда раскрывать истинное учение в новых изложениях веры. Явилось учение Маркелла, Фотина, Македониан, из которых одни искажали учение о Сыне Божиим, другие – учение о Духе св., символ никейский стал недостаточным для того, чтобы противодействовать лжеучениям. И вот является символ константинопольский, более или менее новое изложение веры. Он направлен был против новых ересей и в этом его неоспоримое право на существование. Но на этом дело не остановилось. И другие слова символа никейского впоследствии также подверглись спорам и еретическим перетолкованиям. Это именно слова, в которых в нем выражено учение о лице Богочеловека: „сшедшего, воплотившегося, вочеловечившегося». Символ снова стал недостаточным, чтобы низлагать ереси, каковы: аполлинаризм, несторианство, евтихианство. Это побудило церковь к раскрытию догматов, разъяснению истины. И вот являются многочисленные сочинения св. отцов, к которым должно относиться с величайшим уважением и отнюдь не говорить, что они излишни, не надобны. Истину разъяснили такие великие мужи, как

Василий Великий, папа Дамас, Афанасий Великий, Кирилл Александрийский, мудрый Иоанн архиепископ Антиохийский, Прокл, Лев Великий. Сочинения этих светил церкви имеют такое же право на существование как и символ никейский. Они могут стоять одно подле другого. – Какой же общий вывод из всего этого получается для нашего оратора или, лучше сказать, для собора Халкидонского? Вот этот замечательный вывод: „если кто в настоящее время предлагает остановить свободу (ᾧδεῖαν) желающим защищать веру, то пусть он это распоряжение узаконит особенно для еретиков, чтобы они остановили неправду, а не пастыри – защищение». Пусть узнают, что нам не запрещено выражать свои мысли, свое исповедание под одним условием: оно должно быть сообразно с учением св. отцов ⁹⁰¹. Итак, мы видим, что Халкидонский собор вошел в точнейшее рассмотрение вопроса об отношении мысли человеческой к религии и разрешил его, не только не устранив права мысли человеческой на разъяснение догматов, но даже призывая ее к подобной задаче. Собор ко благу церкви решил вопрос, который издавна разделял школу александрийскую от антиохийской. Он предоставил ему свободу исследования, законно ограниченную. Указанный вопрос, рано ли, поздно ли, церковь должна была решить так или иначе. И вот Халкидонский собор постановил такое решение, которое служит правилом для православных богословов, сынов православной церкви. Не отдавая себе отчета мы, однако, в богословской науке, нет сомнения, стоим неизменно на точке зрения халкидонского собора. Шестьсот отцов собора халкидонского на веки благословили богословскую науку и ее дело.

II. После собора II вселенского константинопольского, составившего новую редакцию символа, во все время до халкидонского собора и на нем самом, замечается более или менее ясная борьба между двумя редакциями символа: никейского и константинопольского. Никейский символ признавался всюду в церкви в качестве символа, имеющего высокое церковное значение. Не так было с символом константинопольским. Были целые церкви, которые, держась символа никейского, отказывались от принятия символа

константинопольского. Но также были и такие церкви, в которых символ константинопольский преимуществовал пред символом никейским, хотя последний продолжал употребляться в практике ⁹⁰². Символ константинопольский здесь почитался редакцией более совершенной, в особенности в виду борьбы с еретиками. Настояла надобность придать всеобщий церковный авторитет символу константинопольскому рядом с символом никейским. Это и делает собор халкидонский. Здесь, как мы знаем, он читан был в качестве вероизложения, которое должно лежать в основе православного раскрытия веры. Он внесен был в самое „вероопределение» собора, при чем ему отданы самые высокие хвалы. В „речи» собора халкидонского к императору он выставляется как полезнейшее руководство в борьбе с лжеучением. Словом, собор халкидонский придает символу константинопольскому вселенское значение. После этого названный символ утверждается и приемлется во всех церквях. Противодействия в этом случае были бессильны ⁹⁰³. О символе константинопольском, как вероизложении вселенской важности, упоминают со времени халкидонского собора как соборы вселенские и епископы всего христианского мира, так и гражданское законодательство. Символ константинопольский рядом с символом никейским, читается на пятом и шестом вселенских соборах. Что касается до отдельных христианских церквей, то они подают свой голос в пользу символа константинопольского тотчас же после халкидонского собора. Папа Лев Великий писал к епископам на восток после собора этого: «все братство ваше знает, что определение св. собора, который собирався для утверждения веры в Халкидоне, я принял всем сердцем» ⁹⁰⁴. Без сомнения, здесь разумелось вероопределение халкидонское, в которое был включен и символ константинопольский. Патриарх константинопольский Анатолий также заявлял свое согласие с вероопределением собора константинопольского вселенского ⁹⁰⁵. То же сделал преемник Диоскора, патриарх Александрийский Протерий ⁹⁰⁶. В Александрии это был еще первый случай признания символа константинопольского в качестве вселенского символа. Доселе ничего подобного история не встречала здесь. Представители

прочих важнейших церквей христианских также теперь, со времени халкидонского собора, явно признают значение указанного символа. До нас дошла целая масса свидетельств о данном случае ⁹⁰⁷. Мы не имеем намерение исчислять все церкви, которые приняли символ константинопольский. Отметим лишь тот факт, что даже церкви, которые на самом халкидонском соборе являлись единомышленными с церковью александрийскою и, следовательно, не признававшими рассматриваемого символа ⁹⁰⁸, что и эти церкви по заключении халкидонского собора, однако, подают свой голос в пользу символа константинопольского. Таковы церкви в Эпире, в Елладе ⁹⁰⁹. Случалось даже, что еретики монофизиты, которые сообразно с их принципами должны были быть врагами символа константинопольского, также высказались в пользу этого символа. Таков был Петр сукновал, монофизитствующий патриарх в Антиохии ⁹¹⁰. Если обратимся к гражданскому законодательству в Византии, то примечаем то же явление. После собора халкидонского символ константинопольский объявляется в императорских указах как безусловно обязательное исповедание для каждого христианина. Давно ли царствовал император Феодосий младший, который в своих указах исключительно держался символа никейского ⁹¹¹, который призывал всех следовать этому именно символу? А между тем преемник его, император Маркиан, после собора халкидонского прямо и решительно становится защитником символа константинопольского. В своих указах, назначенных для руководства граждан всей империи, он постоянно рядом с символом никейским указывает и символ константинопольский ⁹¹². Впоследствии некоторые из ближайших преемников Маркиана, хотя даже и были монофизитами, однако не отвергали символа константинопольского, а подтверждали его церковный авторитет. Император Василиск в одно и то же время отвергал халкидонский собор и признавал символ константинопольский ⁹¹³. То же встречается в так называемом энотиконе императора Зенона. Несмотря на непризнание халкидонского собора, Зенон, однако, стоит за символ

константинопольский ⁹¹⁴. Во времена императора Юстиниана авторитет II вселенского собора становится непререкаемым ⁹¹⁵.

Уже на халкидонском соборе можно примечать, что символу константинопольскому иногда отдавалось предпочтение перед символом никейским. Это сделалось основанием, почему впоследствии символ константинопольский вытеснил из употребления символ никейский ⁹¹⁶. Если мы в настоящее время при крещении читаем и за богослужением слышим более совершенную, по сравнению с редакцией символа никейского, редакцию символа константинопольского, то этим мы обязаны собору халкидонскому.

III. Вероопределение собора халкидонского приобрело вскоре в церкви общее уважение, ибо оно решило и разъяснило, насколько возможно это относительно одного из таинственнейших догматов, учение о лице Богочеловека. Определение собора халкидонского принято было епископом римским ⁹¹⁷. На востоке также оно нашло себе всеобщее сочувствие. Епископы египетские писали императору Льву I, что они почитают собор „сохранившим веру целою и неповрежденною“, „отсекшим плевельный нарот, действовавшим по внушению Духа Божия“, и что только четыре или пять епископов с мятежным монофизитом Тимофеем Элуром не признали авторитета собора этого ⁹¹⁸. Собор халкидонский и его определение приняла церковь Иерусалимская, признавая оный собор „святым, великим, вселенским«. Так смотрели на дело патриарх Ювеналий и епископы так называемых „трех Палестин“, т. е. всего патриархата Иерусалимского ⁹¹⁹. Далее, на вопрос, предложенный императором Львом церквам вселенной: как смотреть на халкидонский собор, все епископы церквей Фракийских, Понтийских, Азийских, Сирийских, Елладских и пр. и пр. отозвались о соборе с полным одобрением ⁹²⁰. Свою особенную важность догматическое определение халкидонского собора получает от того, что оно не дало предпочтение ни богословским воззрениям александрийским, ни антиохийским. Оно помирило их собою. Учение той и другой школы слилось в одно учение. Два направления богословских, которые доселе

более или менее враждебно наступали одно на другое, в вероопределении халкидонском братски примирились. Из двух родов богословствования возникло одно богословское течение. Все должны были быть довольными вероопределением, поскольку в нем видели отпечаток дорогих для них стремлений и убеждений. Правда, немало было бурных споров о лице Богочеловека и после собора халкидонского в сферах монофизитских, но эти споры ничуть не могли ниспровергнуть определенного в Халкидоне. И после собора никейского истинное учение не вдруг утвердилось в церкви. Такова судьба великих истин: они торжествуют только путем борьбы. – Определение халкидонское легло в основу воззрений дальнейших вселенских соборов. От него отправлялись, как вернейшей точки зрения, в спорных вопросах. Оставляя в стороне пятый вселенский собор, на котором не было изложено и провозглашено никакого догматического определения ⁹²¹, бросим взгляд на богословствование VI и VII вселенских соборов. Шестой вселенский собор в противодействие монофизитству изрек учение о двух волях во Христе. Чем руководствовался собор в своих догматических постановлениях? Достаточно сравнить вероопределение VI вселенского собора с вероопределением собора халкидонского, чтобы признать полное родство этих двух соборов. Вероопределение шестого вселенского собора начинается тем, что со всею точностью передает текст вероопределения халкидонского собора по вопросу о лице Богочеловека и на этом основании как краеугольном камне провозглашает учение о двух волях во Христе ⁹²². Что касается до VII вселенского собора, то мы должны с уверенностью утверждать, что провозглашенный от него догмат об иконоупотреблении и иконопочитании в церкви находит свою опору, главнее всего, в вероопределении халкидонском. Иконоборцы отрицали позволительность употребления икон в церкви на том основании, что богочеловеческое лицо Христа неизобразимо, что на полотне и доске передается лишь человеческий образ Христа, а не его Божественный зрак. Эта мысль иконоборцев утверждалась на монофизитском воззрении, что Божество во

Христе как бы упразднило в Нем человечество. Решение противоположное иконоборческому могло основываться главнейше на учении, что во Христе было два совершенных естества – Божеское и человеческое, два естества неслиянных, но и нераздельных, вследствие чего и просто изображение одного человеческого зрака Христова должно было сильно говорить о Богочеловеке христианскому чувству. А это и есть учение, провозглашенное в определении собора халкидонского. Собор VII вселенский стоит ближе к халкидонскому собору, чем как это может представляться с первого взгляда. – Итак, халкидонское вероопределение в дальнейшем течении церкви обнаруживает свое действие при решении важнейших догматических вопросов. Мы не говорим уже о том, что вера халкидонского собора стала верой всего мира христианского до сего дня ⁹²³.

IV. Халкидонский собор поддержал и утвердил в церкви авторитет известной унии. Уважение его к унии несомненно следует как из того, что послание Кирилла: „да возвеселятся небеса» было поставляемо на нем наряду с символами никейским и константинопольским, так, в особенности, из вероопределения халкидонского собора, которое в большей своей части изложено словами известного исповедания Иоанна Антиохийского. В „речи» своей к императору Маркиану собор халкидонский снова и с особенною силою ссылается опять на унию, как величайшее церковно-историческое явление. Сказав о том, что в богословствовании по вопросу о Богочеловеке надлежит сообразовать свои мысли с учением отцов церкви, собор затем указывает, какими именно свято-отеческими сочинениями должно руководиться в указанном случае. Такими, по его суждению, должны быть именно сочинения, какие приняты или появились в церкви во время унии, в интересах унии. Это – послание Афанасия к Эпиктету, послание Кирилла к восточным, исповедание веры мудрого (σοφός) Иоанна Антиохийского ⁹²⁴. Императорская власть со своей стороны особым указом восстанавливает честь и достоинство тех лиц, которые так много пострадали от Диоскора за приверженность к унии. Император Маркиан указом призывает империю изгладить

из памяти, что сделано на соборе разбойничьем касательно Флавиана, Евсевия Дорилейского, Феодорита. Он объявляет, что мощи Флавиана перенесены в столицу, потому что он „блаженнее всех живых», потому что он был человеком „единственным, который поистине был достойным епископом», – а также Евсевию и Феодориту возвращается незапятнанная честь ⁹²⁵. Конечно, император действовал так не сам по себе, но по влиянию отцов собора халкидонского, которые отнеслись с уважением к каждому из этих лиц. Ибо собор восхвалял веру Флавиана ⁹²⁶, радостно приветствовал появление на собор Феодорита и, когда позднее на том же соборе он ясно исповедывал свое православие, собор почтил его хвалебными кликами ⁹²⁷. Евсевий Дорилейский стоял во главе собора халкидонского и его голос почтительно выслушивался всеми ⁹²⁸. Какое же значение имеет то обстоятельство, что на соборе и после собора уния была ценима и уважалась? Большое. Уние предначала важное дело. До времени ей александрийские богословы в своих сочинениях при раскрытии догматов довольствовались авторитетами александрийского направления и чуждались писателей антиохийской школы; наоборот, антиохийские богословы считали авторитетами в богословской литературе только писателей, принадлежавших к их школе, писателей же школы александрийской они или совсем не хотели знать или ограничивали их значение в науке богословской. Была очевидная рознь, разъединение. Богословы двух школ в науке и литературе сторонились одни других. Представители же унии из антиохийцев первые отбросили предубеждение к писателям противоположной школы. Они стали изучать их, уважать, цитировать в своих трудах. Так поступали: Иоанн, Домн Антиохийский, Феодорит ⁹²⁹. Отцы халкидонского собора поступали так же. В приложении к „речи” отцов собора к Маркиану мы встречаем приведенными свидетельства следующих писателей, как равнозначительные: Афанасия Александрийского и Флавиана, епископа Антиохийского, Кирилла Александрийского и Иоанна Златоуста ⁹³⁰. Такой обмен авторитетами был весьма важен для науки богословской. Этим устранялась односторонность научно-богословских воззрений

⁹³¹. Вместо двух школьных литератур возникает одна церковная литература. Горизонт богословов-писателей расширяется. Позднейшие писатели, напр., Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, патр. Фотий с равным уважением относятся к писателям и школы александрийской и антиохийской. Заметим еще, что некоторые положения, выработанные во время унии, сделались после халкидонского собора общим и непререкаемым достоянием богословской науки. Таково напр. экзегетическое правило, что одни изречения евангельские и апостольские нужно, относить к Божеству Христа, другие – к Его человечеству, иные к божеству и человечеству зараз. Вообще, нужно сказать, что вся последующая богословская литература, не исключая, и современной нам православной литературы, стоит слишком близко по своим началам к халкидонскому собору. Не думаем, чтобы мы говорили парадокс.

V. Рассматривая догматическую историю первых 4-х вселенских соборов, мы наблюдаем то интересное явление, что богословское течение александрийское, за редкими исключениями, постоянно дружественно относится к папству, тогда как представители антиохийского богословского направления, исключая немногие примеры, постоянно давали отпор папам. Собор халкидонский действовал в духе представителей второго направления. Быть может, еще никогда не дано было так сильно почувствовать папству, что его притязания на власть в церкви неосновательны, незаконны, как это сделано собором халкидонским. Первое деяние этого собора представляет поучительный пример в подобном роде. Когда папские легаты ни с того, ни с сего потребовали, чтобы Диоскор изгнан был с собора, ссылаясь единственно на то, что так приказал сделать папа, словам легатов собор не внимает. Легатов спросили: да какая же вина Диоскора, объясните? Легаты сказали: „Диоскор осмелился составить собор (разб.) без папского позволения, чего никогда не было и не должно быть». Собор не находит уважительной эту причину и снова обращается к легатам с вопросом: объясните действительную вину Диоскора и только тогда ваше желание будет исполнено. Затем собор хотя удовлетворяет желанию легатов, но далеко не

вполне ⁹³². Отцы, очевидно, не придавали ни малейшего значения правилу, что будто без воли папы не может происходить соборов. Но самым важным фактом, в котором выразилось неуважение к папским притязаниям со стороны отцов собора, было провозглашение константинопольского патриарха равным по достоинству, хотя и вторым по чину, с папою римским ⁹³³. Напрасно легаты протестовали на соборе касательно этого определения, напрасно потом папа Лев домогался уничтожения этого постановления, – дело осталось без изменения. Это был такой важный факт, которого папы не забывали во все течение хр. истории. Власть, которую папы приписывали исключительно себе – стоять во главе церкви, по этому определению собора халкидонского, они должны были разделять с патриархом византийским. Могло ли что-либо более вредить папским притязаниям? Основываясь на этом правиле, церковь восточная сумела охранять свое достоинство от папского порабощения даже в такие тяжкие времена, как XIII или XV век. Собор халкидонский однажды навсегда парализовал властолюбие пап в отношении к востоку. Церковь положила преграду, о которую разбивалась ковы римских первосвященников...

Итак, вот заслуги собора халкидонского для церкви, православия, всего христианского мира. Они велики и разнообразны. Такими заслугами определяется высокая честь этого вселенского собора, его громкая слава, его бессмертное имя.

Приложение. О символе нашей православной церкви или второго Вселенского Константинопольского собора.

Символ, который с древних времен принят к употреблению церковью греческою, а за нею и нашею русскою православною церковью, который ежедневно читается за богослужением, которой произносится крещаемыми или их восприемниками при совершении таинства крещения, который изучается нами в школах с большими или меньшими комментариями, есть символ Константинопольского, второго Вселенского, собора, или, как более принято называть его у нас, символ Никео-константинопольский.

Такое широкое употребление указанного символа у нас в русской церкви, должно бы, по-видимому, обуславливать очень ясное и основательное представление о том, что такое символ наш, какое его происхождение, какова была история его утверждение в церкви. Но, сколько знаем, все подобные вопросы доселе не находили себе разрешение. Пастыри церкви ежедневно читают и слушают символ, истолковывают его на церковных беседах и школьных уроках, но остаются при самом неопределенном представлении, что это символ Никео-константинопольский – и только. В сущности, однако, вопрос о нашем символе не так прост, как это представляется для того, кто совсем не знаком с иностранной литературой (проф. Чельцов, в своей диссертации: „Древние формы символа» познакомил читателей с одной из более распространенных в западной науке попыток точнее уяснить происхождение нашего символа, но с тех пор довольно-таки утекло воды: западная наука в настоящее время шире и глубже захватывает вопрос). В западной литературе в последнее время появилось несколько сочинений, посвященных этому вопросу. В ней можно встречать даже такое радикальное мнение, что символ Константинопольский не только не есть символ второго

Вселенского собора, но и неизвестен был в церкви до времени VII Вселенского собора, то есть до конца VIII века. Вообще, этим вопросом довольно занимаются на западе, о чем у нас, кажется, совсем неизвестно.

Наше намерение состоит не в том, чтобы ознакомить читателя со всеми попытками западной науки разрешить данный вопрос, – это дело слишком сложное, а в том, чтоб сообщить сведения об одной из них, самой новой и очень любопытной и оригинальной.

Разумеется исследование немецкого ученого Адольфа Гарнака, помещенное в известной Real-Encyklopädie Герцога (Real.-Encykl. В. VIII, 212–230. 1881), под заглавием: „Константинопольский символ (Constantinopolitanisches Symbol)⁹³⁴.

Мы изложим с возможною полнотою исследование Гарнака о символе Константинопольском и сделаем несколько замечаний со своей стороны в силу правила *audiat et altera pars* – тем более, что изыскания Гарнака, не смотря на всю их ученость, еще не делают напрасною попытку поддерживать о происхождении символа то мнение, какое господствует в нашей церкви.

Свою статью „о Константинопольском символе» Гарнак начинает такими словами: „Вторым из так называемых вселенских символов есть символ Константинопольский. Он есть именно такой, который единственно по праву может носить имя “вселенского” символа, поскольку он пользуется официальным значением в греческой и римской церкви, далее во всех восточных схизматических национальных церквах, и даже в большей части протестантских церквей и сект. Заметим прежде всего самое важное: западные и греческие церкви под именем Никео-константинопольского и даже просто Никейского символа употребляют в практике не символ, составленный на Никейском соборе 325 года („символ 318 епископов»), но, как обыкновенно полагают, распространенную редакцию этого символа, принятую, по традиционному взгляду, в Константинополе на вселенском соборе 381 года”.

Для того, чтобы дать надлежащее разъяснение вопроса о происхождении и первоначальной истории этого символа, Гарнак хочет вести речь о следующих материалах:

1) о подлинном тексте Константинопольского символа; 2) Никейском символе, 3) о происхождении Константинопольского символа и его отношении к Никейскому, 4) об истории Константинопольского символа в церкви. Первый из поставленных частных вопросов, на какие хочет обратить внимание Гарнак, мы опустим в нашем приложении в виду слишком большой специальности его, и потому анализ исследования немецкого ученого начнем со второго из помеченных им вопросов.

1. „Так как символ Константинопольский до настоящего времени и уже с начала средних веков носит имя Никео-константинопольского или просто Никейского, так как его считают за простое распространение этого последнего символа, даже прямо смешивают с ним, так как, наконец, неоспоримо он включает в себе много родственного с Никейским символом, то для того, чтобы правильно понимать историю возникновений константинопольского символа, нужно возвратиться к вопросу о возникновении и истории самого Никейского символа. Никейский символ, оригинальный текст коего может быть восстановлен на основании самых лучших источников, составлен первым вселенским собором, как первое относительное заключение тринитарного спора, составлен под давлением императорской воли и явился, благодаря моральному преобладанию маленькой Александрийской партии». Те предварительные обстоятельства, которые в заключение привели к победе сторонников Александрийской партии и к составлению и принятию символа, остаются в темноте, потому что Евсевий умышленно хранит молчание, оставляя сокрытыми ближайшие обстоятельства дела, позднейшие же историки черпали свои сведения из области легенд. Также и о первоначальном смысле слова *ὁμοούσιος* нельзя составлять себе достаточно верного понятия. Однако, известно, что Евсевий в главном прав, именно – если он говорит, что предложенный от него крещальный символ церкви

Кесарийской послужил основанием для новой формулы (т. е. Никейской), хотя подробности, о которых говорит при этом Евсевий, мало могут заслуживать вероятия. Указанное известие Евсевия подтверждается исследованием композиции Никейского символа. Важнейшие сведения касательно композиции никейского символа ⁹³⁵ заключаются в следующем: I. Никейский символ имеет в своей основе, как показывает сравнение, крещальный символ церкви Кесарийской. II. От этого последнего он отличается: а) некоторыми пропусками и небольшими изменениями, б) принесением в него Александрийских христологических выражений, с) редакция его носит печать приспособления к иерусалимско-антиохийским крещальным исповеданиям веры. III. Никейский символ составлен не в качестве крещального символа, а в качестве излагающего учение о Сыне Божиим, правила веры (Glaubensregel), вложенного в рамки символа. *Объяснение* пункта: II, а). Выпущены из символа Кесарийского следующие выражения: *Божие Слово* (вместо того поставлено: *Сына Божия*), *Перворожденного всей твари, прежде всех веков от Отца рожденного* (вместо того: *рожденном от Отца*) и видоизменена фраза: *Сына едиnorodного* так: *едиnorodного* и т. дал. до слова – *Бога* (привнесение в смысле Александрийских воззрений). Эти пропуски очень важны для правильного понимания Никейского символа, ибо они доказывают, что торжествующая Александрийская партия хотела избежать в составленном от нее правиле веры всякой двусмысленности и всяких недоразумений и что она далека была от всякого компромисса. Вычеркнутые фразы, хотя они и являлись в сущности библиейскими, были, однако, такими, которые часто употребляли и открытые враги и полвраги. Поэтому решено было выключить их из нового (Никейского) правила веры. *Объяснение* пункта: II, б). Новыми александрийскими вставками были следующие прибавки: 1) *то есть из сущности Отца*, 2) *рожденного, не сотворенного*, 3) *единосущного Отцу*, 4) шесть христологических анафематизмов в конце символа. *Объяснение* пункта: II, с). Все прочее, чем отличается символ Никейский от Кесарийского, не

имеет догматической природы, но составляет редакционные изменения. Эти видоизменения вообще такого рода, что они стоят в согласии со словоизложением крещальных Иерусалимско-антиохийских поместных символов. Нужно думать, что они представляют не имеющую догматического значения уступку патриархам Антиохийскому и Иерусалимскому, первенствующим на соборе. Эти изменения следующие: 1) в первой части символа (о Боге Отце) поставлено: *πάντων* вжесто *ἃ πάντων*, 2) перемещение слов: *чрез которого все произошло*, 3) прибавка: *как на небе, так и на земле*, 4) прибавка: *нас ради человеков*, 5) прибавка: *снисшедшего*, 6) *вочеловечившагося* вместо: *жившего между человеками*, 7) *на небеса* вместо: *ко Отцу*, 8) *грядущаго* вместо: *имеющего опять прийти*, 9) присоединено слова: *Святого* к слову: *Духа* (в третьей части символа – о Духе св.).

Объяснение пункта III. Что Никейский символ не есть крещальный символ, но правило веры разъясняющее учение о Сыне Божиим, это открывается: 1) из краткости третьей части символа, где совершенно нет упоминания о церкви, оставлении грехов, воскресении плоти и вечной жизни, о таких предметах, которые или все или частью в начале IV-го века встречаются почти во всех крещальных символах; 2) из прибавления анафематизмов в конце его. Вследствие указанных прибавок и опущений, и также вследствие несоразмерной подробности второй части символа (о Сыне Божиим), наконец, вследствие исключения двусмысленных библейских фраз исповедание получило характер теоретический (*theoretisirenden*), не литургический и не библейский. В последующее время, после Никейского собора это послужило главным поводом к борьбе против символа. Не только ариане и евсевиане нападали на него под предлогом, что он не библейский, но и мужи, в существе дела сходявшиеся во мнениях с Никейским собором, также не решались вполне соглашаться с ним, символом. С другой стороны, если возьмем во внимание, с какой победоносной решительностью и с какою силою это исповедание поражало арианизм, а также и то, что оно заключало в себе самое сильное осуждение всякой двусмысленности, какая только могла представляться, – если

возьмем во внимание равно и то, что на символ этот хотели смотреть как на образец учения и как на общий церковный закон, хотя и не как на крещальный символ, то найдем здесь яснейшее доказательство энергии маленькой Александрийской партии⁹³⁶. Из актов соборов, из творений отцов церкви, даже из сочинений еретических писателей весьма легко было бы привести множество цитат (из времени 350–450 г.), которые бы свидетельствовали о высоком уважении к Никейскому символу, как содержащему апостольское предание, и говорили бы в пользу его абсолютной неприкосновенности. Лишь одно представляло затруднения и приводило к различиям между приверженцами Никейского символа, это именно вопрос, как вперед поступать при крещении. Мы уже видели, что символ Никейский не есть символ крещальный, но есть правило веры, и, действительно, нет ни одного свидетельства в пользу того, чтобы где-либо в церкви, между 325 и 361 годами, употреблялся символ этот при совершении крещения, а оставались в употреблении в этом случае древние символы поместных церквей. Но когда, с восшествием на императорский престол Юлиана, православная партия снова подняла голову, когда знаменитыми соборами в начале шестидесятых годов быстро и успешно совершена была решительная реставрация православия, когда мужественные епископы в Малой Азии и Сирии выступили за православие и повели это дело с силою, мудростью и благоразумием, так что православная позиция стала защищенною со всех сторон, тогда явилось желание, чтобы и при торжественном акте крещения произносимо было чистое Никейское исповедание. Это приведено было в исполнение таким образом: или начали привносить главнейшие Никейские выражения в древние поместные крещальные символы, или позволяли себе расширять и распространять Никейский символ, так что он стал пригоден для специальной цели, стал пригодным для употребления в таинстве крещения, или же, наконец, этот самый символ, несмотря на его неполноту и его полемический характер, без всяких изменений ввели в практику при совершении крещения. Все эти три способа действительно имели место в церкви в течение столетия между

собором Александрийским (362 г.) и Халкидонским; в историю этих-то попыток входит по своему происхождению и символ, который носит название Константинопольского».

Таковы суждения Гарнака по поводу происхождения и истории символа Никейского, суждения, служащие подготовлением для дальнейших выводов его о происхождении собственно Константинопольского символа. Вообще, они правильны и свидетельствуют о серьезном изучении этим ученым данного вопроса. Есть, конечно, мысли, выраженные языком, непривычным для православного человека, но этого нельзя ставить в вину протестантскому автору. Сделаем лишь два замечания по поводу приведенных рассуждений Гарнака. Автор говорит, что символ Никейский составлен „под давлением императорской воли». Признаемся, этого мы не понимаем. Для такого утверждения нельзя указать никакого доказательства; мысль автора вполне произвольна. Еще: нам нигде не встречалось читать объяснение, подобного тому, какое дает Гарнак относительно влияния партий собора Никейского на словоизложение символа. Влияние Александрийской партии известно, оно допускается в науке и принадлежит к таким результатам научным, против которых спорить нет оснований. Дело другое – вопрос: о влиянии Антиохийской партии на составление символа. Об этом, сколько знаем, доселе ничего неизвестно было в науке. Гарнак, однако, допускает такое влияние Антиохийской партии (в лице патриархов Антиохийского и Иерусалимского, которых он, очевидно, относит к одной и той же партии). Не спорим. Дело темное. Может быть, предположение Гарнака и не лишено справедливости, но все же оно лишь предположение. Нам, однако, представляется странною характеристика Гарнаком этих двух партий – Александрийской и Антиохийской: каждая из них, по его словам, представляется *господствующею* на соборе. Так, Александрийской он приписывает преобладание (*ubergewicht*), называет ее победоносною (*siegende*), а патриархов Антиохийского и Иерусалимского (или что то же – Антиохийскую партию) считает руководителями собора (*dominirenden*). Мыслимо ли это? Кажется, автор несколько путается в

представлении дела, когда пытается сказать новинку, констатировать влияние антиохийцев при составлении Никейского символа. – Но продолжим анализ исследования Гарнака.

2. „По общему мнению, утвердившемуся в церкви с VI века, символ Константинопольский составлен на вселенском соборе 381 года. Этот собор, созванный Феодосием I, чтобы прекратить македонианский спор, будто бы исполнил Никейский символ чрез противодухоборческое распространение третьей части его (о Св. Духе), и, таким образом, полагают, и возник символ, который носит имя Никео-константинопольского; этот-то символ потом перешел в общее церковное употребление». – „Что прежде всего поколебало мнение о происхождении Константинопольского символа от Вселенского собора, говорить Гарнак – это именно то, что символ этот встречается в „Якоре» (название сочинения) св. Епифавия Кипрского, а это сочинение относится по своему происхождению к 373 или 4 году. Епифаний сообщает его одной церкви в Памфилии в качестве крещального символа. Символ, встречаемый у Епифания, отличается от Константинопольского, кроме того, что в нем есть анафематства, принадлежащие Никейскому символу, только тем, что он имеет две фразы, каких нет в Константинопольском символе: *то есть из сущностей Отца, и как на небе, так и на земле*, в остальном оба символа совершенно тождественны. Такое положение дела требовало, по меньшей мере, изменения традиционного мнения, если не хотели считать этот Епифаниев символ за прибавку, сделанную самим этим писателем в своем труде, после 381 года, или если не хотели признавать его неподлинным, интерполяцией, сделанной в „Якоре» в позднейшее время. И вот в силу этого Гефеле, по примеру Тильмона и Селье принимает, что собор (II Всел.) составил не новый собственно символ, но только усвоил уже существующий – это именно символ Епифания – и в некоторых местах изменил его, сделав его более сокращенными. Эту же гипотезу Тильмона принял Каспари (Каспари, заметим, первый специалист нашего времени по вопросу о символах, он целых двадцать лет неизменно работал над этим предметом и достиг громадной

учености, – плодом ее и был ряд сочинений о символах) и развил далее с известною ученостью. Также и по мнению Каспари символ Епифания собором Константинопольским возвышен в достоинство общецерковного символа; каким образом это случилось, – в ответ на этот вопрос Каспари указывает на необычайное уважение к св. Епифанию в это время, вследствие чего собор Константинопольский мог быть знаком с Кипрским символом ⁹³⁷.

Но правда ли то, что он принят был собором Константинопольским 381 года? Ни в одном документе нет, заявляет Гарнак, ни малейшего указания ни на выдающуюся роль, какую играл Епифаний на этом соборе, ни на принятие собором предложенного от Епифания символа. – Мнение о происхождении Константинопольского символа от собора 381 года неправильно и неправильность его, совершенно независима от суждения о символе Епифания, можно доказать, утверждаясь на основаниях *внешних* и *внутренних*. Внешние основания следующие: 1) собор Константинопольский вообще не был собором вселенским; император Феодосий созвал епископов только той части империи, какая была подчинена ему, и действительно только епископы Востока присутствовали на нем, да и Восток-то имел не многих представителей на соборе. Собор составил из епископов Фракийских, Малоазийских и Сирийских; он открылся прежде прибытия Александрийского патриарха и не многих Египетских епископов, да и они не играли сколько-нибудь видной роли на нем. 2) Канонические определения собора Константинопольского не были вносимы в древнейшие греческие собрания канонов. Уже братья Баллерини правильно вывели это заключение из того, что в древнейшем латинском переводе канонов, Приски (полов. V-го века), каноны Константинопольские впервые помещены были *после* канонов IV всел. собора. Из этого по справедливости можно делать общее заключение, что определение собора 381 года только после 451 года приобрели общее уважение на Востоке. 3) Между немногочисленными документами, которые сохранились до нас в качестве актов II всел. собора, а такими служат 4 канона и послание к

императору, – символа не находится. Он внесен в акты этого собора позднее, при чем не сообщается никаких подробностей о том, при каких исторических условиях произошло его составление; притом он помещается в актах на таком исключительном месте, что уже Баллерини констатировали его вставку. 4) Сократ рассказывает, что собор Константинопольский, после того как его оставили Македонианские епископы, просто утвердил Никейскую веру, а также Созомен и Феодорит не знают о нем ничего более. Еще важнее то, что Григорий Назианзин, присутствовавший на соборе, в своем написанном по окончании собора подробном послании о правиле веры ко Кледонию упоминает лишь Никейский символ, о пополнении же его или составлении нового символа не говорит ни слова. Это *argumentum e silentio* убийственно для традиционного мнения потому, что Григорий в том же послании утверждает, что Никейский собор в отношении к учению о Св. Духе неполон. Для Григория невозможно было молчание, если бы собор Константинопольский в каком-либо отношении пополнил символ Никейский. 5) Латиняне после этого собора подвергали осуждению многие из его распоряжений, и так как они об общем авторитете его ничего не знают, то они до второй половины 5-го века, очевидно, также не знают ни о составлении нового символа на нем, ни о пополненной редакции Никейского собора. Но не иначе было и на Востоке; собор Константинопольский 382 г. в своем соборном послании к епископам, собравшимся в Риме, ссылается на Никейский символ, как на пригодный к употреблению при крещении; вселенский собор в Ефесе, 431 года, на первом своем заседании прочитал Никейский символ и занес его в акты, о символе же Константинопольском он совсем молчит. На соборе Разбойничьем, 449 г., на котором собор Ефесский называется *вторым* вселенским собором, – следовательно, собор Константинопольский не принимается в счет, прочитывается Никейский символ и признается он единственным, непререкаемым, неизменяемым основоположением чистого учения, – о символе же Константинопольском – опять молчание. Во избежание

подробностей, сошлемся на исследование Горта ⁹³⁸ и Каспари, из которых последний тем больше заслуживает доверия, что он убежден в подлинности Константинопольского символа, – а в этих исследованиях находится такой вывод: „между 381 и 451 годами ни на Востоке ни на Западе нельзя встретить ни в соборных актах, ни у одного отца церкви, ни еретических теологов никакого верного следа существования Константинопольского символа, не говоря уже о том, чтобы где-либо указывалось на него именно как на символ Константинопольского собора или чтобы он употребляем был как официальный крещальный символ». Можно бы, пожалуй, думать, что, так как собор Константинопольский до половины V-го века не обладал авторитетом вселенского и притом, как это можно видеть из посланий папы Льва I и из заявлений египетских клириков во время IV вс. собора, на Западе и в Египте он не считался таковым, то определение его вскоре пришли в забвение, а с ними и новосоставленный символ; можно бы, пожалуй, далее сослаться на известие, что по сообщению Константинопольского собора 382 года собор Константинопольский 381 года составил, к сожалению, до нас не сохранившийся том (τόμος, т. е. рассуждение или изложение) касательно православного учения веры, а в этом де томе и мог заключаться новый символ. Но это очень невероятное, ибо а) вопреки этой гипотезы говорят данные, сообщаемые Григорием Назианзином и тремя церковными историками, б) должен же, однако, где-нибудь, по крайней мере, в церкви Константинопольской, если собор Константинопольский действительно составил символ, найтись след этого символа в ближайшую эпоху (до халкидонского собора); но ничего такого нет. Из одной беседы, произнесенной Златоустом в Константинополе, можно, наоборот, заключать, что крещальным символом в церкви Константинопольской в конце IV века был символ не Константинопольский. с) В случае, если бы собор Константинопольский действительно составил новый символ, положим, расширил никейский, то, судя по тому, что мы знаем о деятельности его, нужно было бы ожидать, что собор изложит его иначе, чем как изложен символ

Константинопольский. В заключение d) нужно заметить, что не только до середины V-го, но даже до начала VI-го века не находится, за единственным исключением, ни одного верного свидетельства в пользу существования Константинопольского символа. Такое единственное исключение составляют акты Халкидонского вселенского собора 451 года; в них находится Константинопольский символ рядом с Никейским и считается он символом собора 381 года. А с началом VI века он встречается весьма часто вместе с Никейским символом. К этому явлению мы еще возвратимся в следующем отделе нашего исследования. Итак, из того, что нами сказано, ясно следует, что традиционное мнение, будто собор Константинопольский составил второй символ или пополнил Никейский, в силу указанных *внешних* оснований нужно признать совершенно невероятным».

„Внутренние основания – пишет Гарнак – еще более неблагоприятны для этого традиционного мнения, ибо можно доказать во I., что Константинопольский символ отнюдь не есть распространенный символ Никейский, во II-х, что если бы собор составил новую редакцию символа или расширил Никейскую редакцию, то она не могла иметь такого изложения, какое имеет символ Константинопольский. *Объяснение I пункта.* Константинопольский символ отличается от Никейского не только присоединением новых членов в третьей части (о Св. Духе и пр.), но он от последнего совершенно отличен; основные части его совсем другие, хотя Никейские слововыражения и приняты в него. Если сравнить Константинопольский символ с Никейским, то открывается: в Константинопольском не достает а) слов: *то есть из сущности Отца*, б) *Бога от Бога*, в) *как на небе так и, на земле*, г) анафематств; 2) в символе Константинопольском прибавлены: в) слова: *Творца неба и земли*, (в первой части о Боге Отце) б) слова: *прежде всех веков* к слову: *рожденного* (во 2-ой части о Сыне Б.), с) слова: *с небес* к слову: *сошедшего*, d) слова: *от Духа Святого и Марьи Девы* к слову: *воплотившегося*, е) слова: *распятого же за нас при Понтии Пилате* и пред словом: *страдавшего*, f) слова: *и погребенного* после слова: *страдавшего*, g) слова: *по*

писанием после слов: *воскресшего в третий день*, h) слова: *и сидящего одесную Отца* после: *возшедшего на небеса*, и) слова: *и паки со славою* к слову: *грядущего*, к) слова: *Которого царствию не будет конца* в заключении второй части символа. 3) Есть различия в расположении слов и построении фраз, так а) в первой части мысль о Боге Отце, как Творце всего видимого и невидимого выражена иначе по сравнению с символом Никейским,) во второй части слово: *μονογενῆ* (единородного) с членом поставлено в качестве приложения к словам: *οὐδὲν τοῦ Θεοῦ*, с) вместо *рожденного от Отца* сказано: *от Отца рожденного*, d) члены во второй части символа, за исключением слова *распятого*, все соединены частицей *и*, е) в третьей части сказано: *и в Духа Святого*, в Никейском наоборот: *и в Святого Духа*. Таким образом, если сравниваем Константинопольский символ с Никейским, то находим, кроме распространения третьей части, 4 опущения, 10 прибавок и 5 стилистических изменений; вообще, на что впервые обратил внимание Горт, из 178 слов в Константинопольском символе только 33 наверное взяты из Никейского, следовательно, нет и пятой части. Ни один рассудительный человек при таком положении дела не станет более утверждать, что Константинопольский символ есть только измененная редакция Никейского символа, но неизбежно заключение, что этот символ или есть совершенно самостоятельный символ, в который лишь внесены некоторые выражения из Никейского, или что в основе его лежит какой-нибудь другой более древний символ, который только исправлен был в духе Никейского учения. В особенности доказывают это *мелкие* отступления в нем от словоизложения Никейского символа; ибо часть сравнительно больших прибавок еще можно кое-как объяснить тем, что составлявшие символ хотели распространить Никейскую *regula fidei* с целью сделать из него крещальный символ и потому в обилии внесли во вторую часть символа такие члены, которые содержали факты из истории И. Христа. Так, прибавку: *от Духа Святого и Марии Девы*, пожалуй, можно было бы объяснить тем, что ею хотели нанести поражение аполлинаристам. Но такой образ рассуждения едва ли позволителен, как скоро возьмем во

внимание, что число отступлений от Никейского символа слишком велико; если оставим в стороне немногие Никейские выражения символа К-польского, то усмотрим, что два символа разнятся между собою во всех пунктах и имеют общего между собою лишь то, что составляет общее для *всех* крещальных символов древней церкви. Особенного внимания требуют опущения в символе Константинопольском. С точки зрения гипотезы, что Константинопольский символ есть вновь проредактированный символ Никейский, распространенный и расширенный с целью сделать из него крещальный символ, легко понять, почему опущены анафематства Никейские, так как они неуместны в крещальном исповедании; но иное дело – другие опущения, как напр. опущения двух следующих выражений: *то есть из сущности Отца и: Бога от Бога*. Как объясним мы такое явление, что более ста епископов, преданных учению Никейскому, на соборе собранном в такое время, когда арианизм был еще силен, – епископов, долгое время ведших борьбу за символ Никейский, охраняя его слововыражение, – епископов, объявивших себя на этом соборе, весьма выразительно, в пользу Никейского символа, – вычеркивают самые важные Никейские формулы из своего исповедания? Может ли кто искать себе выход в предположении, что отцы удержали слово: ὁμοούσιος и вычеркнули прочие выражение, как в сущности тождественные с этим словом? Ибо, во-первых, слово ὁμοούσιος вовсе не тождественно с вычеркнутыми выражениями, далее: если бы они и были тождественными, то, однако, в эпоху между 325 и 381 годами никто не осмелился бы в таком роде сокращать символ. Нет! такой факт легко объясняется только тогда, когда допустим, что Константинопольский символ не есть новая редакция Никейского, а есть самостоятельный, конечно, православный, символ, в который внесены *необходимейшие* Никейские слововыражения, есть, более древний символ поместной церкви, – ибо в IV и V веках вообще не составляли совершенно новых крещальных символов, – который чрез привнесение главнейших изречений из Никейской regula переделан в православно-Никейский по своему характеру. К

этой гипотезе приводит рассмотрение двух прибавок, какие имеет Константинопольский символ в сравнении с Никейским, – во первых – прибавки: *прежде всех веков* к словам: *от Отца рожденного*, затем другой прибавки: *по писаниям*. Что касается первой прибавки, то известно, как Никейские отцы сильно боялись привносить представление о каком-либо времечислении в учение о рождении Сына от Отца, так как это могло вести к недоразумениям; поэтому-то они решительно выбросили эти самые слова (прежде всех веков) из вероизложения Кесарийского. Их нерасположение к этому выражению должно было еще более обостриться после составления примирительных формул (символов) Антиохийских и Сирийских. Следовательно, каким же образом отцы Константинопольского собора могли снова внести в символ эти слова, в особенности, в том случае, если Константинопольский символ был лишь новой редакцией Никейского? Не давалось ли бы этим законного права полуарианам искажать и повреждать Никейский символ? И это в 381 году, тогда, когда православие торжествовало, Никейская вера одерживала окончательную победу, когда в первом правиле этого собора читаем: „Вера 318 отцов собиравшихся в Никее Виеинской да не отчается, но да пребывает господствующею», а полуариане ясно были осуждены! Это просто невозможно. Но все становится ясным, когда примем, что Константинопольский символ есть только исправленный в Никейском духе, конечно, не в Константинополе, более древний крещальный символ, который приведенные выражения имел уже в готовом виде и к которому лишь прибавлены самые характеристические изречения Никейского символа. Тоже самое должно сказать и относительно загадочного выражения: *по писаниям*. Это выражение в продолжение долгих споров (арианских) сделалось настолько подозрительным, что ни один по-никейски мысливший отец не имел основания прибавлять его к какому бы то ни было символу, не говоря уж о Никейском. *Объяснения* пункта II. Из доселе изложенного с очевидностью следует, что символ Константинопольский не есть расширенный Никейский, но в Никейском духе исправленный символ поместной церкви,

потому что в высшей степени невероятно, чтобы подобная редакция могла произойти от Константинопольского собора 381 года. Об этом соборе известно только, что он утвердил Никейский символ. Ближайшее рассмотрение третьей части символа, которая считается собственным делом этого собора еще раз покажет, как невероятно мнение о происхождении данного символа от собора Константинопольского. Что на соборе 381 года ведена была борьба с духоборцами, что с этого времени считается их окончательное отлучение от православной церкви, что собор не только не заключил мира с ними, но решительно указал им двери, это составляет твердые исторические факты. Верно и то, что догматически том, выданный собором, но, к сожалению, потерянный для нас, высказывал учение о полном единосущии Духа Св. со Отцом и Сыном. Но посмотрим какого рода предикаты, которые даются Духу Святому в символе Константинопольском? Здесь нет исповедания единосущия Духа с Отцом и Сыном, довольствуются лишь таким учением о Духе Святом: „Господа, Животворящего, от Отца исходящего, со Отцом и Сыном споклоняемого и сславимого, глаголавшего в пророках», т. е. довольствуются изречениями, которые, конечно, могут быть понимаемы и в смысле единосущия, но которые прямо не выражают единосущие, изречениями, которые в начале спора в шестидесятых годах могли считаться достаточными и тогда, действительно, могли служить правильным выражением православия, изречениями, которые в должной мере направлялись против грубого арианизма, но которые были совершенно не целесообразными в виду энергических нападков на единосущие Духа около 380 года. Разве духоборцы не могли учить и не учили, что Дух господствует и животворит, разве они не могли в случае крайности соглашаться и на формулу, что Духу должно поклоняться вместе с Отцом и Сыном? Таким образом, с верностью можно утверждать, что подобное учение не могло быть последним словом собора 381 года; этот собор не мог своего учения, своей веры в единосущие Духа облекать в такие формулы, какие ему приписываются. Константинопольский символ, без сомнения, содержит

православное учение, но учение недостаточное. Следовательно, происхождение его опять следует относить ко времени более древнему и мы вынуждены признать в нем крещальный символ, который после 362 года и именно до 381 года проредактирован или исправлен приспособительно к учению Никейскому и в противодействие духоборцам».

Остановимся пока. Рассмотрим кратко те основания, какие приводит Гарнак против традиционного, как он называет его, мнение о происхождении символа Константинопольского или II Вселенского собора именно от этого собора, при чем в основу символа положена была редакция Никейского символа. Свои основания Гарнак делит на внешние и внутренние, рассмотрим те и другие. Внешние основания Гарнака нам не представляются бесспорно убедительными. 1) Пусть Гарнак не признает II вселенский собор *вселенским*, пусть даже в свое время собор этот не пользовался значением вселенского; для нас достаточно того, что он впоследствии признан был церковью таким, а потому он и остается для нас вполне вселенским собором. 2) Нисколько не удивительно, что каноны II Вселенского собора не были вносимы в древнейшие греческие собрания церковных правил (если это действительно факт), потому что авторитет константинопольского собора сделался непререкаемым только после Халкидонского IV вселенского собора. 3) Нет ничего подозрительного и внушающего недоверия в том обстоятельстве, что в собрании актов соборных символ помещается на не урочном месте, после канонов, и без всяких пояснительных замечаний о его происхождении. Ведь известно, что действительных актов или протоколов II вселенского собора никогда не существовало, т. е. в свое время их не было составлено. Вследствие этого, документы, относящиеся к этому собору, впоследствии извлекались из различных источников и размещались без определенной системы и случайно. Что же тут особенного, если символ почему-то занял место в документах у собирателей после канонов? 4) Ссылаться на авторитет историков Сократа, Созомена и Феодорита бесполезно, потому что они почти не дают никаких сведений о догматической деятельности II

вселенского собора, говорят о нем обще. Да и разве говорят они о том, как составлен символ никейский? Они даже и не все приводят его буквально. Что касается до Григория Богослова, который в своих сочинениях не делает упоминания о символе константинопольском, то это вопрос сложный. Мы полагаем, что нами даны некоторые нити к его разрешению в сочинении: „Вселенские соборы IV и V веков”. 5) Так называемый второй константинопольский собор 382 года в послании, писанном в Рим, не упоминает о символе константинопольском, по нашему мнению, по следующей причине: этот собор имеет в виду оправдать некоторые стороны в деятельности собора константинопольского 381 года, послужившие предметом к нареканиям на Западе; в этом смысле и составлено известное послание его в Рим. О символе же здесь не упоминается без сомнения потому, что он не возбуждал там, в Риме, каких-либо неудовольствий. Что символ константинопольский не возбуждал там нареканий, это достаточно можно видеть из того, что на соборе халкидонском впоследствии одно из правил константинопольского вселенского собора вызвало громкий протест, а символ константинопольский, который торжественно был прочитан в Халкидоне, никакого. Говорим об отношении папских легатов к фактам, какие они встретили в деятельности собора Халкидонского. Дальнейшая ссылка Гарнака на то, что символ константинопольский не был читан и не упоминается на III вселенском соборе 431 года и на Разбойничьем соборе 449 года, для знакомого с истинным положением дела на этих соборах остается лишенною значения. Нет никакого сомнения в том, что собор константинопольский 381 года долгое время не пользовался ни малейшим авторитетом в Александрийской церкви, а как известно на III вселенском соборе и Разбойничьем главными вождями были представители Александрийской церкви, – на вселенском соборе александрийцы православные, на Разбойничьем же – александрийцы монофизитствующие. Поэтому, то обстоятельство, что на этих соборах не был приводим символ константинопольский, представляет дело естественное и не может служить доказательством против происхождения его от собора константинопольского 381 года.

Вообще нужно сказать, что собор константинопольский не вдруг, а постепенно приобрел авторитет во всей церкви, почему на его определение вначале ссылались редко, почему и символ его распространен был не везде. И другие соборы вселенские не сразу приобретали полный авторитет в церкви. Так было с собором никейским, который долгое время не пользовался значением во многих восточных церквах, и достиг авторитета постепенно; тоже было с соборами – Халкидонским и V вселенским, т. е. они не сразу приняты всей церковью в качестве вселенских. Мы полагаем, что собор константинопольский вначале был признаваем бесспорно в своем значении только в округах константинопольском и антиохийском, а затем уже после халкидонского собора получил авторитет для всей церкви. Положительно несправедливо Гарнак прикрывается авторитетом знаменитого Каспари, когда объявляет, что символ константинопольский нигде и никому не был известен до времени Халкидонского собора. В этом случае Гарнак поступает прямо недобросовестно. Для доказательства сейчас приведенной мысли он указывает на журнальные статьи Каспари, писанные в пятидесятых годах, но он должен бы судить о взглядах Каспари по более обстоятельным, новейшим трудам этого ученого. А в этих трудах он нашел бы доказательства, что символ константинопольский был *известен* в церкви раньше Халкидонского собора. В знаменитом учнейшем сочинении Каспари: *Quellen zur Gesehtchte d. Symbols* он нашел бы наглядное подтверждение, что символ этот известен был патриархом константинопольским – Златоусту и Несторию (Band. I, 94. 136 Anmerk).

По-видимому, важнее и неотразимее доказательства внутренние, приводимые Гарнаком против рассматриваемого „традиционного» мнения. I. Согласимся, что в символе константинопольском очень немного выражений взято из символа никейского; согласимся, что только едва пятая доля константинопольского символа представляет повторение выражений никейских, а прочее составлено вновь или занято еще из каких-нибудь других символов; согласимся и с тем, что только 33 слова никейского символа вошли в состав символа

константинопольского, состоящего из 178 слов ⁹³⁹. Но что же следует отсюда для вопроса о происхождении Константинопольского символа? Пусть Константинопольский символ немного походит на Никейский; ужели же отсюда с необходимостью вытекает заключение, что в основу его не мог быть положен символ Никейский и что он составлен не на Константинопольском вселенском соборе? На основании сейчас указанного критерия, при помощи которого Гарнак безапелляционно произносит свой приговор касательно символа Константинопольского, подобный же приговор наука должна была бы произнести и касательно Никейского символа, если бы нам не было достоверно известно, как произошел символ Никейский. Нам хорошо известно, что в основу символа Никейского лег символ Кесарийский, предъявленный на соборе Евсевием, как свидетельствует он сам. Но что сказал бы Гарнак о происхождении этого символа, если бы Евсевий не сохранил для нас известия о сейчас упомянутом происхождении символа Никейского, и если бы Гарнаку пришлось решать этот вопрос на основании сличения Никейского символа с другими, ему предшествующими или современными? Он, конечно, должен был бы сказать, что символ Никейский не мог возникнуть путем переработки Кесарийского символа, так как между ними очень мало сходства. Мы взяли на себя задачу пересчитать число слов в Никейском символе (разумеется, в греческом тексте) и оказалось, что слов в нем – 140, затем мы пересчитали число слов, о которых с несомненностью можно утверждать, что они взяты в него из символа Кесарийского и нашли таких слов – 30 с небольшим. Следовательно, в Никейском символе находится около пятой доли выражений, родственных символу Кесарийскому, в остальном он отличен от Кесарийского. Следуя аргументации Гарнака необходимо было бы отрицать и происхождение Никейского символа путем переработки Кесарийского, если бы не существовало ясного свидетельства Евсевия в данном случае. Символ Никейский мало походит на символ Кесарийский, но несомненно произошел посредством переработки этого последнего; символ Константинопольский имеет также немного сходного с Никейским, но весьма мог

возникнуть из Никейского путем расширения и распространения его текста. Что именно так произошел символ Никейский, об этом свидетельствует Евсевий, а что именно так произошел символ Константинопольский, об этом свидетельствует ясный голос вселенской церкви, начиная от собора Халкидонского. – Внимание Гарнака останавливается в особенности на *мелких* отступлениях Константинопольского символа от символа Никейского. Эти отступления, по суждению его, доказывают, что символ Константинопольский не есть видоизменение Никейского. В таком виде собственная мысль Гарнака несколько не ясна, вследствие сжатости его изложения; поясним ее. Он хочет сказать, что если бы в основе Константинопольского символа положена была редакция Никейская, то к чему, для какой цели сделаны те отступления, в особенности в расстановке слов, какие встречаются в первом символе: они представляются необъяснимыми. Пока согласимся, что эти отступления действительно необъяснимы. Что же отсюда следует? Ровно ничего. Сравнивая символ Никейский с Кесарийским, который положен в основу первого, мы также встречаем в нем отступление от последнего -необъяснимый мотив которых понять трудно; например, в символе Кесарийском читалось: $\delta\acute{\iota}\ \omicron\upsilon\ \chi\alpha\iota\ \epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron\ \tau\grave{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ (в отношении к Сыну Божию), а в символе Никейском говорится: $\delta\acute{\iota}\ \omicron\upsilon\ \tau\grave{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron$. Потрудитесь объяснить, почему в символе Никейском выброшена частица $\chi\ \alpha\iota$ и дано другое место словам $\tau\grave{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$? Полагаем, что никакое остроумие не поможет разъяснению загадочного изменения. Но следует ли из таких необъяснимых отступлений в Никейском символе вывод, что этот символ не есть видоизменение Кесарийского? Нет. А если так, то и мелкие отступления в символе Константинопольском в сравнении с Никейским не могут служить опровержением для мысли, что первый есть видоизменение второго. Пожалуй, можно идти дальше и пытаться доказать, что, наоборот, некоторые мелкие отступления дают довольно важное подтверждение мысли, которую всеми мерами старается опровергнуть Гарнак, именно, что Константинопольский символ есть действительно видоизменение Никейского, что последний, символ положен

был в основу при составлении первого. Гарнак недоумевает, почему в символе Константинопольском во второй части, где указываются обстоятельства земной жизни Иисуса, часто употребляется соединительная частица: и (x αἰ), чего нет в Никейском символе. Но недоразумение исчезает, если мы обратим внимание на то, что соединительная частица: и (x αἰ) в указанной части Никейского символа пред одними выражениями находится, а пред другими нет. Отцы Константинопольского собора пожелали придать символу редакционное совершенство, а для этого, они должны были: или совсем изгладить частицу: и пред выражениями: *ради нашего спасения – воплотившегося*, или поставить ее и там, где ее не достаёт. Отцы решились на последнее, вероятно, руководясь примером Никейского символа, в котором указанная частица встречается при исчислении этих моментов земной жизни Иисуса. Если эта частица употреблена при исчислении этих моментов, то еще уместнее употребление ее при дальнейших словах: *страдавшего, погребенного*.

Но если на основании мелких отступлений в символе константинопольском можно доказывать мысль, что он произошел из никейского путем его видоизменения, то еще легче объяснить происхождение некоторых опущений в данном символе по сравнению с символом никейским, что Гарнак считает, кажется, вовсе невозможным. К самым характеристическим отступлениям в этом символе он относит опущения слов никейского символа: *то есть из сущности Отца* и: *Бога от Бога*. Слова *из сущности Отца* заменены словами: *прежде всех веков* (рожденного). Нет ничего проще как объяснить отчего произошла на соборе константинопольском такая замена. Слова *из сущности Отца* возбуждали слишком много споров в церкви и в то же время недостаточно направлялись против учения савеллианского, восстановленного в IV веке еретиком Маркеллом. Слова же *прежде всех веков* служили более целесообразным оружием как в борьбе с древним савеллианством, в приверженности к которому упрекали православных их враги, так и в борьбе с маркеллианством (впрочем, по этому вопросу более

обстоятельные соображения можно находить в нашем сочинении: „Всел. соборы IV и V век.”).

Что касается слов: *Бога от Бога*, то они выпущены отцами константинопольскими, без сомнения, потому, что были излишни, как скоро оставались в символе слова: *Бога истинного от Бога истинного*. Первые слова ничего не прибавляли к последним и представлялись даже плеоназмом. Ничего необъяснимого нельзя находить и в том, что в константинопольском символе прибавлены слова, каких нет в никейском: *по писаниям*. Гарнак говорит, что слова эти „в длинном споре сделалась подозрительными». Мы не знаем, чтобы когда-либо спорили в церкви о самых словах: *по писаниям*. Спорили против никейского символа, как употребившего выражения не библейские, спорили и против многих символов арианских, старавшихся библейскими изречениями прикрывать свое еретическое учение, но от всего этого слова: *по писаниям* не сделались подозрительными. Быть может, отцы, употребляя эти слова, хотели, склонить к единению с церковью упорствующих ариан, которые иногда чувствовали какой-то суеверный страх к выражением, не сходным с библейскими изречениями. Не забудем, что выражение *по писаниям* употреблено там, где в символе действительно перечисляются прямо библейские, новозаветные факты из земной жизни И. Христа. Едва ли употребление этого выражения в данном случае могло хоть сколько-нибудь затруднять отцов константинопольского собора, уважавших никейское учение. Вообще, нам кажется, что Гарнак поставляет отцов константинопольского собора в положение неестественное, когда думает, что они собирались единственно для того, чтоб подтвердить никейский собор, повторить его символ (неужели затем, чтоб прочесть символ Никейский и расписаться в слушании его?!), что они не могли и не осмеливались провозгласить новый символ, более соответствующий нуждам времени, что они связаны были в своей деятельности господствовавшим в некоторых богословских кругах стремлением охранять на все века неприкосновенность *буквы* никейского символа. Нужно помнить,

что значение арианства к концу IV века сильно уменьшилось, почему отцы константинопольского собора могли действовать свободнее, брать на себя такие задачи, какие назад тому 20 лет представлялись немислимыми. II. По поводу мыслей Гарнака, высказанных касательно формулирования учения константинопольского символа о Духе Св., нового сказать нечего: считаем позволительным отослать читателя к тем разъяснениям, какие уже даны нами по этому вопросу в нашей диссертации: „Вселенские соборы IVи V веков” (гл. IV).

Продолжим изложение рассуждений Гарнака о происхождении константинопольского символа.

Символ константинопольский, по мнению Гарнака, произошел не так, как обыкновенно думают, а как же? На это он отвечает следующими словами.

„Символ константинопольский, говорит Гарнак, не есть расширенный символ никейский, а равно он не составлен собором константинопольским 381 года в качестве решения тринитарных споров и притом взамен никейского символа. К-польский собор просто повторил никейский символ, хотя при этом в своих догматических определениях и сделал разъяснения к нему. Символ константинопольский есть более древний крещальный символ, но откуда взялся он и какова история его возникновения? Изыскание, сделанные нами доселе, дают достаточные указания в этом отношении. Прежде всего примем во внимание важный факт, что словоизложение константинопольского символа уже за 8 лет до собора константинопольского сообщается в „Якоре» Епифания. – Епифаний же не сам сочинил этот символ; он передает его для церковного употребления, как символ дошедший до него самого в качестве достопочтенного исповедания, и, сообщив его, Епифаний говорит: „эта вера предана от святых апостолов, и в церкви святого города (sic) от всех вместе святых епископов числом свыше трехсот десяти». Эти слова не совсем понятны и по крайней мере испорчены, тем не менее из них ясно открывается, пишет Гарнак, что Епифаний сообщает церкви в Памфилии этот символ в качестве апостольско-никейского. Откуда же он взял его? Уже давно бросилось в глаза сходство

между символом церкви иерусалимской и символом Епифания. Но только англичанин Горт отыскивая это сходство, довел его до очевидности. „В сущности, так называемый константинопольский символ есть ничто иное, как крещальное исповедание Иерусалимской церкви ⁹⁴⁰, только вновь проредактированное, обогащенное важнейшими никейскими формулами, а также правилом веры (*regula fidei*) касательно Св. Духа” (слова Горта). Вся первая часть символа Константинопольского (о Боге Отце) и вторая (о Сыне Божиим) до слова *веков* буквально тождественны с Иерусалимским символом; вторая часть в своих главных чертах составлена так же, как и Иерусалимский символ, только в нее внесены никейские формулы и следующие исторические точнейшие определения: *от Духа Св. и Марии Девы*, – же за нас при *Понтии Пилате*, – по писанию, –опять.... со славою. Впрочем, та или другая из этих добавок, именно последняя и предпоследняя могла также находиться и в Иерусалимском символе; мы знаем этот символ только из огласительных слов Кирилла Иерусалимского, на основании которых и восстанавливают его. Третья часть символа константинопольского (о Духе Св.) согласна тоже со словами Иерусалимского символа: *и в Духа Святого, Утешителя, глаголавшего во пророках*. Только в учении о Духе и в следующем затем исповедании касательно крещения, заметны в константинопольском символе очень сильные изменения, именно: предикаты касательно Духа Св. восполнены известными формулами, но, тем не менее, довольно видно и здесь Иерусалимская основа. Эти отступления от Иерусалимского символа объясняются в константинопольском символе влиянием на него со стороны символов, из которых один мы знаем из апостольских постановлений, а другие встречаем в Антиохийской церкви. Новые предикаты, какие здесь, в символе константинопольском, прилагаются к Духу Святому лучше всего исторически объясняются чрез сравнение их с посланиями св. Афанасия к Серапиону, писанными между 356 и 362 годами. Следовательно, в символе Епифания или, что тоже, в символе константинопольском, мы имеем символ

древне-Иерусалимский, который лишь вновь пересмотрен был между 362 и 373 годами; этот пересмотр уже предполагает начало спора духовоборческого. Около 373–4 года символ этот был в употреблении в Иерусалиме, и вообще в Палестине, вероятно, также на о. Кипре и, предположительно, в Памфилии. Кем сделан пересмотр (revidirt) Иерусалимского символа после 362 года и кем он пополнен чрез внесение Никейских и противодухоборческих выражений, в этом едва ли можно сомневаться; это сделано Кириллом Иерусалимским, который долгое время был предстоятелем Иерусалимской церкви. Эту гипотезу, саму по себе состоятельную, Горт чрез строгий анализ теологии Кирилла и чрез сравнение ее с прибавками, какие находим в Константинопольском символе, довел до высшей степени вероятности. Он указывает при этом, что сначала Кирилл был „нерешительным” теологом, что он в своих огласительных словах, которые им произнесены незадолго до 350 года, еще не учит определенно Никейской вере, но что впоследствии, именно после 360 года, он все решительнее и решительнее склоняется в пользу православия и переходит под влияние теологии св. Афанасия. Что Кирилл был лицом, подвергшим пересмотру Иерусалимский символ, серьезных сомнений по этому поводу быть не может ⁹⁴¹. Кирилл со своим делом пересмотра Иерусалимского символа в видах сближения его с Никейским учением – не стоит одиноко. Таким же путем возникли и другие символы, о которых мы имеем сведения; они возникли при тех же отношениях, для той же цели и по тому же методу, как и так называемый константинопольский, т. е. пересмотренный Иерусалимский символ. Сюда относится крещальный символ церкви филадельфийской, внесенный Харисием на Ефесский собор 431 года, это есть древне-малоазиатский символ, но только исправленный в духе Никейского символа в последней трети IV века. Таких символов можно насчитать семь. Что все они произошли также, как и константинопольский, в последнюю треть IV века, это открывается, помимо тех оснований, какие можно находить для каждого из них, из следующего: 1) из того, что в них нет намека на позднейшие христологические споры, 2) из того, что с

началом V века символ Никейский в неизменном его виде входит все более и более в официальное употребление, и для составления новых крещальных вероизложений не оставалось более места. Следовательно, года 360 –400 представляют собой эпоху, когда происходит новая, разнообразная выработка символов в восточной церкви. Никейский символ дал сигнал к такой деятельности, но попытки составления символов в противоположность Никейскому между 330 и 360 годами не имели успеха. Только в последнюю треть IV века, с началом цветущего (!) времени древней церкви появляется плодотворное составление символов; это формулирование веры предоставлено было отдельным поместным церквям и совершалось сообразно с их древними преданиями и обычаями. Одно лишь объединяло эту деятельность церкви, именно то, что составители символов вносили непременно в свои символы исповедание единосущия лиц Св. Троицы и приносили в них положения, направляющиеся против арианства. Эти символы (каков, наприим., символ Епифания), носили имя „Никейских» не потому, что они вытесняли и заменяли Никейский, но потому, что они были в действительном согласии с этим символом, подобно тому, как на Западе различные редакции так называемого апостольского символа носили имя „апостольских символов». Возникли они, символы, в ту короткую, достопамятную эпоху, в которую ни один патриарх не владычествовал над остальными, когда ни фанатизм Александрии, ни политиканство (statsraison) Константинопольского патриарха не достигли преобладания в церкви, но когда в Капподокии и Сирии знаменитейшие епископы и учителя благодаря своему авторитету фактически предводительствовали Восточною церковью. К этой эпохе принадлежит вновь пересмотренное вероизложение Иерусалимское, вероизложение досточтимого Кирилла, так называемый Константинопольский символ”.

Приведенные мысли Гарнака составляют самую существенную сторону его исследования. Основательны ли они, убедительны ли? Нам представляются эти суждения Гарнака гораздо ниже тех, какие он высказал раньше, когда старался

доказать, что символ Константинопольский не произошел от собора Константинопольского 381 года и не есть переработка Никейского символа. Раскрытие мысли, что символ Константинопольский есть только более или менее измененный символ Иерусалимский, находимый в огласительных словах Кирилла, составляет положительный результат работы Гарнака. Но этот положительный результат, в существе дела, есть ничто иное, как смелая и фантастическая затея. Нет ни одного сколько-нибудь убедительного доказательства в пользу догадки Гарнака. И прежде всего, мы ничего не знаем верного о том, каким был древний Иерусалимский символ. В полном виде он не дошел до нас. Его восстанавливают *догадочно* на основании огласительных слов Кирилла, но спрашивается: можно ли сделать это восстановление в таком роде, чтобы не оставалось никаких сомнений в том, что восстановление совершенно безупречно. Нам кажется, принимаясь за это дело, каждый по своей воле и охоте может отыскать у Кирилла такой символ, какой надобен лицу восстанавливающему. Напр., если кто пришел к мысли, что символ огласительных слов Кирилла сходен с Константинопольским, то таковой, приняв на себя задачу восстановить символ Иерусалимский, восстановил бы его, сколько позволяла возможность в образе, очень близком к символу Константинопольскому. Вообще наука не обладает достаточными средствами восстановить по сочинениям Кирилла не дошедший до нас символ Иерусалимский. Правда, в существующих кодексах

творений Кирилла встречаются над огласительными словами надписания, в которых находятся отрывочные изречения, которые объясняются в том или другом огласительном слове, и которые, по-видимому, составляют извлечения из древнего символа, но люди науки, трудившиеся над исследованием древних символов, не решаются утверждать, что эти надписания сделаны во времена Кирилла, а, напротив, допускают, что они сделаны позднее (Hahn. Bibliothek der symbole, p. 62. Breslau, 1877; Caspari. Quellen zur Geschichte des Taufsymbols s. 148. Chriatiania, 1879). Следовательно, вопрос еще сомнительный могут ли

надписания, о каких мы говорим, служить пособием и руководством к восстановлению иерусалимского символа в древнем его виде? Но допустим, что мы обладаем возможностью восстановить древний Иерусалимский символ, допустим, что символ Иерусалимский, отпечатанный Hahn-ом, который имеет в виду и Гарнак, есть очень верная копия древнего символа Иерусалимского. Можно ли утверждать, что на этот символ очень походит символ Константинопольский? Едва ли. Всякий, кто прочтет мысленно символ Константинопольский, который известен каждому православному, и сравнит его с Иерусалимским, помещенным нами в одном из примечаний несколько выше, тот убедится, что общего между ними очень мало: столько, сколько имеют родственного все древние символы, но едва ли больше. Правда, Гарнак чувствует возможность подобного не обоснованного возражения и старается предотвратить его. Но как? новым предположением, которое не имеет под собой реальной исторической почвы. Он полагает, что символ Иерусалимский не оставался в том виде, как его можно восстановить на основании огласительных слов Кирилла, но что он впоследствии был пополнен чрез внесение Никейских выражений (когда это было? чем доказать, что так действительно было?), что это сделано самим Кириллом (есть ли хоть малейшее фактическое доказательство у Гарнака в пользу этой мысли? Мы что-то не заметили...) и что этот-то измененный символ и есть символ Константинопольский (!!). Все объяснения, к каким прибегает Гарнак для доказательства сейчас перечисленных мыслей, правда, сами по себе довольно любопытны, но к делу, по нашему мнению, вовсе не относятся и дело остается в темноте, не выходя за пределы смелой гипотезы ⁹⁴². И так в суждениях Гарнака о происхождении Константинопольского символа предположение опирается на предположение и конечный результат есть тоже не более, как предположение.

3. В последнем отделении своего исследования Гарнак излагает историю Константинопольского символа на Востоке и Западе; мы не будем следить за всеми его изысканиями в этом

отделении; ограничимся тем, что говорит он относительно истории Константинопольского символа после его происхождения в церкви Восточной. Вопрос этот сравнительно более важен.

„Происхождение так называемого Константинопольского символа таким образом раскрыто, говорит Гарнак. Но сам собою напрашивается на разрешение вопрос: каким образом этот символ получил имя Константинопольского и как, при каких отношениях получил он значение в церкви в качестве символа II вселенского собора, и каким образом признан был вселенским? – Прежде всего, должно определить: в какое время Константинопольский собор 381 года достиг авторитета вселенского собора ибо символ, ему приписываемый не прежде мог приобрести авторитет вселенского символа, как после того, как авторитет вселенского получил этот собор. А это случилось на Востоке не раньше середины V-го века, точнее, со времен Халкидонского собора. Можно утверждать, что именно Константинопольский патриархат взял на себя попечение о том, чтобы провозгласить Константинопольский собор вселенским собором. Этот патриархат в 451 году, наконец, достиг первенства в Восточной церкви, после того как патриаршие кафедры Антиохии и Александрии были скомпрометированы и стали схизматическими. До середины V-го века обыкновенно речь шла только о двух вселенских соборах. Византийский двор и Константинопольский патриархат имели полный интерес объявить со времен Халкидонского собора, собор Константинопольский 381 года равным с Никейским. Ибо 1) он собран был в самой императорской столице, 2) созван был он от Феодосия I, этого второго Константина, 3) по третьему его правилу епископу Константинопольскому предоставлено „право чести по римском епископе», т.е. здесь на бумаге дано ему то, чем он фактически стал обладать спустя 70 лет (!). Что касается монофизитских церквей Востока, то они и после Халкидонского собора 20 лет не признавали вселенского значения Константинопольского собора, как доказывают это многие свидетельства; только в начале VI века погасло здесь противодействие в отношении к Константинопольскому собору и

определения его, наконец, были приняты. – По мере того как утверждался на Востоке авторитет Константинопольского собора 381 года, утверждался и авторитет приписываемого ему символа. Можно находить, что около 600 года на Востоке, или по крайней мере в Константинополе и в некоторых странах Востока исправленный символ Иерусалимский считался уже за символ Константинопольский, за Никейский символ, пополненный в Константинополе. Это можно видеть уже из того, что Сирские монофизиты около 560 года употребляли в практике рядом с символом Никейским и символ Константинопольский, считая последний всееленским. Из сборника Дионисия Малого можно вывести заключение, что символ этот уже к концу V-го века подставлен был в греческие акты собора 381 года. Интерполяция, конечно, выдает себя тем, что символ у Дионисия, который верно перевел свой подлинник, стоит после канонов, – положение слишком исключительное, ибо догматические формулирования в подлинных актах стоят всегда прежде канонов. В предыдущем отделении мы уже установили факт, что между 373 и 451 годами не может быть констатировано никакого следа употребления, даже существования Константинопольского символа, т. е. пересмотренного символа Иерусалимского; наоборот, за время от 500 года легко может быть указано теологическое употребление этого символа в качестве Константинопольского, и даже в качестве крещального исповедания. Следовательно, можно утверждать, что подлог последовал между 450 и 500 годами; но затем являются следующие вопросы: нельзя ли точнее указать время подлога? далее: при каких обстоятельствах, с какою целью и на основании каких соображений последовало это дело? наконец: почему решились на Востоке со времени 530–550 годов заменить при крещении символ Никейский новым символом, когда уже более столетия при крещении употреблялся Никейский символ и когда этот последний более и более вытеснял из практики пересмотренные и не пересмотренные крещальные символы поместных церквей? – Что касается точнейшего определения времени подлога, то пересмотренный Иерусалимский символ в

качестве символа собора 381 года впервые встречаем в актах IV вселенского собора и притом дважды (II и V деяния), и в оба раза рядом с Никейским символом, как второй основной символ церковный. Отсюда можно прямо заключать, что подлог совершен в 451 году или несколько раньше. Однако является подозрение: не имеем ли мы дела в данном случае с интерполяцией соборных актов Халкидонских; но Гарнак считает в высшей степени вероятным, – хотя, по нему, и остается еще место для сомнения, – что в Халкидоне действительно читан был так называемый символ Константинопольский. „Подлог», т. е. объявление символа Иерусалимского в исправленном его виде символом II вселенского собора, произошел по суждению Гарнака, незадолго до 451 года, в Константинополе”. “Для уяснения соображений, какими руководствовались в этом деле, можно строить лишь гипотезы. Я могу сказать, замечает Гарнак, только следующее: несомненно, что собор 381 года действительно выдал определение касательно учения о Духе Св. в своем *догматическом тоне*, до нас не дошедшем, а также повторил Никейский символ в его неизменном виде. Впоследствии неполноту Никейского символа стали чувствовать все сильнее и сильнее. Возникло желание привнести в символ истинное учение о Духе Св., а равно в противояпполлинаристические положения, и чем более росло это желание, тем более чувствительней становилась неполнота Никейского символа”. Это желание в особенности ясно высказывалось по различным причинам в Константинополе. Вследствие этого и решились здесь провозгласить символ Иерусалимский в его переработанном виде, символ Кирилла, символом Константинопольского собора 381 года. „Должно предполагать, что между символом Иерусалимским и собором этим имелись какие-либо отношения. Кирилл присутствовал на соборе Константинопольском 381 года, но его православие не было несомнительным, на Западе сильно сомневались в его православии. Нерасположение западных к собору 381 года существенно основывалось на том, что на нем заседали, и даже с большим почетом, лица, которые на Западе считались подозрительными. Так, прежде всего, Мелетий Антиохийский,

который присутствовал на соборе с величайшим торжеством, почитался на Западе за человека не совсем православного. На Востоке очень хорошо знали о настроении Запада. Поэтому нет ничего невероятного в том, что Кирилл, чтобы доказать на соборе свое православие, произнес здесь исповедание веры, прочел, это так естественно, свое в Никейском духе пересмотренное вероизложение, какое было в употреблении в Иерусалимской церкви. Этот документ принят был в акты Константинопольского собора 381 года, заслужив одобрение от отцов, – принят подобно тому, как приняты в акты Никейского собора Кесарийское вероизложение Евсевия, а в акты III вселенского собора – филадельфийское вероизложение Харисия. Когда затем в Константинополе почувствовали нужду составить дополнительное в отношении к Никейскому символу определение веры и захотели заимствовать его из актов II вселенского собора, то и воспользовались для этой цели заключавшимся здесь Иерусалимским символом, который содержал действительно в духе единосущия составленное распространение третьей части (о Духе Св.) и весьма ценные подробности во второй части (о Сыне Божиим). И вот с провозглашением собора 381 года вселенским посредством известного *quid pro quo* приписали ему и символ, ему не принадлежащий, (конечно не без противодействия, которое улеглось только в начале VI-го века) – выдав его за „пополненный Никейский” и стараясь проложить ему путь к общему употреблению чрез законодательство и чрез богослужение, что, наконец, и удалось. Об этой догадке каждый пусть думает так, как ему угодно, но несомненно, что так называемый Константинопольский символ есть подлог”. – Около 500 года или несколько позднее новый символ достиг равного значения с символом Никейским; а спустя немного затем сделался крещальным символом и таким образом вытеснил Никейский символ. В объяснение такого успеха Константинопольского символа, довольно кажется указать на то, что символ Никейский по своей природе не был символом крещальным, а потому он и заменен был при совершении

крещения другим, достигшим равного значения от церкви, заменен Константинопольским.

В заключение своих изысканий Гарнак говорит: «следовательно, Константинопольский символ есть „апокриф». Он носит имя Константинопольского символа с таким же правом, с каким и так называемый апостольский имя „апостольского», и так называемый Афанасиев имя „Афанасиева”. Притом он в одно и то же время и старше и моложе того собора, от которого обыкновенно ведут его происхождение; старше – по своему происхождению, моложе – по своему значению и авторитету».

В приведенных словах Гарнака есть мысли довольно верные и есть мысли совсем не верные. Едва ли можно спорить против того утверждения Гарнака, что собор Константинопольский II вселенский не вдруг достиг значения в церкви и что такую же судьбу разделял с ним и символ Константинопольский; равно было бы делом неуместным, оспаривать мнение Гарнака о том, что Константинопольский собор и символ обязаны своим авторитетом и значением патриархату Константинопольскому и собору Халкидонскому. Все это мысли более или менее верные. Но рядом с этими мыслями, заслуживающими уважения, как много у того же писателя суждений произвольных и поспешных! Мы придаем очень мало значения уверениям Гарнака, что будто символ Константинопольский совсем неизвестен был в церкви до времени Халкидонского собора. Выше мы имели случай указать примеры, свидетельствующие о совершенно противном. Ни на одну минуту нельзя допускать мысли, раскрытой Гарнаком, что будто Халкидонский собор решился провозгласить символ, не принадлежащий Константинопольскому собору, как бы он действительно принадлежал этому последнему. Разве можно было сделать такой невероятный подлог на многочисленном соборе, на котором немало было лиц, довольно подозрительно относившихся к деятельности глав собора? Могли ли это потерпеть папские легаты, бывшие на соборе и восстававшие против правил II вселенского собора? Что должны были говорить о соборе Халкидонском монофизиты, так

враждовавшие против этого собора, если бы он действительно позволил себе невероятный, единственный в своем роде подлог? – Что касается того, как объясняет Гарнак историю превращения в глазах церкви символа Иерусалимского в символ Константинопольский, то это не объяснение ученого, а какая-то сказка. В самом деле, в чем состояла роль Кирилла на II вселенском соборе, мы не знаем; требовали ли от него произнесения православного исповедания веры, опять не знаем; произносил ли он символ веры своей Иерусалимской церкви, опять не знаем; если произносил, то было ли оно помещено в актах этого собора (если существовали когда-либо эти акты, что сомнительно), неизвестно; интересовалась ли когда-либо Константинопольская церковь символом Иерусалимским, ценила ли его достоинство, ничего неизвестно. И, однако, Гарнак без всякого колебания выставляет свое мнение, что символ Константинопольский есть символ Кирилла, будто бы прочитанный им на соборе 381 года и заведомо ложно позднее приписанный Восточною церковью этому собору в качестве его вселенского символа. Из целого ряда неизвестных фактов Гарнак выводит заключение, которое ему кажется очень вероятным, но, говоря беспристрастно, это заключение чуждо всякого вероятия.

Мы покончили обозрение исследования Гарнака о символе Константинопольском. Мы не имели в виду дать полного и обстоятельного ответа на вопросы, поднятые этим ученым. Это дело требует целой монографии. Наше намерение состояло в том, чтобы заинтересовать читателя таким очень важным, но мало разработанным в нашей науке вопросом, как вопрос о символе нашей церкви.

Примечания

¹ - Речь эта напечатана не была.

² - Т. е. в Московской духовной академии.

³ - Да, пожалуй, и не одни западные.

⁴ - См. Hefele. Ooncilien-geschichte. Band. 1, S. 282–8. /weite Autlage. 1973. Freiburg. Мысли Гефеле кратко повторяет Еп. Иоанн в своей “Истории первых трех вселенских соборов» (стр. 26–27 М. 1871). В недавнее время за границей выдан коптский текст актов I вс. собора с французским переводом; но мы со своей стороны, несмотря на старания издателя (Revillout) доказать их подлинность, признали их неподлинными (см. „Чтения общ. люб. дух. просвещ.», 1875 г., ч. Ш: „Никейский собор по тексту коптскому»). Гефеле, когда выпускал свою историю соборов вторым изданием, знал об открытии актов коптских, но не читал их, а потому не мог составить суждения о находке. (HefeJe. ibid. S. 287).

⁵ - Подробная история вселенского Никейского собора, составленная Геласием Кизическим (V в.), считается на достаточных основаниях недостоверною (Hofele. ibid. S. 284–285). Впрочем мы не будем вовсе сторониться истории Геласиевой, но будем пользоваться ею для наших целей, правда в немногих случаях и притом тогда, когда известия Геласия вполне соответствуют показаниям более достоверных писателей. Богатых и полных сведений касательно догматической истории I вс. собора историк вправе был бы ожидать от Евсевия Кесарийского, автора „Жизни Константина”, писателя лично присутствовавшего на соборе, но ожидания наши не сбываются: Евсевий сам был приверженцем арианской доктрины, и потому в „Жизни Константина”, подробно и обстоятельно изобразив внешнюю историю собора Никейского, вовсе не коснулся внутренней истории этого собора, ибо ему пришлось бы говорить против самого себя.

⁶ - Rufious. liistoria occlesiastica Lib. I, cap. 2. Migne, Cursus patr. Lat.. torn. 21. Sosoinenus. Hist, cuclesiastica. Lib. I, c. 17.

Migne, Curs. patr. Gr., t. 67. Theodoretus. Hist, eccles. Lib., I, c. 6. Migne. Curs. patr- Gr. t. 82.

⁷ - Theod. L. Г, с. 6. Möhler. Athanasius Grosse. Th. I, s. 226. Maiz. 1827.

⁸ - Rnfin. Lib. I, с. 2. Theod. ibid.

⁹ - Möhler, ibid, s. 227.

¹⁰ - Socrates. Historie ecclesiastica. Lib. I, с. 9, col. 88. Migne, Curs. patr. Gr. t. 67. Следует заметить, что в тех случаях, когда цитируемая „глава» данного историка длинна, мы постараемся указывать и страницу (columna), на которой находится то или другое известие историка.

¹¹ - Sosom. Lib. I, с. 17.

¹² - Sosom. Lib. I, с. 18.

¹³ - Gelasii Cyziceni. Historia concilii Nicaei Lib. II, с. 22. Migne. Cars, patr. Gr. tom. 85. Деяния вселенских соборов в русск. переводе, т. I, стр. 149. Изд. 1-е.

¹⁴ - Alexandri episcopi Alexandrini epistola ad Alexandram Constantinopoli- tanam. Col. 565. Migne. Carsus patr. Gr. t. 18 Деяния вселенских соборов в рус. пер. т. I, стр. 58.

¹⁵ - Alexandrii epistola ad Alexandrum. ibidem. Col. 553–566. Деяния, ibid. стр. 47, 48.

¹⁶ - Rufin L. I, с. 3. Sosora. L. I, с. 17.

¹⁷ - Atexandri epist. ad Alexandruin. ibid. Col. 561, Деяния, ibid., стр. 55.

¹⁸ - Gelasius. Historia Con. Nic. Lib. II, ad finem. Socrat. Lib. I, с. 8. Theodor. Lib. I, 6 и пр.

¹⁹ - Hefele. B. I, S. 292.

²⁰ - Theodor. Lib. I, с. 8.

²¹ - Alexandri episcopi Alexandrini epistola ad episcopos Ecclesiae Catholicae. Col. 573. Migne, Curs. patr. Gr. tom. 18.- Деяния вс. соборов т. 1, стр. 35.

²² - Theod. ibid. Lib. II, cap. 12.

²³ - Athanasii episc. Alexandrini. Historia arianorum ad monachos. Col. 744. Migne, Curs. patr. Gr. tom. 25. Творения св. Афанасия в рус. переводе, ч. II стр. 116.

- ²⁴ - Sosom. Lib. I, c. 17: ο ί δέ ίρ χνρlσoντο, μη χρήναι άβασανlστωс ταίς παλαιοτέραιс дύξαιс έπεсθαι.
- ²⁵ - Alexandri epist. ad Alexandruin. ibid. Col. 564: ούδενι των υπό ήλιον έτέρω πέφνηεν έλθειν είс έννοιαс. Деян. ibid. стр. 56–57.
- ²⁶ - Rufin. ibid. L. I, cap. 2.
- ²⁷ - Athanasia epistola de Synodis, Col. 720. Migne. Curs. patr. ür. torn. 26. Творения, ч. III, стр. 134.
- ²⁸ - Epistola I ad Serapionem. Col. 572. Migne. Curs. patr. Gr. torn. 26. Творения III, 30.
- ²⁹ - Epistola encyclica ad episcopos Aegypti et Libyae. Col. 580. Migno. Curs. patr. Gr. tom. 25. Творения, I, 426.
- ³⁰ - Theod. Lib. I, cap. 6.
- ³¹ - Alexandri episc. Alexandrini epist. ad episcopoe eoclesiae oatholicae. Col. 572. ibid. – Деяния вс. соборов. ibid. стр. 33.
- ³² - Athanasii epist. de Synodis. Col. 712. torn. 26. Твор. Ш, 127.
- ³³ - Theod. Lib. I, cap. 4. Philostorgii. Historiae ecclesiaeticae epitome. Lib. II, c. 14. Supplementa Philostorgiana. Col. 623. Migne. Con. patr. Gr. tom. 65.
- ³⁴ - Kölling старательно собрал сведения о Лукиане, но они очень скудны. Geschichte der arianischen Häresie. С. 27–31. Gütersloh.1874.
- ³⁵ - Alexandri epist. ad Alexandrain. Col. 561. ibid. Деяния. ibid. стр. 54.
- ³⁶ - Ruftnus. ibidem. Lib. I, cap. 5.
- ³⁷ - Supplementa Philostorgiana. ibidem. Athanasii epist. de Nieaenis decretis. Migne. Curs. patr. Gr. t. 25. Col. 428. Твор. I, 314.
- ³⁸ - Baur. Die christliche Lehre von d. Dreieinigkeit and Menschwerdung Gottes. Th. I, S. 472. Tübingen. 1841.
- ³⁹ - См. о послании ниже. Neander. Allgemeine Geschichte d. christl. Religion und Kirche. Band I, S 619. Gotha. 1856.
- ⁴⁰ - См. Горскаго. „Жизнь св. Афанасия», стр. 6. 33. М. 1851.
- ⁴¹ - Socrates. Lib. IV, c. 26. Афанасий, Василий Великий и Григорий Богослов защищают память Оригена против ариан.

⁴² - Eusebius. Vita Constantini. Lib. III, c. 10; παρὴν ἕκαστος ταύτην (т. е. λησιν τῆς ἀμφισβησίης) ἄγων Migne. Curs. patr. gr. tom. 20.

⁴³ - Ibidem. Lib. III. c. 13.

⁴⁴ - Socrat. Lib. I, cap. 9. Col. 85–8.

⁴⁵ - Theod. Lib. í, cap. 7.

⁴⁶ - Theodor, ibidem.

⁴⁷ - Athanasii epist. ad Afros episcopos. Col. 1037. Migne. Curs. patr. Gr. torn. 26. Твор. III, 320.

⁴⁸ - Theodor. Lib. I, c. 6–7.

⁴⁹ - Eusebii epistola ad Caesarienses. Col. 1544. Migne. Curs. pair. Gr. tom 20.

⁵⁰ - Theod. Lib. I, cap. 6–7.

⁵¹ - Athanasii. Epist de Nicaenis decretis Col. 428– 9. Migne. Cnrs. pair. Gr. tom. 25. Творения, I, стр. 313–314.

⁵² - Rufin. Lib. I, cap. 5.

⁵³ - Athanasii. ibid. Col. 456. Творен. I, 338. Eusebii epistola ad Caesar. Col. 1544.

⁵⁴ - Eusebii epistola ad Caosariensos. Цитировано выше. Деяния, том I, стр. 191 и д.

⁵⁵ - Epistola de Nicaeais decirotis. Col. 456 et cet. cap. 19, 20. Творения, I, 338–342.-Epistola ad Afros episcopos. Col. 1037–1040. Твор. III,320–22.

⁵⁶ - Sosom. Lib. I, c. 17. Lib. II, c. 17. Socrat. Lib. I, c. 15. Ruf. Lib. 1, c. 5. 14.

⁵⁷ - Сочинение об „определениях Никейского собора» написано около 352 года, а к „Африканским епископам» даже около 369 года.

⁵⁸ - Для этой же цели смотри еще, что говорит Афанасий об Астерие: Oratio II contra arianos. Col. 225. Migne. Cars. patr. t. 26. Твор, II,311–12. Epist. de Synodis. Col. 713. t. 26. Твор. III, 129–30. А также об арианине Георгие Лаодикийском: Epist. de Synodis. Col. 7J2-J3. Твор.III , 128,-и далее о фалиях Ария. Oratio I contra arianos. Col 21. Migne Curs, patr. Gr. t. 26. Твор. II,

164. Следует это сличить с тем, что говорит тот же Афанасий о деятельности самого собора Никейского.

⁵⁹ - Athanasii epistola de Nicaenis decretis. Col. 456 et cet. cap. 19. 0. Твор. I, 338–342. Epistola ad Afros. Col. 1037–40. Том, 26. Твор. III, 320–322.

⁶⁰ - Мы приступаем теперь к описанию заключительных обстоятельств догматической деятельности собора, - на основании послания Евсевия к своей пастве. Möhler (I, s. 236) называет этот документа очень важным в историческом отношении, и однако не дает никакого действительного места сказанию Евсевия в истории собора. Он пользуется лишь сказанием Афанасия, с которым мы уже познакомили читателя. Образчик историков, которые как скоро встречаются с двумя, или более, разногласящими документами по одному и тому же вопросу, пользуются тем, что нравится, и оставляют без внимания, что не нравится!

⁶¹ - Neaader. ibid. S. 619. Горский (Жизнь Афан. стр. 43) признает этот символ „лукавым», а Чельцов (Древняя формы символа. - С. – II. 1869). причисляет его к так называемым символам апостольским.

⁶² - У Сократа (I, 8) в послании Евсевия последнее выражение читается: γεγενημένον – рожденного, у Феодорита же (I, 11): γεγενημένον – происшедшего.

⁶³ - Eusebii epistola ad Caesarinses Col. 1537. Migne. Cars. Patr. Gr. t. 20. - Деяния вселенских соборов, т. I, стр. 192.

⁶⁴ - Eusebii. ibidem. Col. 1540. Деяния, ibid. стр. 193.

⁶⁵ - Raf. Lib. I, cap. 5 ad finem. Athanaeii. Epist. ad Afros. Col. 1040. Том 26. Твор. III, 321. Epistolola encyclica ad episcopos Aegypti et Libyae. Col. 568. t. 25. Твор. I, 419.

⁶⁶ - Eusebii epistola ad Caesar, ibid. Col. 1541. Деяния, ibid, стр. 196.

⁶⁷ - Athanasia Epistola de sententia Dionyeii. Col. 505. Cure. patr. Gr. tom. 25. Твор. I, 380. Epistola ad. Afros. Col. 1040. Том. 26. Твор. III, 322.

⁶⁸ - Atbanasii Epist. de Nicaenis decretis. Col. 453. cap. 21. Твор. I, 342.

⁶⁹ - Socrat. L. I, c. 5.

⁷⁰ - Eusebii ep. ad Caesar, ib. Col. 1640. Деяния, ibid. стр. 193.

⁷¹ - Socrat, L. I, c. 8. col. 69.

⁷² - Eusebii ep. ad Caesar, ibid. col. 1540. n. 5.-Деяния, ibid., стр. 194–5

⁷³ - Сам Евсевий не признавал Сына истинным Богом, и если называл Его истинным, то однако соединял с этим названием смысл ложный, арианский. См. „Послание Евсевия к Евфратиону*. Деяния вс. соборов в русск. пер. т. VII, стр. 401. Казан. 1873.

⁷⁴ - Eusebii. ibidem, col. 1537. 1540. Деяния, ibid. стр. 192, 194.

⁷⁵ - Eusebii. ibid, col. 1540. Деяния, стр. 194.

⁷⁶ - Веруем во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца всего видимаго и невидимаго; и во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, едиnorodного, рожденного от Отца, т. е. из сущности Отца, Бога от Бога, Свет от света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, не сотворенного, единосущного Отцу, чрез Котораго (Сына) все произошло как на небе, так и на земле; ради нас человеков и ради нашего спасения снисшедшаго и воплотившагося, вочеловечившагося, страдавшаго и воскресшаго в третий день, восшедшаго на небеса, и грядущего судить живых и мертвых; и в Духа святого». „Говорящих же, что было, когда не было (Сына), что Он не существовал до рождения, и произошел из не сущаго, или утверждающих, что Сын Божий имеет бытие от иного существа или сущности, или что или что Он создан, или преложим, или изменяем, приидает анафеме кафолическая церковь».- Редакция символа Никейского собора сохранилась в приложении к сочинению Афанасия „об определении Никейского собора», в „послании того же Афанасия к императору Иовиану, в сочинениях Василия Великого, у историков Сократа, Феодорита, у Геласия, в Актах III вс. собора. Древнейшею и более точною считается первая из упомянутых нами редакций; ее мы и приводим. Напрасно издатели Деяний

вс. соборов в русск. переводе производят символ Никейский не по этой редакции.

⁷⁷ - Theod. Lib., cap. 6.

⁷⁸ - Sosom. Lib. I, cap. 21.

⁷⁹ - Ruf. Lib. I, cap. 5.

⁸⁰ - Theodoreti epistola (112) ad. Domnum episcop. Antiochiae. Col. 1309. (Migne. Curs. patr. t. 83).

⁸¹ - Rufin, ibid. Lib. I, c. 5.

⁸² - Theod. Lib. I, c. 6. 7.

⁸³ - Sosom. L. I, c. 21. Athanasii. De Nicaenis decretis. col. 428. Твор. I, 314.

⁸⁴ - Горский. Жизнь св. Афанасия, стр. 43. Neander. ibid, S. 621.

⁸⁵ - Baur. ibidem. S. 475.

⁸⁶ - Eusebii epist. ad Caesar, ibid, col. 1536–7, n. 1. Деян. ibid. стр. 191. Möhler. Th. I, S. 235.

⁸⁷ - Eusebii. ibid. col. 1541–44. Деяния, ibid. стр. 195–7.

Русский перевод послания Евсевия к Кесарийцам в Деяниях вс. соборов сделан не с древнейшей редакции этого послания, какую мы пользовались и какая сохранилась в сочинениях св. Афанасия, а с редакции более поздней и менее исправной (у Геласия и церковных историков).

⁸⁸ - Eusebius. Vita Constantini. L. II, cap. 61.

⁸⁹ - Dorner. Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. S. 809. (Stuttg. 1845).

⁹⁰ - Kihn. Die Bedeutung der Antiochenischen Schule s. 29. 166. Weissenburg 1866.

⁹¹ - Rufin. Lib. I, c. 14. Sosom. L. II, c. 17.

⁹² - Athanasii. Epist. encyclica ad episcopos Aegypti et Libyae. Col. 588 t. 25. Твор. I, 431.

⁹³ - Theod. L. I, c. 25. Sosom. L. II, c. 18.

⁹⁴ - Epist. ad Afros, col. 1044. t. 25. Твор. III, 326.

⁹⁵ - Prolegomena. Elogia veterum col. 224. Migne. Curs. patr. torn. 25.

⁹⁶ - Epist. (66) ad Athanasium ibidem. Твор. ч. VI, стр. 168.
Изд. 1-е.

⁹⁷ - Epist. (69) ad Athanasium ibid. Твор. ч. VI, 173.

⁹⁸ - Epist. ibidem. Твор. стр. 174.

⁹⁹ - Epist. (82) ad Athan, ibid. Твор. ч. 6, стр. 198.

¹⁰⁰ - Epist. (80) ad Athanasium ibid. Твор. ч. 6, стр. 195.

¹⁰¹ - Как смотрели древние церковные писатели на заслуги Афанасия в отношении к утверждению Никейского учения в церкви, точно так же смотрят и новейшие писатели – Дорнер, Берингер. Дорнер говорит: „Афанасий Великий задачей продолжительной своей жизни, исполненной переменчивых судеб, поставил охранять во всеоружии науки и с полной преданностью исповедание Никейское, как вопреки колеблющимся и легкомысленным, так и отступникам. И он умер, не только увенчанный славой, но и достигнув плода» (Dorner ibidem. S. 833–4). Берингер говорит: „Афанасий и торжество Никейской догмы столь тесно соединены взаимно, что одно от другого отделять невозможно». Böhrlingen. Athanasius und Arius. S. 581. Zweite Aufl. 1874.

¹⁰² - Epist. ad Afros, col. 1045. Твор. III, 327.

¹⁰³ - Sosom. L. Ш, 15. Socr. L. IV, 25.

¹⁰⁴ - Lib. III, 13.

¹⁰⁵ - Sosom. L. II, с. 26, ad finem.

¹⁰⁶ - Athanasii. Apologia contra Arianos. col. 352. t. 25. Твор. I, 264, 5. Sosom. Lib. III с. 21. 22. Socr. II, 24.

¹⁰⁷ - Athanasii. Historia Arianorum ad monachos. Col. 721, t. 25. Твор. II, 98.

¹⁰⁸ - Из числа палестинских церквей исключение составляет церковь Кесарийская, которая долгое время была заражена арианством. Известный Евсевий Кесарийский и за ним его ученик Акакий, епископы этой церкви, были более или менее ревностными защитниками арианства.

¹⁰⁹ - Sosom. Lib. Ш, с. 11. Socr. II, 20.

¹¹⁰ - Определение собора Сардикийского подписали 280 православных епископов.

- ¹¹¹ - Sosom. Lib. IV. c. 17–18.
- ¹¹² - Athanasii. Apol. contr. Arianos. col. 381. tom. 25. Твор. I, 251.
- ¹¹³ - Sosom. VI, 19.
- ¹¹⁴ - Он был чтецом в провинции Иллирийской – Фессалии. Socr. L. V, c. 22. Col. 637 (впрочем текста в этом месте Сократа, кажется, испорчен).
- ¹¹⁵ - Socr. Lib. II, 2. II, 27; V, 6.
- ¹¹⁶ - Basilii Magni. Epist. (91) ad Valerianum Illyricorum episcopum. Migne, Curs. patr. Gr. t. 32. Твор. Василия Вел. в рус. пер. ч. VI, стр. 213.
- ¹¹⁷ - Basilii M. Epist. (204) ad Neocaesar., col. 753. ibid. Твор. VII, 70. Изд. 1-е.
- ¹¹⁸ - Epist. (154) ad Ascholium episc. Thessalonic. ibid. Твор. VI, 324.
- ¹¹⁹ - Athanasii. Apologia contra Arianos, col. 273. t. 25. Твор. I, 211.
- ¹²⁰ - Ibidem, col. 365, 368, 393. Твор. I, 276, 296.
- ¹²¹ - Athanasii. Apologia ad Constantium imperat. col. 629. t. 25. Migne, Cars. patr. Gr. Твор. II, 32.
- ¹²² - Theodoret. Lib. II, c. 17.
- ¹²³ - Theodoret. L. IV. c. 7. Hefele. ibid. S. 741.
- ¹²⁴ - Epistola (52) ad Canonic. ibid. col. 392. Твор. VI, 141.
- ¹²⁵ - Socrat. Lib. IV, c. 26.
- ¹²⁶ - Gregorius Theolog. Epistola (115) ad Theodorum, Migne. Curs. patr. Gr. tom. 37. Твор. Григория Богослова в рус. пер. ч. VI, стр. 245, Изд. 1-е.
- ¹²⁷ - Epist. (204) ad Neocaesarienses. col. 753, ibidem. Твор. ч. VII .стр. 69.
- ¹²⁸ - Epist. ad Palladium, col. 1168. Migne, ibidem, torn. 26. Твор. III, стр. 416.
- ¹²⁹ - Basilii M. Epist. (98) ad Eusebium episc. Samosatorum, ibid. Твор. ч. 6, стр. 229.
- ¹³⁰ - Basilii M. Epist. (189) ad Eustathium archiatrum, col. 685. ibid. Твор. ч. 7, стр. 16, 17.

- ¹³¹ - Basilii M. Epist. (244) ad Patrophilum opiscopum. Col. 913. ibid. Твор. ч. 7, стр. 197.
- ¹³² - Basilii M. Epist. (223) adversos Eustathium Sebastenum. Col. 828. ibid. Твор. ч. 7, стр. 126, 127.
- ¹³³ - Sosom. L. III, с. 3.
- ¹³⁴ - Hist. Arianorum ad monach. Col. 716. t. 25. Твор. II, 93.
- ¹³⁵ - Theodor. L. II, с. 19. Всех вообще важнейших защитников пересчитывает Афанасий. Твор. I, 412–13. П, 82.
- ¹³⁶ - Epistola (66) ad Athanasium Alexandrinum. ibid. Твор. VI, 169.
- ¹³⁷ - Sosom. Lib. VI, с. 21.
- ¹³⁸ - Apud Athanas. De Synodis. Col, 744, t. 26. Твор. Ш, 150.
- ¹³⁹ - Sosom. Lib. III, cap. 5.
- ¹⁴⁰ - Hefele. Band. I, 504.
- ¹⁴¹ - От 330 до 360 года в Антиохии епископами были исключительно ариане. Theod. L. П. с. 27.
- ¹⁴² - Möhler, ibid. Th. II S. 239. Афанасий домогался хотя бы одной церкви в Антиохии для богослужения православного. Sosom. Lib. Ш, 20.
- ¹⁴³ - Sosom. Lib. II, с. 19, Socr. I, 24.
- ¹⁴⁴ - Sosom. Lib. III, с. 5; IV, 8.
- ¹⁴⁵ - Basilii epist. (120) ad Meletiam Antioch ibid. Твор. VI, 264.
- ¹⁴⁶ - Sosom. Lib. IV, с. 13: μή τῷ ναυαγίῳ αὐτῆς (т. е. Антиохин) х αἱ ἡ οἰχομένη παρασνρῆ.
- ¹⁴⁷ - Kihn. ibidem. S. 30,166,184. Hergenröther. Die Antiochenische Schule p. 67–69. Würzburg, 1866.
- ¹⁴⁸ - По исчислению Горского („Жизнь св. Афанасия”, стр. 37) и Kihn'a (ibid. s. 50–51).
- ¹⁴⁹ - Philostorgii. Hist. eccl. Lib. III, стр. 15.
- ¹⁵⁰ - Epist. (90) ad episcopos occidentales. Ibid. Твор., ч. 6, стр. 212.
- ¹⁵¹ - Epist. (92) ad Italos, col. 481. Твор., ч. 6, стр. 217.
- ¹⁵² - Epist. (263) ad occidentales. col. 976. ibid. Твор., ч. 7, стр. 246.

¹⁵³ - Sosom. L. III, с. 8. Athanasii, Apologia contra Arianos. col. 289. t. 25. Твор, I, 223.

¹⁵⁴ - Ibid. col. 304. Твор. I, 234.

¹⁵⁵ - Ibid. col. 284. Твор. I, 217. Следует еще прибавить, что арианские епископы во время Сардикийского собора в письме к своим единомышленникам жаловались на стремление пап ко властительству в церкви. Они писали: Римляне „вздумали вводить новый закон, что восточные епископы подлежат суду епископов западных. Но такого неприличного дела церковная дисциплина никогда не признавала». Западные, по словам послания, „усиливались ввести новость, опасную для древних обычаев церкви, чтобы постановленное епископами восточными на соборах отменялось епископами западными. Hilarii Pictaviensis. Fragmentum tertium, p. 667–8. 673. (Migne. Curs. patr. Lat. t. 10).

¹⁵⁶ - Gregorii Theol. oratio coram 150 episcopis. col. 469. Migne. ibid. tom. 36. Твор. Григория Богослова, ч. IV, стр. 34. Изд. 1-е.

¹⁵⁷ - Athanasii. Apologia contra Arianos, col. 288. T. 25. Твор. I, 221.

¹⁵⁸ - На соборе Константинопольском 335 г. Hefele. B. I, S. 473–4.

¹⁵⁹ - Theod. II, 2.

¹⁶⁰ - Athanasii. Apol. contr. Arianes, col. 333. Твор. I, 252.

¹⁶¹ - Socrat. lib. I, cap. 8. Col. 65.

¹⁶² - Philostorgii. Historiae eccl. epitome. Lib. II, стр. 7.

¹⁶³ - Theod. Lib. II, с. 6, col. 1009. Sosom. III, 5. Athanasii. Hist. arianorum. Col. 700. T. II, 81.

¹⁶⁴ - Epist. (218) ad Amphilochium. Твор. VII, 112.

¹⁶⁵ - Hefele. B. I. S. 624.

¹⁶⁶ - Oratio I Theologica. col. 21. Migne. Cur. Patr. Gr. t. 36. Твор. ч. III стр. 14. Изд. 1-е.

¹⁶⁷ - Oratio III Theologica. col. 85. t. 36. Твор. Ш, 61.

¹⁶⁸ - Ibidem, col. 104. Твор. 76.

¹⁶⁹ - Athanas. Epist. de Synodis. col. 720. Migne. Gr. t. 26. Твор. III. 134.

¹⁷⁰ - Socr. L. II, c. 30, col. 285.

¹⁷¹ - Basilii M. contra Evnomium. L. 1, col. 541. Migne. Cur. patr. Gr. t. 29. Твор. ПІ, 37. Изд. 1-е.

¹⁷² - Socr. II, 35.

¹⁷³ - Sosom. IV, 12 et annotatio.

¹⁷⁴ - Contra Evnomium. L. I, col. 532. Твор. III, 29.

¹⁷⁵ - Sosom. IV, 23.

¹⁷⁶ - Socr. V, 10.

¹⁷⁷ - Куда вела и приводила ариан их излишняя пытливость, об этом можно хорошо судить по следующим образчикам арианских возражений, какие делались против православного учения о Сыне Божиим, а потом и Духе Св. Так, арианствующие возражали против вечности Сына Божия: „если бы не было, когда бы Он не был, но Сын вечен и пребывает со Отцом, то этим утверждается, что Он уже не Сын, а брат Отцу» (Athanasii. Oratio I, c. arianos. col. 40–41. Migne. Gr. t. 26. Твор. 11, 178). Или возражали, обращаясь к женщине: „был ли у тебе сын, пока ты не родила? Как у тебя тогда не было сына, так не было Сына Божия, пока Он не рожден» (ibid. col. 58. Твор. 192). Возражение направлялось против учения о предвечном рождении Сына Божия. Доказывая, что Сын – создание, ариане запутывали мысль в следующих противоречиях. „Одно ли не созданное (т. е. Божество) или несозданных два?» И на естественный ответ со стороны спрашиваемых: „несозданное одно», замечали: „следовательно, Сын из числа созданных и хорошо говорить, что Его не было, пока Он не рожден» (ibid. col. 73. Твор. 202). Против православного учения о предвечном рождении Сына арианствующие диалектики возражали: „Бог родил Сына, Который уже существовал (вечного) или Который не существовал? Если – несуществовавшего, то правильно утверждать, что Он родился во времени. Если же скажешь; родил Сына, Который уже существовал, то сказать это есть не только чрезмерная нелепость и хула, но и совершенная глупость, ибо существующему не нужно рождение" (Basilii. Contra

Evnom. Lib. II, col. 597. Твор. Ш, 81). В тех же видах подорвать учение о предвечном бытии Сына ариане говорили: „если Сын был прежде Своего рождения, то Он не рожден” (Ibid. col. 606. Твор. 89). На софизмах строились и возражения ариан против Божества Духа Св.; они напр. возражали: Дух Св. есть без сомнения или нерожденное (существо) или рожденное. И если нерожденное, то два безначальных (Божества). А если рожденное, то рожден или от Отца, или от Сына. И если от Отца, то два сына и брата, а если от Сына, то явился у вас Бог-внук” (Gregor. Theol. Orat. V, theologies, col. 140. Твор. Ш. 108). Жаркие совопросники иногда старались, сколько возможно, подорвать учение о Божественных ипостасях Сына и Духа и таким образом поколебать верование церкви в то и другое лице. Они умствовали: „если Дух не тварь и не один из ангелов, но от Отца исходит: то не следует ли, что и Он есть сын, что Дух и Слово суть два брата? А если Он брат Слову, то как же Слово единокровно, или почему они неравны, но один именуется после Отца, другой после Сына? И если Он (Дух) от Отца, то почему не говорится, что и Дух рожден, или что Он – Сын, называется же просто Духом Святым? И если Дух есть Дух Сына, то не следует ли, что Отец дед Духу» (Athanas. Epist. I ad Serapion, col. 565. 568. Migne. Gr. t. 26. Твор. Ш, 25 –26)?

¹⁷⁸ - Socr. II, 30, col. 285.

¹⁷⁹ - Sosom. IV, 27.

¹⁸⁰ - Oratio in laudem Athanasii, col. 1096. Migne. Cure. Patr. Gr. T. 35. Твор. II, 186. Изд. 1-е.

¹⁸¹ - Contr. Evnom. L. Ш, col. 653. Твор. Ш, 127.

¹⁸² - Socr. L. I. 9, col. 88.

¹⁸³ - Contra Evnomium Lib. X, col. 825. Migne. Cursus patr. Gr. t. 45. Твор. Гр. Нис. в р. пер. ч. VI, 170.

¹⁸⁴ - Carmen de se ipso, col. 1078. Migne. t. 37. Твор. VI, 28. Ариане действительно уличали Григория в робости (óειλία) при раскрытии догматических истин (Oratio de moderatione in desputando, col. 208. Migne t. 36. Твор. III, 159.

¹⁸⁵ - Epist. ad monachos. Col. 692. Migne. Gr. t. 25 Твор. II, 76.

- 186 - Epist. I, ad Serapionem, col. 568. Твор. III, 27.
- 187 - Ibid. col. 572. Твор. 29.
- 188 - Ibid. col. 569. Твор. 28.
- 189 - Contra Apollinarium. Lib. I, col. 1132. Migne. Gr. t. 26, Твор. III 386.
- 190 - Epist. I, ad Serap. col. 577 Твор. III, 34.
- 191 - Epist. (17) contra Evnomium. Migne. Gr. t. 32. Твор. VI, 54.
- 192 - Epist. (37) ad Gregorium fratrem. col. 336. Твор. VI, 101.
- 193 - Epist. (234) ad Amphilochem. Твор. VII, 160. Сл. Contra Evnomium. L. I, Col. 545. Твор. III, 40.
- 194 - Contra Evnomium. Lib. II, col. 628. Твор. III, 105.
- 195 - Contra Evnomium. L. I, col. 500. Твор. III, 3.
- 196 - Oratio de moderatione, col. 205. Твор. III, 159.
- 197 - Oratio II Theolog., col. 32. Твор. III, 20.
- 198 - Oratio II de pace., col. 1144. Migne. t, 35. Твор. II, 239.
- 199 - Oratio II Theolog., col. 53. Твор. III, 37.
- 200 - Oratio de moderatione, col. 204. Твор. III, 157.
- 201 - Contra Evnomium. Lib. XII, col. 944. Твор. VI, 305–306.
- 202 - Epist. ad episcopos Aegypti et Libyae, col. 649–552. Migne, Gr. t, 25. Твор. I, 408. 410.
- 203 - Sosom. II, 32, ad fin.
- 204 - Socr. II, 40, col. 341. Sosom. IV, 22.
- 205 - Socr. ibid., col. 337. Sosom. III, 5.
- 206 - Epist. ad episcopos Aegypti et Libyae, col. 581. Твор. I, 427.
- 207 - Athanes, de Synodis, col. 741. Твор. III, 148.
- 208 - Socrat. II, 40, col. 337. Athanasii. De Synodis. Col. 744. Твор. III, 150.
- 209 - Ibidem, col. 765. Твор. 167.
- 210 - Basilii Epist. (214) ad Terentium. Твор. VII, 97.
- 211 - Con. Evnom. Lib. IV, col. 685. Твор. III, 166.
- 212 - Athanasii, De Synodis, col. 768. Твор. III, 169.
- 213 - Sosom. IV, 19 ad fin.

²¹⁴ - Sosom IV, 6; Athan, de Synodis. Col. 693. Твор. III, 113, 148.

²¹⁵ - Theodoret. II, 16.

²¹⁶ - Athan, de Synodis. col. 748. Твор. III, 152.

²¹⁷ - Здесь и при других случаях, говоря об арианах, мы по преимуществу будем иметь в виду полуариан, а не аномоев, потому что полуариане имели наибольшее распространение в церкви сравнительно с последними; из их среды выходили символы, плоды умственной деятельности в области догматики. Аномоеи имели очень мало кредита в обществе христианском: их влияние было ничтожно. Ко времени II Вселенского собора они почти вовсе исчезают из сферы церковной. Вообще полуариане составляли собою церковь, хотя и еретическую, а аномоеи лишь секту. Если же Отцы церкви писали по преимуществу против аномоеев, то не потому, что их умствования были распространенными, а потому что литературная борьба с ними представляла более удобств: крайние воззрения легче было опровергнуть, тогда как идеи полуарианские представляли собой материал очень неопределенный, трудно уловимый для критики. Сочинения против полуариан могла оставлять впечатление не столь сильное, ибо их учение отличалось от учения православного очень немного.

²¹⁸ - Sosom. Ш, 18.

²¹⁹ - Ibid. IV, 22, col. 1181.

²²⁰ - Sosom. VI, 4. Socr. Ш, 25.

²²¹ - В арианских символах весьма заметно стремление выделить и различить Сына от Отца, момент различия между Отцом и Сыном выставляется ярко на счет момента единения между ними. Арианские символы называют Сына „подчиненным Отцу» (ὑποτέτυμένῳ τῷ πατρί), „Отца большим Сына»; замечают о Сыне, что они „не сопоставляют Его Отцу» и пр. (Atbanasii de Synodis. col. 733. 737. 741. Твор. III, 143. 146. 149). Не задерживаем долго своего внимания на этих определениях арианских, потому что в истории борьбы II Вселенского собора с арианами об этих особенностях арианской доктрины нет и помину. Заметим лишь следующее; 1. Такие определения суть

плод связей арианства с направлением школы антиохийской, которая покоилась на принципах философии Аристотелевой, требовавшей строго рациональных представлений, разграничения высших и низших понятий, что теперь прилагается арианами и в области догматики; 2. Они обуславливались борьбой ариан с еретиком Маркеллом, который по-савеллиански сливал лица Отца и Сына.

²²² - Athanasii. epist. ad Afros. Col. 1029. 1032. Migne. Gr. t. 26. Твор. Ш, 315.

²²³ - De Synod is. col. 696. Твор. Ш, 115.

²²⁴ - Epist. ad. episcopos Aegypti et Libyae. col. 556. Твор. I, 411–412.

²²⁵ - De Synodis, col. 749. Твор. III, 154.

²²⁶ - Ap. Gregor. Niss. Contra Evnomium. Lib. I, col. 293, Твор. V, 64.

²²⁷ - Ap. Athanas. Tomas ad Antiochenos, col. 800. Migne. P. Gr. t. 26. Твор. III, 191.

²²⁸ - На соборе Сардикийском и Риминийском. Sosom. Ш, 18. Athan, de Synodis, col. 696–697. Твор. III, 115–116.

²²⁹ - Напр. вторую половину сочинения: „de Synodis», большую часть сочинения „de Nicaens decret. и пр. То же делали Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Богослов.

²³⁰ - Athanas. de Synodis, col. 757. Твор. III, 160.

²³¹ - Athanasii. De Nicaenis decretis, col. 453. Migne, t. 25. Твор. I, 342.

²³² - De Synodis, col. 764. Твор. III, 165.

²³³ - Ibid, col. 768. Твор. 168.

²³⁴ - Epist (214) ad Terentium, Твор. VII, 98.

²³⁵ - Ibid. col. 772. Твор. 169. 172.

²³⁶ - Epist (52) ad Canonicos. Твор. VI, 142.

²³⁷ - Orat. I c. Arianos, col. 56; Orat. Ш, col. 365. Твор. П, 189. 409. Möhler. П, 230–231.

²³⁸ - Ibid. Orat. III, col. 332. Твор. II. 386.

²³⁹ - Contra Evnom. Lib. II, col. 648. Lib. IV, col. 692. Твор. Ш, 121.163.

- 240 - De Synodis, col. 765. Твор. III, 166–167.
- 241 - Epist. (9) ad Maximum philos. Твор. VI, 45. 46.
- 242 - Rufin. Hist. Ecclesias. Lib. 1, с. 21.
- 243 - Литературы древней и новейшей о Маркелле и Аполлинарии не считаем нужным указывать, потому что мы говорим об этих лицах лишь мимоходом.
- 244 - Baur. D. Chr. Lehre von d. Dreieinig. S. 693–7. Neander. Gesch. d. Chr. Kirche. I, 660.
- 245 - Apologia de fuga sua. Col. 648. Migne. Gr. t. 25. Твор. II, 47.
- 246 - Historia arianorum ad monachos. Col. 700. Migne Gr. t, 25. Твор. II, 82.
- 247 - Basilii. Epist (265) ad Eulogium et. cel. Col. 989. Твор. VII, 256.
- 248 - Ap. Athanas. Apologia contra Arianos. Col. 301. Migne. t. 25. Твор. I, 232.
- 249 - Theodoret. Hist. II, 6. Athanas. ibid. col. 332. Твор. I, 251.
- 250 - Арх. ИИорфирия. Св. Григ. Нисский, стр. 47. (Прибав. к Твор. св. отец, т. 20).
- 251 - Sosom. II, 33.
- 252 - Basilii epistola (125). Твор. VI, 271.
- 253 - Philostorgias. Hist, eccles. L. V40;Ш, с. 13. Supplementa philostorgiana. Col. 628.
- 254 - Athanas. Tomus ad Antiochenos. Col. 808. Migne. Gr. t, 26. Твор. III. 196. Горского, Жизнь Афанасия, стр. 47.
- 255 - Sosom. VI, 25. Col. 1360.
- 256 - Sosom. ibid. Col. 1361.
- 257 - Sosom. ibid. Col. 1360.
- 258 - Basil, ep. (224) ad Genethlium presb. Твор. VII, 133.
- 259 - Basil, epist (131) ad Olympium. Твор. VI, 287. Ep. (223) advers. Eustathium Sebast. Col. 828. Твор. VII, 127.
- 260 - Epist. (224) ad Patrophilum. Col. 916. Твор. VII, 198.
- 261 - Epist. (265) ad Evlogium et cet. Col, 985. Твор. V40;II. 254.

- ²⁶² - Basil, epist (131) ad Olympium. Твор. VI, 286.
- ²⁶³ - Basil, ep. (263) ad Occidentales. Твор. VII, 249. 250. Это было в конце 70-х годов.
- ²⁶⁴ - Orat. П, de pace. Col. 1145. Твор. II, 241.
- ²⁶⁵ - Твор. Григория Богослова в рус. пер., ч. II, 241.
- ИИримечание.
- ²⁶⁶ - Epist. 1, ad Cledonium, Contra Apollinarium. Col. 176. Miges, Gr. t. 37. Твор. IV, 196.
- ²⁶⁷ - Sos. П, 17, Callist. Hist, eccles. VIII, 44.
- ²⁶⁸ - Theodoret. V. 3.
- ²⁶⁹ - Greg. Theolog. epist. П, ad Cledonium. Col. 197. Твор. IV, 210–211. Gregorii Niss. Antirrheticus contra Apollin. Col. 1140–1141, Mtgne. Gr. t. 45. Твор. V40;II, 75.
- ²⁷⁰ - Hahn Bibliotek. d. Symbole d. Alt. Kirche. S. 103. 2 Ausg. 1877. Здесь символы изданы в подлиннике. Твор. св. Афанасия. III, 134.
- ²⁷¹ - Hahn. ibid. s. 186. Афан. III, 136.
- ²⁷² - Hahn. s. 105. Афан. 138.
- ²⁷³ - Hahn s. 108–109.
- ²⁷⁴ - Hahn., s. 112. 113. Афан. 141–142.
- ²⁷⁵ - Следует решить вопрос: мог ли собор Сирмийский направлять свои определения против Аполлинария, было ли известно в это время учение его? Вопрос помогает решить нам, и притом в смысле положительном, св. Григорий Богослов. В послании ко Кледонию он говорит, что учение аполлинаристов появилось назад тому 30 лет, а так как послание это писано не позднее 382 года, то во время созвания первого Сирмийского собора ересь аполлинаристов могла быть уже известна (Epist. II ad Cledonium. Col. 200. Твор. IV, 212). i») Hahn, S. 116. 117, Афан. 145. 146.
- ²⁷⁶ - Hahn, S. 116. 117, Афан. 145. 146.
- ²⁷⁷ - Hahn. 120–121. Афан. 149.
- ²⁷⁸ - Hahn. s. 129. Афан. 152.
- ²⁷⁹ - Lib. de incarnatione Verbi et con. arianos. Col. 984. Migne. Gr. t. 26. Твор. III. 285.

- 280 - Epist. ad Adelphium. Col. 1077. Migne. t. 26. Твор. III, 348.
- 281 - Orat. III con. arianos. Col. 377–380. Твор. II, 417–419.
- 282 - Basilii. Ep. (236). ad Amphiloichium. Твор. VП, 165 и пр.
- 283 - Atbanasii. Contra Apollinarium. Lib. II. Col. 1164. Ш, 408. 409.
- 284 - Epist. ad Maximum pbilos. Col. 1089. Migne. Gr. t. 26. Твор. III, 357.
- 285 - Epist. (258) ad Epiphanium episcop. Твор. VП, 226.
- 286 - Epist. ad Epictetom. üol. 1061. Migne, t.26. Твор. III, 337.
- 287 - Epist. de sententia Dionysii. Col. 493. Migne, t.25. Твор. I, 372.
- 288 - Con. Apollinarium. Lib. I. Col. 1124. Твор. III, 380.
- 289 - " Ανθρωπος ἀληρως χαί Θεός ἀληρως. Ibidem. Lib. II, col.1140. Твор. 392.
- 290 - Autirrheticus. Col. 1153. Твор. VII, 88.
- 291 - Athanas. ibid. Col. 1140. Твор. 391.
- 292 - Epist. ad Epictetum. Col. 1056. Твор. III, 335.
- 293 - Orat. III c. arianos. Col. 436. Твор. II, 455.
- 294 - Athan. Lib. de incarnatione Verbi et c. arianos. Col. 1021. Твор. III, 310.
- 295 - Athan, ad Epictet. Col. 1060. Твор. III, 335.
- 296 - Athan. Lib. de incarn. et c. arianos. col. 1001. Твор. III, 297.
- 297 - Oratio III. theolog. col. 97. Твор. III, 73.
- 298 - Athan, orat Ш. contra arianos. col. 397. Твор. II. 430.
- 299 - Basil, ep. (236) ad Amphiloichium. Твор. III, 167.
- 300 - Athanas. Contra Apollinarium. Lib. I, Col. 1112. .Твор. III. 872. Gregor. Nies. Contra Evnomium. Lib. V, col. 685. Твор. VI, 9. Antirrheticus. Col. 1199. Твор. VII, 132.
- 301 - Athanas. de incarnatione Verdi, col. 132. Migne. Gr. t. 25. Твор. I, 107 сл. Epist. ad Adelphium Col. 1061. Твор. III, 351.
- 302 - В чем собственно заключалось учение указанных еретиков, об этом сообщают сведения Афанасий и Григорий

Богослов. Первый говорит: “Слово хотите рассматривать в отдельности как Бога и как Сына Давидова, то и по вашему выходить два Христа. Заблуждаются утверждающие, что иной есть страждущий Сын, а иной нестраждущий» (Contra Apollin. Lib. I, col. 1112. Твор. III, 371–372). Второй пишет: “если кто вводит двух сынов – одного от Бога и Отца, а другого от Матери (в лице Христа), то да лишится он спасения» (Epist. I ad Cledonium, col. 180. Твор. IV, 197).

³⁰³ - Снегирев. „Учение о лице И. Христа, в первые III века». В особ. стр. 260, 281 –9 (Каз. 1870).

³⁰⁴ - В сочинении „О воплощении Бога Слова и пришествии Его «Афанасий говорит: „тело, по причине снисшествия в оное Слова, не претерпело свойственного телесной природе тления, а напротив, ради, вселившегося в Него Божия Слова, пребывало вне тления» (ἐ χτός φθορᾶς), „Хотя умерло тело для искупления всех, но не видело тления" (Orat. de incarnatione. Col. 132–133. Твор. I, 108. 110).

³⁰⁵ - Contra Apollinarium. Lib. I. Col. 1097. Твор. III, 361.

³⁰⁶ - Epist. ad Maximum philos. Col. 1088. Твор. III, 354.

³⁰⁷ - Tomus ad Antiochenos. Col. 804. Твор. III, 194.

³⁰⁸ - Epist. IV ad Serapionem. Col. 657. Твор. III, 91.

³⁰⁹ - Orat. III c. arianos. Col. 389. Твор. II, 425.

³¹⁰ - Ibidem. Col. 392. Твор. 426.

³¹¹ - Ibid. Col. 393. Твор. 428.

³¹² - Epist. ad Epictetum. Col. 1060. Твор. III, 336.

³¹³ - Epist. ad Maximum philos. Col. 1088. Твор. III, 355.

³¹⁴ - Con. Apollin. Lib. I. Col. 1104. Твор. III, 365.

³¹⁵ - Athan. ad Adelphium. Col. 1066. Твор. III, 345.

³¹⁶ - Orat. II theolog, col. 100. Твор. III, 73.

³¹⁷ - Oratio IV theol. Col. 132. Твор. III, 101.

³¹⁸ - Epist. I. ad Cledon. Col. 180–181. Твор. IV, 198. 199.

³¹⁹ - Contr. Evnom. Lib. V, col. 697. Твор. VI, 22.

³²⁰ - Ibid. col. 705. Твор., стр. 30.

³²¹ - Contra Evnoni. Lib. VI Col. 737. Твор. VI, 65.

- 322 - Ibid. Col. 717. Твор. стр. 44.
- 323 - Ibid. Col. 721. Твор. стр. 49.
- 324 - Hahn. 8. 103. Афан. III, 134.
- 325 - Athan. Tomus ad Antiochenos. col. 801. Твор. III, 192.
- 326 - См. выше примеч, 56.
- 327 - Baur. D. Christ. Lehre и пр. S. 539 –540.
- 328 - Hahn. S. 185–186. Афан. 135–136.
- 329 - Hahn. S. 110. Афан. 139.
- 330 - Hahn. 8. 111. Афан. 139–140.
- 331 - Hahn. S. 113. Афан. 142.
- 332 - Hahn. S. 114. Афан. 143.
- 333 - Hahn. S. 118. Афан. 147.
- 334 - Hahn. S. 130. Афан. 162.
- 335 - Basilii M. Homil. con. Sabellianos, Arium et Anomoeos. Col. 612. Migne, Gr. t. 31. Твор. IV. 386, Изд. 1-ое.
- 336 - Athan. Epist. I. ad Seftapion, col. 566. Твор. III, 19.
- 337 - Basilii. Lib. de s. Spiritu, col. 160. Migne. Gr. t. 32, Твор. III, 309.
- 338 - Gregor. Niss. Contr. Macedonianos de Spiritu Sancto. Migne. Gr. t. 45. Твор. VII, 45.
- 339 - Gregor. Theol. oratio V theol. col. 157. Твор. III, 121.
- 340 - Ibid. col. 148. Твор. 114.
- 341 - Ibid. col. 144. Твор. стр. 111.
- 342 - Ibid. col. 141. Твор. стр. 109.
- 343 - Gregor. Niss. c. Macedon. Col. 1313. Твор. VII, 36.
- 344 - Ibid. col. 133, 148, 160. Твор. стр. 103. 115, 124.
- 345 - Contra Macedon. Col. 1317. Твор. VII, 40.
- 346 - Ibid. col. 1329. Твор. VII, 54.
- 347 - Ibid. col. 1331. Твор. 56.
- 348 - Ibidem, col. 1329. Твор. стр. 54.
- 349 - Basilii. Lib. de S. Spiritu. col. 172. Твор. III, 318.
- 350 - Orat. V theol. Col. 137. Твор. III, 106–107.
- 351 - Epist. ad Maximum. Col. 1089. Твор. III, 357.

- 352 - Арх. Порфирия: «Св. Амфилохий Иконийский», стр. 257 . (Приб. твор св. отец, т.15).
- 353 - Epist. (258) ad Eriphan. Твор. VII, 226.
- 354 - Epist I ad Serapion. Col. 569. Твор. III, 28.
- 355 - Ibid. col. 565. Твор. стр. 25.
- 356 - Epist. (38) ad Gregorium fratr. col. 332. Твор. VI, 98.
- 357 - Ibidem.
- 358 - Oratio in Laudem Basilii Magn. Col. 589. Migne. Gg. t. 36. Твор. IV, 128.
- 359 - Epist. (8) ad Caesarinses. Col. 264. Твор. VI, 40.
- 360 - Oratio coram 150 episcop. col. 476. Migne. Gr. t. 36. Твор. IV, 39.
- 361 - Oratio V, theol. col. 136. Твор. III, 105.
- 362 - Contr. Macedon. col. 1304. Твор. VII, 24.
- 363 - Ibid. col. 1305. Твор. 27.
- 364 - VI, 22.
- 365 - Socr. III, 7.
- 366 - Theodoret. IV, 8.
- 367 - Арх. Порфирия. Св. Амфилохий Иконийский, стр. 257. См. выше.— Hefele. Conciliengeschichte. I, 742
- 368 - Epist. I ad Serapion, col. 588, 593. Твор. III, 41. 43.
- 369 - Ibid. col. 577. Твор. 34.
- 370 - Ibid. col. 573. Твор. 31.
- 371 - Epist. (38) ad Gregor, fratr. col. 329. Твор. VI, 96.
- 372 - Contra Evnom. Lib. V. col. 732. Твор. 196.
- 373 - Ibid. col. 733. Твор. 198.
- 374 - Ibid. col. 732. Твор. 196.
- 375 - Orat. I c. arianos. col. 44. Твор. II, 181, Сл. Epist. I. ad Serap. col.580. Твор. III, 35.
- 376 - Contra Evnom. Lib. I, col. 336. Твор. V, 113. Последние разъяснения относительно учения отцов александрийцев о единении Духа Св. с Сыном мы сочли необходимым сделать в виду того, что в последствии эти мысли вызывали в антиохийских кругах оппозицию. См. также наше сочинение:

„Цер. Рим. и Визант. в их взаимных спорах” („Чт. об. люб. дух. просв.” 1875 ч. I, стр. 87–91).

377 - См. выше примеч. 89 и дал., а также текст.

378 - Theodoret. V, 3. Basilii. Epist. (263) ad Occidentales. Твор. VII, 249.

379 - См. выше примеч. 80 и далее, а также текст.

380 - Epist. (69) ad Athanasium, episc. Alexandr. Твор. VI, 175.

381 - Epist. (57) ad Melet. episc. Antioch. Твор. VI, 153.

382 - Basilii epist. (89) ad Melet. Твор. VI, 209.

383 - Epist. (266) ad Petrum, ep. Alexand. Твор. VII, 260–261.
Gregor. Theol. Carmen de vita sua. Col. 1141–1142. Твор. VI, 56.

384 - Athan. Tomas ad Antiocheuos. Col. 797. Твор. III, 190.

385 - Epist. (263) ad occidentals. Твор. VII, 250.

386 - Theodoret. V, 3.

387 - Sosom. III, 12.

388 - Theodoret. II, 20.

389 - De Synodis, Col. 765. Твор. III, 166.

390 - Theod. II, 28.

391 - Basilii epist. (266) ad Petrum. Твор. VII, 260–1.

392 - Epist. (244) ad Patrophilum. Col. 916. Твор. VII, 198.

393 - Sosom. IV, 22. Col. 1180. Hefele I. 720.

394 - De Sententia Dionysii.

395 - Epist. (9) ad Maximum philos. Твор. VI, 44.

396 - VI, 12.

397 - Hefele I, 737–738.

398 - Epist. (69) ad Athanasium. Твор. VI, 176.

399 - Epist. (245) ad Theophilum episc. Твор. VII, 206.

400 - Sosom. III, 14.

401 - Basilii epist. (263) ad Occidentales. Твор. VII, 247–248.

402 - Philostorgii. Hist, eccles. Lib. VII. 17 (если теперешний текст Филисторгия в данном месте правилен).

403 - Hefele. I, 666.

404 - Lib. de Spiritu 8. Col. 212–213. Твор. III, 350–352.

⁴⁰⁵ - Athan, de Synodis. col. 705. Твор. III, 122.

⁴⁰⁶ - Athan, de Synodis. col. 749. Твор. III, 154.

⁴⁰⁷ - Разумею многократные полуарианские соборы шестидесятых годов в Писидии, Памфилии, Ликий. Hefele I. 376.

⁴⁰⁸ - Athan. de Synodis. Col. 765. Твор. III, 166–7. Tomus ad Antioch. Col. 797. Твор. Ш, 190. Epist. ad Rufinianum. Migne, Gr. t. 26. Твор. III. 424 и дал. То же самое делает и Василий В. См. его послание к пресвитерам Тарсийским (Epist. 113. Твор. VI, 254).

⁴⁰⁹ - Неандер (I, 643) замечает о 70-х годах: „это было время кризиса, чрез который восточная церковь переходит от своего доселешнего разединенного состояния, от своего колебания между арианством и православием, к единению с последним».

⁴¹⁰ - Напр. собор Александрийский 362 года (Socr. III, 7); каждый из отцов церкви писал против Савеллия.

⁴¹¹ - Theodoret. II, 27.

⁴¹² - Sosom. VI, 5. Вопрос о сближении ариан с православными требовал бы более подробного раскрытия; но к сожалению это выходило бы за пределы нашей задачи.

⁴¹³ - Папа Дамас и еп. Александрийский Петр на соборе Римском (в 376 г.) осудили Аполлонария. Sosom. VI, 25.

⁴¹⁴ - О происхождении символа константинопольского существует неодинаковое мнение. Гефеле думает, что он был в употреблении в церкви ранее II Вс. собора и на оном только подвергся исправлению (Conciliengeschichte II, 9. 10). Это мнение разделяет и Чельцов (Др. формы символа, стр. 64–5;). Но первый, кажется, сам себе противоречит, когда называет символ Кон-ский „квинтессенцией» обширного вероопределения (тóμος), составленного отцами собора вселенского, но до нас не дошедшего, относительно которого однако встречаем указание в ц. истории Феодорита (V, 9). Неандер почитает символ Кон-ский за переделку символа Никейского (В. I, 646), то же – еп. Иоанн (ист. Вс. соб. стр. 112). Мы присоединяемся к мнению Неандера и Иоанна. Последний делает несколько замечаний, заслуживающих внимания, против мнения Гефеле и Чельцова (стр. 118–20), собственно по вопросу о восьмом члене

веры. Со своей стороны в подтверждение второго мнения прибавим следующее. В послании отцов собора к императору Феодосию встречаем одно место, которое наводит на мысль, что символ составлен отцами самостоятельно, на основании Никейского символа. Они писали: “мы возобновили взаимное общение между собою, потом изрекли краткие определения (т. е. символ), утвердив веру отцов никейских (ἡ περὶ αὐτῶν συντόμους ὁροὺς ἐξεφώνησαμεν, τὴν τε τῶν πατέρων πίστιν τῶν ἐν Νικαίᾳ χυρῶσντες. Binii. Concilia, p. 533. tom I, pars 1), и осудили возникшие против нее ереси», т. е. собор направил свой символ против ересей. Значит отцы сами составили символ на основании символа Никейского собора.— Последующая церковь ясно отличает этот символ от символа Никейского (IV Вс. собор).

⁴¹⁵ - Oratio in Aegyptiorum. adventum. Col. 249. Migne. Gr. tom. 36. Твор. III, 190. Издан. 1-е.

⁴¹⁶ - Чельцов. Древние формы символа, стр. 65–67.

⁴¹⁷ - Hefele. Band. II, s. 11.

⁴¹⁸ - Hefele. II, 37.

⁴¹⁹ - Theodoret. V, 9. Наше о соображении подтверждает Hefele. B. II, s. 9. 10. Caspari. Quellen zur Geschichte d. Taufsymbols und d. Glaubensregel. 1866–1875. B. I, 40. 136. III, 46.

⁴²⁰ - Другие черты новые по сравнению с символом Никейским, в которых описывается Богочеловек у отцов II Вселенского собора, не имеют особенного значения.

⁴²¹ - De Spiritu sancto contra Macedonianos. Col. 1228. Migne, t. 45. Твор. VII, 52.

⁴²² - Contra Eunomium. Lib. IV. Col. 732. Migne, t. 29. Твор. III, 196.

⁴²³ - De Spiritu sancto contr. Macedon. col. 1321. Твор. VII, 43.

⁴²⁴ - Lib. de Spiritu S. Col. 172. Migne, t. 32. Твор. III, 319.

⁴²⁵ - Orat. III theologica. col. 76, 77. Migne, t. 36. Твор. III, 51.

⁴²⁶ - Epist. I ad. Serapionem. Col. 601, 608. Твор. III, 50. 54.

⁴²⁷ - Epist. (90) ad Occidentales. Migne, t. 32. Твор. VI, 212.

- 428 - De Spiritu S. con. Maced. Cal. 1332. Твор. VII, 55.
- 429 - Theod. V, 9. Col. 1216.
- 430 - Говорить о других пунктах учения символа Константинопольского не входило в нашу программу.
- 431 - Если мысль наша с первого взгляда кажется произвольной, то в дальнейшем нашем исследовании, надеемся, она получает все нужные для нее основания.
- 432 - Правда, у Сократа (III, 7) встречаем известие, что будто собор александрийский 362 года положил не употреблять выражение „сущность” в отношении к Лицам Св. Троицы; но это известие, по справедливому замечанию Гефеле (В. I, 727), лишено всякого основания.
- 433 - Арх. Порфирия. Св. Григорий Нисский, стр. 24 (Прибавл. к Твор. св. отец, т. 20). Hefele I, 743.
- 434 - Theodor. V, 9. Col. 1216. Следует заметить, что выражение: „по писаниям», которое встречается и в Константинопольском символе, по мнению Каспари, есть черта, отличающая символы, вышедшие из церквей антиохийского круга, по сравнению с символами других церквей (Quellen. III, 73).
- 435 - Nicephorus Callistus. Hist, eccles. Lib XII. Cap. 13. Еп. Иоанна „Ист. соборов», стр. 118.
- 436 - Неандер нерешительно говорит, что Григорий Нисский „кажется» имел влияние на ход догматической деятельности II вселенского собора (Neandcr. В. I, s. 645). Гефеле известие Каллиста прямо считает незаслуживающим доверия (Hefele В. II, s. 10).
- 437 - Epist. (100) ad Eusebium ep. Samos. Твор. VI, 238.
- 438 - Epist. (215) ad Dorotheum presbyt. Твор. VII, 100.
- 439 - См. об этом конец III главы.
- 440 - Socr. IV, 4. 12. Sosom. VI, 10.
- 441 - Socr. Lib. IV, 12. Sosom. VI, 10. 11.
- 442 - Socr. V, 4.
- 443 - Что македониане согласны были с собором во всем прочем в вероучении, по нашему мнению, свидетельствует тот

факт, что с ними и речи не было о Духе Св. В Духа Св. они, если не все, то по крайней мере те, кои были на соборе, нужно полагать, веровали одинаково с отцами, т. е. правильно, в духе православия. Кстати заметить, что распространенное мнение о том, что собор II вселенский созван был против македониан, вследствие их неправильных мыслей о Духе Св., лишено всякого основания. Оно произошло от следующих причин: во-первых, известно было из историков церковных, что на соборе появлялись и македониане, и этот факт принят был за повод к созванию собора. Во вторых, позднее в церкви явилась мысль: приписать собору II вселенскому какую-либо определенную задачу, подобно тому, как это имело место в отношении к I вселенскому собору; а так как самым видным актом собора было составление члена о Духе Св., то повод к созванию собора и начали искать в македонианах (Евагр. Церк. истор. I, I. Деян. Вс. собр. в русск. пер., т. IV, 107. Изд. 1-ое.) По ясному свидетельству древних церковных историков, собор созван был просто для утверждения никейского учения (Socr. VII. 7) и вообще против ересей (II Всел. соб., пр. 1); вопрос же о македонианах был делом второстепенным.

⁴⁴⁴ - Хотя попытка собора воссоединить македониан с церковью оказалась бесплодной, однакоже у церковных историков можно находить много отрадных известий о благотворном действии II вселен. собора на последних из ариан. После собора ариане часто целыми общинами переходили в православие (Socr. V, 10 ad fin. V, 23. Socr. V40; III, 1).

⁴⁴⁵ - Socr. V, 8. Socr. VII, 7.

⁴⁴⁶ - Споры о Мелетии и Павлине не были случайными и неважными: ими, по свидетельству Григория Богослова, „все приводилось в движение, все потрясалось». Корни споров лежали очень глубоко. *Carmen de se ipso, de vita sua*. Col. 1076. Migne, t. 37. Твор. VI, 27.

⁴⁴⁷ - *Tomus ad Antiochenos*. Col. 797. Твор. III, 190.

⁴⁴⁸ - Socr. III. 11.

⁴⁴⁹ - Socr. III, 6. Это было в 362 году.

⁴⁵⁰ - Basili Epist. (214) ad Terentium Comit. Col. 785. Твор. VII, 96.

⁴⁵¹ - Socr. III, 9 et annot.

⁴⁵² - Athan. Tomus ad Antiochenos. Col. 809. Твор. III, 197–198.

⁴⁵³ - Theodoret. V, 3.

⁴⁵⁴ - Мелетию и его приверженцам ставили в вину слишком раздельное представление о трех ипостасях Божества. Горский. „Жизнь св. Афанасия», стр. 150. Athanasii. Tomus ad Antiochenos. Col. 801. Твор. III, 192; см. также Gregorii. De vita sua. Col. 1135. Твор. VI, 52.

⁴⁵⁵ - Socr. II, 44. Sosom. IV, 28.

⁴⁵⁶ - Ibidem et Theodoret. II, 27.

⁴⁵⁷ - Socr. III, 25. Sosom. VI, 4.

⁴⁵⁸ - Sosom. VI, 25.

⁴⁵⁹ - Epist. (67) ad Athanasium episc. Alexandr. Твор. VI, 170.

⁴⁶⁰ - См. выше гл. III, прим. 217 – 218.

⁴⁶¹ - Carmen de vita sua. Col. 1134. Твор. VI, 52.

⁴⁶² - Нужно сказать, что Григорий Богослов был глубоким почитателем римской церкви. Ibid. Col. 1068. Твор. 23.

⁴⁶³ - Ibid. 1134 – 46. Твор. 62–58.

⁴⁶⁴ - Описание собора Григорием заслуживает справедливой критики, о чем можно встречать замечания и в нашей литературе. Арх. Порфирия: Жизнь св. Григория Богослова, стр. 80. М. 1864 г. Но последующие писатели уклонились от этого правильного пути. Преосвящ. Иоанн называет противников Павлина людьми „неблагоразумными» (Ист. вс. соб. стр. 124); автор статьи: „второй вселенский собор» (Хр. Чт. 1878, ч. II) находит в тех же недругах Павлина „дух партий», „не осмысленное отношение к делу» (стр. 198), считаем их „скрытыми арианами» (стр. 200), вообще изображает собор в мрачных красках: вместо святого собора выходит собор очень подозрительный (на нем „интриги, безурядица», стр. 206). Но эти последние два автора слишком много доверяли Григорию, а потому, по нашему мнению, приходили к

воззрениям на собор совершенно неправильным. Мы постарались отнестись к делу с возможным беспристрастием.

⁴⁶⁵ - Socr. V, 9.

⁴⁶⁶ - Theodoret. V, 3.

⁴⁶⁷ - De vita sua. Col. 1070. Твор. VI, 24.

⁴⁶⁸ - Gregor. Theol. oratio in laudem Basilii. Col. 497. Tom. 36. Твор. IV, 54.

⁴⁶⁹ - Sosom. VII, 9.

⁴⁷⁰ - Ad Maximum philos. Col. 1085. 1089. Migne. t. 26. Твор. Ш, 353. 357.-Что Максим, к которому писал Афанасий, тождествен с Максимом константинопольским, об этом см. в сочинении Горскаго: Жизнь Афанасия, стр. 167.

⁴⁷¹ - Epist. (9) ad Maximum philos. Твор. VI, 44.

⁴⁷² - Ullmann. Gregorius von Nasians. S. 206.

⁴⁷³ - Greg. Theol. De vita sua. Col. 1095. Твор, VI, 35.

⁴⁷⁴ - Ibidem. Col. 1085. Твор. 31.

⁴⁷⁵ - Слово „в похвалу Ирона». Под Ироном нужно разумеать именно Максима (см. Тв. Св. Гр. ч. II. 266, примеч. Ullmann. ibid. S. 201). Вопрос этот, по нашему мнению, не требует дальнейших доказательств.

⁴⁷⁶ - Orat. in laudem Hieronis philos Col. 1200–1. Migne. t. 35. Твор. II, 268–9.

⁴⁷⁷ - Ibid. Col. 1205. Твор. 272.

⁴⁷⁸ - Ibid. col. 1220. Твор. 285. Утверждение Феодорита (V, 8, а за ним Каллиста: Niceph. Callist. Hist, ecclee. XII, II), что Максим был аполлинарист, ни на чем не основывается. Григорий не стал бы так высоко отзываться о Максиме, если бы он был еретик, аполлинарист, и впоследствии он ничего не говорит о Максиме в подобном роде. Нужно помнить, что для Феодорита, как антиохийца, все несогласные с принципами антиохийской школы казались аполлинаристами.

⁴⁷⁹ - Gregor. Theol. De vita sua. Col. 1088. Твор. VI, 32.

⁴⁸⁰ - Theodoret. V, 39.

⁴⁸¹ - Ullmann. 203–4, 242, Это духовенство александрийское прибыло с корабельщиками, привозившими хлеб в столицу. См.

об этом: Горского, жиз. Афан. стр. 65; Greg. Theol. orat. In Aegyptiorum adventum. Col. 241. 248. Твор. III. 183. 187.

⁴⁸² - Когда произнесена была “речь к Египтянам”, Ульманн (S. 206– 7) затрудняется определить, но склоняется к мысли, что она сказана уже после катастрофы с Максимом, впрочем, доказательства его в пользу этой мысли оч. слабы.

⁴⁸³ - В речи к Египтянам Григорий восхвалил и их епископа Петра.

⁴⁸⁴ - Orat. in Aegyptiorum adventam. Col. 241–245. Твор. 183–6.

⁴⁸⁵ - Ibid. col. 248. Твор. 188.

⁴⁸⁶ - De vita sua. Col. 1060 et. cet. Твор. VI, 29 и дал. История с Максимом произошла до собора.

⁴⁸⁷ - Ibidem.

⁴⁸⁸ - Ibid. Col. 1134. Твор. 52.

⁴⁸⁹ - Ibid.

⁴⁹⁰ - Ibid. Col. 1135. Твор. 53. Theodor. V, 8.

⁴⁹¹ - De vita sua. Col. 1136–1138. Твор. VI, 52–54.

⁴⁹² - Ibid. Col. 1138 et cet. Твор. 54 и дал.

⁴⁹³ - Ibid. Col. 1148–1150. Твор. 59–60.

⁴⁹⁴ - Ibid. Col. 1151–3. Твор. 60–1.

⁴⁹⁵ - Carmen de se ipso et advers. invidios. Col. 1247. Migne. t. 37. Твор. VI, 68.

⁴⁹⁶ - Carmen de se ipso. Col. 1290, t. 37. Твор. VI. 87.

⁴⁹⁷ - Так упрекали Григория Богослова (De vita sua. Col. 1074. Твор. VI, 26).

⁴⁹⁸ - К заключению отрицательному склоняется Hefele. B. II, S. 11. 12.

⁴⁹⁹ - Gregorii Theol. De vita sua. Col. 1155. Твор. VI, 62.

⁵⁰⁰ - Ibidem. Col. 1155–6. Твор. 62.

⁵⁰¹ - Ibidem. Col. 1156. Твор. 62.

⁵⁰² - Orat. coram 150 episc. Col. 484. Твор. IV, 44.

⁵⁰³ - Theod. V, 8.

⁵⁰⁴ - De vita sua. Col. 1155. Твор., VI, 62. Sos. VII. 7.

- ⁵⁰⁵ - Greg. De vita sua. Col. 1156. Твор. 62.
- ⁵⁰⁶ - Orat. coram 150 opisc. Col. 484–5. Твор. IV, 45.
- ⁵⁰⁷ - De vita sua. Col. 1161. Твор. VI, 65.
- ⁵⁰⁸ - Oratio II de pace. Col. 1148. Твор. II, 242. Слич. orat. (26) in Se ipsum t. 35. Col. 1252. Твор. II, 310.
- ⁵⁰⁹ - Theod. V, 4.
- ⁵¹⁰ - Socr. V, 8; Sosom. VII, 8.
- ⁵¹¹ - „Многоначалие, тоже безначалие», говорит Григорий о соборе по смерти Мелетия (De vita sua. Col. 1151. Твор. VI, 60).
- ⁵¹² - Hefele. II, 16. Ullmann S. 242.
- ⁵¹³ - Hefele. II, 31. Hergenröther. Photios patriarch. Band. I. S. 34–5. Мы утверждаем, что ведение дел собора заключалось в руках антиохийцев; но этому, по-видимому, противоречит то обстоятельство, что на соборе в числе важных деятелей являются и не антиохийцы, каковы: Григорий Нисский, Кирилл Иерусалимский, Амфилохий Иконийский. В сущности же присутствие этих лиц на соборе не противоречит нашему утверждению. Григорий Нисский питал глубокое уважение к Мелетию, что и доказал своей речью на похоронах этого последнего: он почитал Мелетия, а чрез то, без сомнения, стоял в хороших отношениях и к прочим почитателям Мелетия, из которых состоял собор. Кирилл Иерусалимский одолен собору своим утверждением на кафедре (Theodore. V, 9),-ибо он доселе считался сторонником ариан (Socr. V, 8) – вследствие чего он, конечно, действовал заодно с собором. Амфилохий по всем вопросам был единомышлен с Василием Великим, а Василий был глубоким почитателем Мелетия. Да и вообще все и этим подобные лица были приверженцами александрийских идей лишь в ограниченном смысле. В это время антиохийское направление начинает заметно проникать и в ряды самих александрийцев.
- ⁵¹⁴ - Hergenröther. ibid. S. 34.
- ⁵¹⁵ - В настоящем случае мы делаем только краткие замечания о том, как отнеслась церковь римская и александрийская к символу константинопольскому. Позднее в своем исследовании мы приведем более точные и ясные

факты, доказывающие ту же истину. Вообще с этим вопросом мы еще повстречаемся- и не раз.

516 - Theodor. V, .

517 - Собор вселенский был в мае-июле.

518 - Hefele II, 20. 37.

519 - Theodor. V, 9. Col. 1217.

520 - Carmen in invidios. Col. 1338. Migno. t. 37. Твор. VI, 70.

521 - Epist. (202) ad Nectarium episc. Constant. Tom. 37. Твор. IV, 191–2.

522 - Напр. Epist. 185. t. 37. Твор. VI, 246. В Александрии тоже не признавали законности поставления Нектария. Hergenröther. ibid. S. 34

523 - Theodor. V, 9.

524 - Theod. V, 23. Такое же отношение встречаем и в церкви Медиоланской. Hefele. II, 37.

525 - Socrat. V, 15.

526 - Theod. V, 23. Socr. V, 15. Hefele II, 40.

527 - Gregorii Theol. Epist. (135) ad Sophronium praefectum. Твор. VI, 194.

528 - Cyrilli, episc. Alexandr. Epist. ad Acacium Melitinae episc. Col. 197. Migne. Gr. t. 77. Деян. Вселен. Собор. Т. II, 398.

529 - Cyrilli. Apologeticus pro XII capitibus, contra Theodoretum. Col. 409, 412. Migne. Gr. t. 76. П, 149.

530 - См. главу II нашего исследования.

531 - Binii. Concilia. T. 1, pars I. Acta concilii Ephesini, p. 184. Деян. Всел. Собор. I. 537. Изд. 1-ое. Целый собор епископов в Александрии осудил Нестория в 430 году. (Cyrilli. Epist. ad Monachos Constantinop. Col. 125. Migne. Gr. t. 77. Деян. I, 458. В этом томе Миня собраны все послания Кирилла).

532 - Concilia. Acta con. Ephes. p. 272. Деян. I, 790.

533 - Cyrilli. Epist. ad Coelestinum. Col. 80 et c. Деян. I, 364.

534 - Собор Римский в 430 г. осудил Нестория. Cyrilli. Epist. ad Joannem episc. Antioch. Col. 96. Деян. I, 416.

- 535 - Coelestini Ep. ad Cyrillum. Col. 91. Migne. Gr. t. 77. Деян. I, 367.
- 536 - Cyrilli epist. ad Coelest. Col. 84. Деян. Т, 363. Concilia. Acta Conc. Ephes. p. 176. Деян. I, 511.
- 537 - Cyrilli. Ep. ad Ioannem Antioch. Col. 96. Деян. I, 417.
- 538 - Ioannis episc. Antioch. Epist. ad Nestorium. Col. 1453. Migne, Gr. t. 77. Деян. I, 432.
- 539 - Иоанн воспитывался вместе с Несторием в одном монастыре близ Антиохии. Le Qnin. Oriens christ, t. II, p. 721.
- 540 - Ioannis Antioch. Epist. ad Nestorium. Col. 1457. Деян. I, 436–7.
- 541 - Cyrilli. Apologoticus adversus Theodoretum. Col. 389. Деян. II, 125.
- 542 - Concilia. Acta conc. Ephes. pag. 282. Деян. I, 828.
- 543 - Neander. Allgem. Geschichte. S. 690.
- 544 - Concilia, p. 309 –310. Деян II, 25.
- 545 - Ibid. p. 213, 226–7. Деян. 616–17, 655 и друг.
- 546 - Cyrilli. Epist. ad Coelest. Col. 84. Деян. I, 364.
- 547 - Несторий брал под свою защиту пелагиан, осужденных в Риме (Coelestini Ep. ad Nestorium. Concilia, p. 137. Деян. I, 390–1.).
- 548 - См. гл. II нашего исследования, стр. 42.
- 549 - Ревностную борьбу монахов против Нестория хвалит Кирилл (Суг. Ep. ad monachos Constantinop. Col. 125. Деян. I, 459.). Действительно, монахи в Константинополе явно высказывали свою ненависть к этому еретику. (Concilia p. 160. Деян. I, 469.).
- 550 - См. начало III главы.
- 551 - Cyril. Homilia contra Nestorium. Col. 993, Migne. t. 77. Деян. I, 639.
- 552 - Disputatio de incarnatione Verbi Dei. Concilia, p. 377. Деян. II, 199.
- 553 - Cyrilli Ep. ad Acacium Beroeensem. Col. 97. Деян. I, 419–20.

⁵⁵⁴ - Coelestini. Ep. ad clerum constantinop. Concilia, p. 140. Деян. I, 402.

⁵⁵⁵ - Coelestini. Ep. ad Nestor. Concilia p. 134. Деян. I, 380.

⁵⁵⁶ - Coelestini. Epist. ad clerum constantinop. Concilia, p. 416. Деян. П. 330.

⁵⁵⁷ - Хотя Анкира и была очень отдалена от Александрии, однако в лице Феодота имела деятельного сторонника Кириллова. Замечательно, подобное же было и во дни Афанасия. Здесь в это время заявил себя борьбой против арианства Маркелл. Но тот и другой епископы анкирские под конец сами вдаются в ересь, впадая в противоположную крайность.

⁵⁵⁸ - Theodoti episc. Ancyr. Homilia I, col. 1357. Migne. Gr. t. 77, Деян. II, 221–2.

⁵⁵⁹ - Ibidem, col. 1368. Д. 233–4.

⁵⁶⁰ - Coelestini. Ep. ad Cyril, col. 91. Migne. Gr. t. 77. Деян. I, 368.

⁵⁶¹ - Coelestini. Ep. ad clerum Constantinop. Concilia, p. 140. Деян. I, 401.

⁵⁶² - Concilia. Acta conc. Ephes. p. 236. Деян. I, 680.

⁵⁶³ - Ibid. pag. 213 Деян. 615.

⁵⁶⁴ - Ibidem., p. 225. Деян. 650.

⁵⁶⁵ - Ibidem, p. 271 Деян. 787.

⁵⁶⁶ - Ibid. p. 275. Деян. 800.

⁵⁶⁷ - Socr. VII, 32. Впрочем, мнение Сократа подтверждает и Кирилл (ep. ad clericos constantinop. col. 65. Деян. I, 351).

⁵⁶⁸ - Неандер (Band. I, 667–8), несмотря на свои симпатии к этому еретику, в критике Сократовых известий не показывает, однако, ни силы, ни проницательности.

⁵⁶⁹ - Socr. VII, 29. 31. 32.

⁵⁷⁰ - Socr. VII, 2; 41.

⁵⁷¹ - Socr. VI, 13. I, 8. II. 21. Он даже близок был к воззрениям монофизитским. VII, 32.

⁵⁷² - У церк. историков установился обычай, прежде чем говорить о Нестории и его учении, излагать учение Феодора

Мопсуетского. Хотя учение Нестория в Феодора имеют много общего между собою, однако прямую историческую преемственность их воззрений нельзя установить со всей строгостью. Феодор своими воззрениями не возбуждал никаких движений в церкви своего времени. Он жил и умер в мире с церковью. Мы со своей стороны считаем излишним говорить о Феодоре, потому что о нем ничего не говорится в документах, имеющих отношение к спорам Кирилла с Несторием, о нем не упоминает и собор ефесский III вселенский.

⁵⁷³ - Χωρίζω τὰς φύσεις, говорил Несторий (Concilia. Acta conc. Ephes. p. 200 Деян. I, 580).

⁵⁷⁴ - Nestorii Anathematismus III. Concilia, p. 159. Деян. I, 462. Acta conc. Ephes. p. 200. Деян. I, 580.

⁵⁷⁵ - Nestorii. Anath. I, ibidem. Деян. I, 461. Concilia. Acta conc. Ephes. p. 200. Деян. I, 581.

⁵⁷⁶ - Marii Mercatoris scripta ad Nestorianam haeresim pertinentia. Col. 761–2. Migne. Lat. t. 48.

⁵⁷⁷ - Nestorii. Ep. ad Coelestinum. Concilia, p. 133. Деян. I, 373.

⁵⁷⁸ - Concilia. Acta conc. Ephes. p. 201. Деян. I, 584.

⁵⁷⁹ - Nestorii. Anath. X, XII. Concilia p. 159. Деян. I, 484-S. Acta. Conc. Ephes. p. 200. Деян. I, 581.

⁵⁸⁰ - Несторий, впрочем, не был чужд и учения об усвоении (οἱς εἰοῦσθαι) Божеством страданий плоти (Nest. ep. ad Cyril. col. 56. Деян. I, 341).

⁵⁸¹ - Concilia. Acta conc. Ephes. p. 200. Деян. I, 580.

⁵⁸² - Ibid p. 199–200. Деян. 578. 581. Соединение Божества и человечества Несторий называл соединением κατ' εὐδοχίαν в противоположность православному учению о соединении по существу» (Марии Mercatoris. Scripta ad Nestorianam haeresim pertinentia. Col. 911. Nota).

⁵⁸³ - Подобную мысль можно нередко встречать у Кирилла.

⁵⁸⁴ - Concilia Acta conc. Ephes. p. 201. Деян. I, 585.

⁵⁸⁵ - Nestorii Anath. IV. Concilia, p. 159. Деян. I, 463.

⁵⁸⁶ - Cyrilli. Apologeticus advers. Theodoretum. Col. 412–13. Деян. II, 149–151. Cyrilli. Apologeticus pro XII capitibus adversus

orientales episcopos. Col. 332 et cet. Migne. Gr. t. 76. Деян. II, 65 и др.

⁵⁸⁷ - О бл. Феодорите в рус. литературе существует обширная монография Н. Н. Глубоковского: Феодорит епископ Кирский. Т. 1–2. М. 1890.

⁵⁸⁸ - Cyrill. Apologeticus advers. Theodoretum. Col. 436–7. Деян. II, 177–8.

⁵⁸⁹ - Ibid. Col. 425. Деян. 165.

⁵⁹⁰ - Ibid. Col. 400. Деян. 136.

⁵⁹¹ - Ibid. Col. 400 Деян. 136–7.

⁵⁹² - Ibid. Col. 393. Деян. 129.

⁵⁹³ - Ibid. Col. 420. Деян. 158

⁵⁹⁴ - Cyrilli. Apolog. adver. orientales. Col. 361. 364. Деян. II, 97–8.

⁵⁹⁵ - Ibid. Col. 369. Деян. II, 106. Кажется, в след за ними подобные же выражения стал употреблять и Кирилл (ἁτρέπτως, ἁσυυχύτως). Ibid. Col. 324.

⁵⁹⁶ - О жизни Кирилла см. монографию Арх. ИИорфирия. Приб. к Твор. св. отец т. 13.

⁵⁹⁷ - Другие представители православной богословской мысли: Прокл, еп. кизический, впоследствии архиеп. Константинопольский, Феодот и др.

⁵⁹⁸ - Cyrilli. Explicatio XII Capitum. Col. 297. Migne. Gr. t. 76. Деян. II, 31.

⁵⁹⁹ - Εὐασις φυσική, ἔνωσις καὶ οὐσίαν – вот выражения, какие употреблял Кирилл для обозначения теснейшего единения двух естеств во Христе.

⁶⁰⁰ - Ibid. Col. 300. Деян. II, 33. 34.

⁶⁰¹ - Cyrilli. De incarnatione Verbi Dei filii patris. Concilia p. 376. Деян. II, 196–7.

⁶⁰² - Cyrilli. ad Nestorium de excommunicatione. Col. 117. 120. Migne. Gr. t. 77. Деян. I, 451. Это сочинение включает в себе знаменитые XII глав или анафематств Кирилла.

⁶⁰³ - Cyrilli. Ep. ad Nestor. Col. 48. Деян. I, 332.

⁶⁰⁴ - Cyrilli. Explicat. XII cap. Col. 301. Деян. II, 34.

⁶⁰⁵ - Cyrilli. ad Nestor. de excommunicatione (Anathematismus II). Col. 121. Деян. I, 455.

⁶⁰⁶ - Cyrilli, Apolog. advers. Orientales. Col. 340–341. Деян. II, 73–74.

⁶⁰⁷ - Cyrilli, ad Nest, de excommunicatione. Col. 113. Д. I, 445.

⁶⁰⁸ - С большею решительностью выражает мысль об участии Сына Божия в страданиях плоти Прокл. Он говорит: необходимым оставалось, чтобы Бог – непричастный греху – умер за согрешивших. Присносущный пришел и дал в уплату Свою кровь. (Concilia, p. 7. 8. Деян. I, 316. 319).

⁶⁰⁹ - Concilia. Acta conc. Ephes. Col. 267. Деян. I, 778. Nestorii. Ep. ad Cyrill. Col. 56. Деян. I, 341.

⁶¹⁰ - Кирилл, по-видимому, в самом деле не чуждается мысли о страдании Христа и Божеством. В оправдание Кирилла нужно сказать, что мысль о том, что Бог страдать не может – не религиозного, а философского происхождения. Вера не иначе понимает страдание Христа, как приписывая страдания и Самому Богу. Кирилл просто не хотел угождать философским воззрениям, тем более, что с философской точки зрения необъяснимо и самое воплощение.

⁶¹¹ - Concilia. Acta Conc. Ephes p. 284. 283. Деян. I, 842, 836.

⁶¹² - Ibid. p. 284. Деян. 843. Nestorii. Ep. ad Cyrill. Col. 56. Деян. I, 341.

⁶¹³ - Nestorii. Ep. ad Coelest. Concilia, p. 134. Деян. I, 377.

⁶¹⁴ - Concilia. Acta conc. Ephes. p. 284, 282. Деян. I, 842, 828.

⁶¹⁵ - Нужно сказать, что Кирилл действительно употреблял выражение, заключающее мысль об одном естестве в Богочеловеке (μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρχωμένη) Cyril. Apologeticus adver. Orientales. Col 349. Деян. II, 83). Но выражение это не его собственное; оно заимствовано им из одного сочинения св. Афанасия: de incarnatione Dei Verbi (Migne. Gr. ser. t. 28 Col. 28), которое впрочем признается подложным. Минь относит это сочинение к числу сомнительных (dubia) сочинений Афанасия. Гефеле положительно отвергает его подлинность (Hefele, II, 144). Нужно думать, что Кирилл допускал потому это выражение, что подобно многим писателям

древней церкви смешивал понятие: „естество» и „лицо». Слово φύσις у него употреблялось в смысле ὑπόστασις.

⁶¹⁶ - Cyrilli Ep. ad Ioannem. Antioch. p. 180. Деян. II. 378.

⁶¹⁷ - Cyrilli. Explicatio XII cap. Col. 301. Деян. II, 35. 6. Cyrilli ad Nestoriam de excommunic. Col. 116. 120 (Anath. IV). Деян. I, 447–8, 453. В пример того, как Кирилл прилагает к делу данное экзегетическое правило, можно указать на его толкование известного места из Евангелия Матфея: „о дне же том”, и пр. Он говорит: Ему (Христу) принадлежит знание и вид незнания. Он знает Сам по Божеству, как Премудрость Отчая, но, ставши в уровень неведующего человечества, домостроительно совершает то, что свойственно и другим (Adversus Theodoretum. Col. 416. Деян. II, 154).

⁶¹⁸ - См. III главу, стр. 41–42.

⁶¹⁹ - Cyrilli Ep. ad. Ioannem Antioch. Col. 180–181. Деян. II, 379.

⁶²⁰ - Cyrilli. Epist. ad Nest. Col. 45. Деян. I, 329–330.

⁶²¹ - Cyrilli ad Nest, de excommunic. Col. 109. Д. I, 441.

⁶²² - Concilia, p. 457. Деян. II, 448.

⁶²³ - Nestorii Ep. ad Coelest. Concilia p. 133. Д. I, 373.

Известный специалист по истории древних символов Каспари признает, что Несторий в своих сочинениях пользовался символом константинопольским (Quellen zur Geschichte d. Symbols. B. I, s. 136. Anmerk.), но за доказательствами отсылает читателя к какому-то своему сочинению, написанному, к сожалению, на норвежском языке.

⁶²⁴ - Никейские: потому что символ константинопольский не есть новый в собственном смысле, – в основе его был положен символ Никейский. Отсюда этот символ известен был больше с именем никейского.

⁶²⁵ - Nestorii. Epist. ad Coelestinum. Concilia, p. 134. Деян. I, 378.

⁶²⁶ - Concilia. Acta p. 199. Деян. I, 577.

⁶²⁷ - Несторий не первый из числа столичных епископов является решительным приверженцем константинопольского символа. Таким был уже Иоанн Златоуст. По мнению Каспари,

Златоуст приводит в своих беседах слова символа по редакции константинопольской (Quellen, B. I, S. 94). Действительно, Златоуст напр., говорил: по внушению Духа Святого говорили пророки, как содержится в нашем символе. „Который (Дух) глаголал в пророках” (см. Opera J. Chrysost. T. V. p. 690. Ed Montfaucon); а это слова символа константинопольского. Символ же никейский, сколько мы знаем, у Златоуста не цитируется.

⁶²⁸ - Но об этом скажем в своем месте.

⁶²⁹ - Этот символ, однако, не был исключительно принадлежностью антиохинской перкви. Отличать цитируемый символ от символа к-ского, как делают это западные ученые, а за ним Чельцов (Древн. формы символа, стр. 46 и д.), нет твердых оснований.

⁶³⁰ - Приснодевы вм. Девы – вариант.

⁶³¹ - Concilia, p. 129. Деян. I, 357–8.

⁶³² - Во время III всел. собора приверженность Иоанна антиохийского и прочих сирских епископов к символу к – скому не высказывается ясно. В посланиях и различных документах, писанных собственно в это время, они не приводят этого символа, а символ никейский. Но это не значит, чтобы они не знали и не признавали символа к-ского. В указанном случае у них были свои достаточные основания. Во 1-х, император объявлял, что следует держаться ник. символа (Concilia. Acta p. 280. Д. I, 820), а потому епископы восточные, если желали добиться исполнения своих намерений, волей-неволей должны были делать угодное императору. И, действительно, когда восточные писали, что они держатся ник. символа, это нравилось императору Феодосию (Ibid p. 283. Д. 838). Восточные епископы умалчивали о символе к-ском, как о предмете, который только еще более раздул бы взаимные раздоры двух партий. Далее, восточные объявляли себя за символ никейский, но с тем условием, чтобы Кирилл отказался от всех своих сочинений, писанных против Нестория (Ibidem, p. 284. Д. 840. Cyrilli, ep. ad Donatum. episc. Nicopol. t. 77. Col. 249);

значит все это дело было просто средством к достижению известной цели.

⁶³³ - Cyrilli. Ep. ad. Acacium Melitinae episc. Col. 188. Деян. II, 387. Ibid. Col. 184. Деян. 383.

⁶³⁴ - Nestorii. Ep. ad Cyrill. Col. 49; Деян. I, 336.

⁶³⁵ - Cyrilli, ad Nestor, de excommun. Col. 121 (Anath. XI). Деян. I, 454.

⁶³⁶ - Cyrilli, Ep. ad Ioannem Antioch. Col. 181. Деян. II, 379.

⁶³⁷ - Cyrilli. Apolog. advers. Theodoret. Col. 432. Деян. II, 172.

⁶³⁸ - Epist. (151) ad Monachos. Col. 1417. Migne. Gr. t.83, Протест против Кирилла или вообще александрийцев, которые Духа и Сына поставляли в самые тесные отношения (см. гл. 3 нашего исследования, стр. 84–86), громко высказывается в еретическом символе, представленном на III всел. соборе и приписываемом Феодору Мопсуетскому (Concilia, p. 259. Деян. I, 747).

⁶³⁹ - Concilia. Acta Conc. Ephes. p. 298. Деян. I, 882.

⁶⁴⁰ - Thcorloreti. Ep. ad episc. Andrearn Samosat. Col. –1463. Migne. Gr. t. 83.

⁶⁴¹ - К Кириллу присоединились также епископы церковного округа ефесского, следуя влиятельному по своему положению епископу ефеск. Мемнону.

⁶⁴² - Concilia. Acta conc. Ephes. p. 174–5. 187 et c. Деян. I, 507–9. 544 и дал.

⁶⁴³ - Ibidem, p. 174, 2 6. Деян. I, 507, 741. Символ константинопольский не был читан на соборе (Hefele П, 311). Мнение Hahn'a (Bibliothek d. Symbole, 83), что символ Никейский с прибавками константинопольского всел. собора утвержден от собора ефесского, не верно. Неверно думает и еп. Иоанн (Иот. соб., стр. 119), что в правиле 7 III всел. собора разумеется символ никео-цареградский.

⁶⁴⁴ - Ibidem, p. 263. Деян. I. 763.

⁶⁴⁵ - Аттик, бывший родом из Армении и принадлежавший к числу тамошних монахов (Socr. IV, 20) по своим симпатиям и наклонностям напоминает тип александрийца. В

противоположность Несторию он преследовал Пелагия, врагов римской церкви (Coeleet. Ep. ad Nestoruim. Concilia, p. 134. Деян. I, 379); подобно александрийским епископам, например, Феофилу, он был недругом Златоуста (Sosom. VIII, 27). Кирилл высоко уважал память Аттика (Cyril. Epist. ad Clericos Constantinop. Col. 65. Деян. I, 351).

⁶⁴⁶ - Concilia, p. 129. Деян. I, 357–8.

⁶⁴⁷ - Concilia. Acta Conc. Ephes. p. 193. Деян. I, 561–2.

⁶⁴⁸ - Ibid., p. 193. Деян. 562–3.

⁶⁴⁹ - Ibid., p. 196. Деян. 570.

⁶⁵⁰ - Ibid., p. 197. Деян. 572.

⁶⁵¹ - Ibid., p. 195. Деян. 567.

⁶⁵² - Ibid., p. 197. Деян. 573.

⁶⁵³ - Ibid., p. 195. Деян. 567.

⁶⁵⁴ - Ibid., p. 280. Деян. 815.

⁶⁵⁵ - Ibid., p. 225. Деян. 651.

⁶⁵⁶ - Ibid., p. 249. Деян. 719, 11, 15.

⁶⁵⁷ - Ibid., p. 225. Деян. I, 652.

⁶⁵⁸ - История унии представляет предмет научно интересный. Она заслуживала бы отдельного научного исследования. В рус. литературе можно находить об этом предмете сведения в монографиях Горского: Жизнь бл. Феодорита (Приб. к Твор. св. отцев, т. 14); а также в монографии г. Глубоковского . Бл. Феодорит. Т. I.

⁶⁵⁹ - Epist. imperatorum ad Ioannem episc. Antioch. Col. 1458 et c. Migne- Gr. t. 77. Деян. II, 345–7.

⁶⁶⁰ - Cyrilli Epist. ad Acaciom. episc. Melit. Col. 184. Migne. t. 77. Деян. II, 383. Слич. также гл. V сего исследования, примеч. 105. Этот план выработан Акакием веррийским (Cyrill. Ep. ad Donatum episc. Nicopol, Col. 249. Деян. II, 407).

⁶⁶¹ - Cyrilli. Epist. ad Acacium episc. Melit. Col. 184–5. Деян. II, 383–4.

⁶⁶² - Cyrilli. Epist. ad Juvenalem episc. Col. 156 et c. Migne, t. 77. Деян. II, 310 и дал.

⁶⁶³ - Hefele, Conciliengeschichte B. II, 248.

- ⁶⁶⁴ - Epistolae Maximiani ad Cyrillum et Cyrilli ad Maxim, Col. 148 et c. Migne. t. 77. Деян. II, 302. 304.
- ⁶⁶⁵ - Binii. Concilia. T. I, pars 2, pag. 408. Деян. II, 298.
- ⁶⁶⁶ - Cyrilli. Epist. ad Donatum. Col. 252. Деян. II, 409.
- ⁶⁶⁷ - Cyrilli. Ep. ad Acacium. Melit. Col. 185. Деян. II, 384.
- ⁶⁶⁸ - Ibid. Col. 185. Деян. 385. Libellus Pauli episc. Emisseni, col. 168. Migne. t. 77. Деян. II, 353.
- ⁶⁶⁹ - Cyrilli. Epist. ad Acacium. Col. 185. Деян. II, 385.
- ⁶⁷⁰ - Ioannis episc. Antioch. Epist. ad Cyrill. Col. 172. Migne. Gr. t. 77. Деян. II. 357–8. Приведенное исповедания не есть новое, оно очень сходно с исповеданием, с которым Иоанн антиохийский обращался к императору Феодосию еще во время III вселенского собора. Hefele II, 261–2.
- ⁶⁷¹ - Ioannis Ep. ad Cyrillum. Col. 173. Деян. II, 359.
- ⁶⁷² - Ioannis Antiochi. Ep. ad Sycstum, Cywllim. Col. 165, Migne. t. 77. Деян. II, 351.
- ⁶⁷³ - Cyrilli. Ep. ad Ioann. Col. 173. M. t. 77 Д. II, 372. – Сочинение это начинается восторженными словами: „да возвеселятся небеса», и принадлежит к важнейшим документам, касающимся унии.
- ⁶⁷⁴ - Cyrilli. Apologeticus ad imper. Theodosium. Col. 456. Migne. Gr. t. 76. Деян. II, 264.
- ⁶⁷⁵ - Cyrilli. Ep. ad Ioannem. Col. 180. Деян. II, 378. Epist. ad Succensum episc. Col. 238.
- ⁶⁷⁶ - Συνεχωρήσαμεν αὐτός, говорит Кирилл (ad Eulogium presbyt. Col. 225. Migne. Gr. t. 77).
- ⁶⁷⁷ - Cyrilli. Ep. ad Acacium. Col. 196, Деян. II, 395. Epist. ad Succensum episcop. Col. 232.
- ⁶⁷⁸ - Ibid. Col. 197. Деян. 398–9.
- ⁶⁷⁹ - Ibid. Col. 200. Деян. 401. Cyrilli. Ep. ad Ioannem. Col. 181. Деян. II, 380.
- ⁶⁸⁰ - Mansi. Concilia t. V, p. 972–4 (Martin. Pseudosynode Brigandage, p. 63–64. Paris, 1875).
- ⁶⁸¹ - Hefele II, 259.

⁶⁸² - Имена и деятельность их известны; но изложение фактов, сюда относящихся, выходило за пределы нашей задачи.

⁶⁸³ - Cyrilli. Ep. ad Acacium. Col. 188. Деян. II, 386.

⁶⁸⁴ - Cyrilli. Ep. ad Acacium. Col. 188. Деян. II, 389.

⁶⁸⁵ - Ibid. Col. 189 et c. Деян. 389 и дал.

⁶⁸⁶ - Hefele не находит оснований обвинять Кирилла в измене его первоначальным принципам. (Hefele II, 255).

⁶⁸⁷ - Cyrilli. Ep. ad Eulogium presbyt. Col. 225. Деян. П, 402.

⁶⁸⁸ - В числе врагов Кирилла, вышедших из ряда его почитателей, Гефеле помещает и св. Исидора Пелусиота, принимая во внимание одно послание Исидора к Кириллу. Гефеле говорит, что будто первый ставит в укор второму то, что этот уступил антиохийцам больше, чем сколько следовало, что он усвоил себе несторианские термины (В. II, 271). Что, действительно, Исидор в чем-то укорял Кирилла во время возникновения унии, это правда, но в том ли, в чем полагает Гефеле – это вопрос нерешенный. В самом деле, Исидор по направленности сам был антиохийцем, как это видно из того, что осуждал Кирилла во время III всел. собора за слишком строгий приговор над Несторием („Послание к Кириллу». Твор. св. Исидора. ч. I стр. 180. М. 1859), и что внушал ему твердо держаться учения о двух естествах (Другое посл. к Кириллу. Ibid. стр. 188). После этого странно было бы допускать, как это делает Гефеле, что Исидор мог упрекать Кирилла за сближение с антиохийцами в догматическом языке. Со своей стороны Кирилл, как известно, в отношениях с Иоанном главным образом старался лишь о том, чтобы убедить последнего, что он, Кирилл, ясно и точно исповедует учение о двух естествах во Христе. Краткое и не совсем вразумительное послание Исидора к Кириллу, на котором основывает свое мнение Гефеле (поел. (324) к Кириллу. Ibid стр. 188), не следует ли скорее понимать в том смысле, что Исидор был недоволен Кириллом за то, что последний и после унии все-таки в посланиях к своим друзьям, о которых мы теперь говорим (в тексте), продолжал выражаться таким образом, который мог соблазнять вообще подозрительных антиохийцев?

⁶⁸⁹ - Cyrilli. Epist. Acacium. Col. 192–3. Деян. II, 392. Cyrilli. Epist. ad Ealogium. Col. 225. Деян. II, 403 и дал. Cyrilli. Epist. ad Succensum episc. Col. 232.

⁶⁹⁰ - Выражение, как мы знаем (гл. V нашего исследования примеч. 88), не принадлежит самому Кириллу, но заимствовано из Афанасия. Это выражение было любимо в кругах александрийцев, подобно как ὁμοούσιος, Богородица, потому что одно это изречение прямо давало знать, что произносящий его не есть несторианин, антиохиец. Употребляя выражение: μὴ φύβῃς, Кириллу в посланиях к тем же своим приверженцами об образе соединения естеств во Христе, однако, писал, что в Нем ἐνυπάρχῃ τὸ διαφορὸν. Ad Succ. 241.

⁶⁹¹ - Cyrilli. Epist. ad Valerianum episc. Iconiensem. Col. 257. Migne, t. 77. Деян. II, 417.

⁶⁹² - Ibidem, col. 264. Деян. 422.

⁶⁹³ - Vid. Cyrilli Ep. ad Succensum. col. 240 et c.

⁶⁹⁴ - Чисто исторические сведения, к нашему делу неотносящиеся, о последних событиях во время унии, подробно изложены нами в Истории последних четырех вс. соборов, стр. 102–111.

⁶⁹⁵ - Epistola Theodoretī ad Domnum Antioch. Migne. Gr. t. 83. col. 1489 et c.

⁶⁹⁶ - Напр. Антиохийцы к сочинениям св. Афанасия относились с разорчивостью и авторитетным для себя по вопросу о воплощении считали лишь его послание к Эпиктету; со своей стороны, александрийцы питали нерасположение даже к памяти Златоуста, как это видно из послания Кирилла (Ep. ad Atticum episc. Constantinop. Col. 352. Migne, t. 77). Неандер ясно различает патристические авторитеты александрийцев и антиохийцев, когда говорит об одном сочинении Феодорита (Band. I, s. 6978).

⁶⁹⁷ - С подобными защитниками унии против монофизитов встречаемся на соборе константинопольском 448 года в лице патриарха Флавиана и Евсевия еп. Дорилейского.

⁶⁹⁸ - Binii. Concil. T. II, pars 1. Acta Chalced. p. 83. Деян. III, 263. Изд. 1-ое.

- 699 - Concilia. Acta Chalced. p. 57. Деян. III, 186.
- 700 - Ibid. p. 86. Деян. 269.
- 701 - Ibid. p. 56. Деян. 185.
- 702 - Ibid. p. 79. Деян. 251.
- 703 - Ibid. p. 92. Деян. 289.
- 704 - Мысль об отношении Евтихия к унии яснее будет, когда мы скажем о деятельности константинопольского собора.
- 705 - Ibid. p. 79. Деян. 251.
- 706 - Ibid. p. 92. Деян. 287.
- 707 - Напр. Hefele (В. II, s. 318 и 319), но он ссылается на такие авторитеты, как папа Лев I, еп. вьеннский Авит, до которых могли доходить только самые неопределенные слухи об Евтихии.
- 708 - Cyrilli. ep. ad Clericos Constantinop. Col. 68. Migne, t. 77. Деян. I, 351.
- 709 - Flaviani. ep. ad Theodosium avgustum. Col. 892. Migne. Gr. t. 65. Деян. III. 34.
- 710 - Dorner. Entwicklungsgeschichte d. Lehre v. d. Person Christi, s. 105, Anmerk. Theil II, 1853.
- 711 - Flaviani. ibidem. См. гл. VI нашего исследования стр. 150, а также: Concilia. Acta Chalced. p. 89. (Деян. III. 280).
- 712 - См. гл. VI, прим. 33 – 34.
- 713 - Flaviani ep. ad Leonem papam p. 9. Binii, Concilia. T. II, pars 1. Деян. III, 37.
- 714 - Flaviani, ep. ad Leonem, p. 7. ibid. Деян. III, 31.
- 715 - Martin. Le Pseudo-Synode, connu sous le nom de Brigandage d'Ephese, p. 88. Paris 1875.
- 716 - Flaviani. Ep. ad Leonem, p. 7. Binii. Concilia. T. II, pars 1. Деян. III, 30.
- 717 - Евагр. Цер. Ист. I, 9.
- 718 - Neander. Gesch. Christ, Rel. I, 698–9.
- 719 - Concilia. Acta Chalced. p. 64. Деян. III, 205.
- 720 - Ученый Гефеле остается в недоумении: почему Евсевий не упоминает наряду с I и III всел. соборами и II, и не

находит путей к разрешению вопроса (Hefele. II, 32). С нашей же точки зрения этот трудный вопрос ставится очень простым.

⁷²¹ - Concilia. Acta Chalcedon. p. 64. Деян. III. 206.

⁷²² - Ibid. p. 64. Деян. 207.

⁷²³ - Ibid. p. 66. Деян. 311.

⁷²⁴ - Ibid. p. 68. etc. Деян. 219 и дал.

⁷²⁵ - Ibid. p. 70. Деян. 224

⁷²⁶ - Ibid. p. 90. Деян. 280. 2.

⁷²⁷ - Ibid. p. 77. Деян. 245.

⁷²⁸ - Ibid. p. 67. Деян. 214.

⁷²⁹ - Ibid. p. 87. Деян. 274.

⁷³⁰ - Ibid. p. 91. Деян. 285.

⁷³¹ - Ibid. p. 90. Деян. 282.

⁷³² - Что связь между “исповеданием” Иоанна и вопросами Евтихию не случайна, это несомненно доказывается тем, что вопросы предлагаются тотчас и по поводу прочитанного на соборе этого именно исповедания, заключавшегося в послании Кирилла к „восточным».

⁷³³ - Concilia. Acta Chalced. p. 105–6. Деян. III, 324, 326. Это открылось на другом ревизионном константинопольском соборе, рассматривавшем вопрос о целостности и неповрежденности актов того собора константинопольского, о котором мы говорили доселе. А эта ревизия сделана была в виду клевет, распространенных евтихианами касательно указанных актов.

⁷³⁴ - Нашу мысль подтверждает собор халкидонский, вселенский. Об этом будет замечено в своем месте (стр. 237–238).

⁷³⁵ - Concilia, p. 90–1. Деян. 282. 5.

⁷³⁶ - Concilia. Acta Chalced. p. 73. Деян. III. 232.

⁷³⁷ - Ibid. p. 75. Деян. 238.

⁷³⁸ - См. подробнее о соборе кон-ском 448 г. в моем сочинении по истории последних четырех всел. соборов, стр. 1–23.

⁷³⁹ - Доказательства будут представлены ниже.

- 740 - Concilia. Acta Chalced. p. 75. Деян. 239.
- 741 - Leonis ep. ad Eutychem. Concilia, p. 6. Деян. III, 23, 24.
- 742 - Dorner. ibid. s. 105. Anmerk.
- 743 - Leonis ep. ad Flavianum. Concilia p. 6. Деян. III, 26.
- 744 - Ibid. et Flaviani ep. ad Leonem. Concilia p. 8 Деян. III, 32. Arendt. Leo der Grosse, s. 231. Mainz. 1832.
- 745 - Martin. Le Pseudo-synode, p. 122.
- 746 - Conr.il. Acta Chalced. p. 119. Деян. III, 367.
- 747 - Theodoret. Ep. ad Eusebium episc. Ancyr. Col. 1263. Migne. Gr. t. 83. Martin, ibid. p. 123
- 748 - Binii. Conciliaa. Acta Chalced, p. 58. Деян. III, 189.
- 749 - Hefele II, 314.
- 750 - Concilia. Acta Chalced. p. 181. Деян. III, 673.
- 751 - Ibid. p. 185. Деян. 583.
- 752 - Hoffmann. Verhandlungen d. Kirchen versammlung zu Ephesus am 22 August 449, aus einer Syrischen Handschrift. S. 70. Kiel. 1873.
- 753 - А таких документов с обнаружением сирского текста собора разбойничьего (см. предыдущее замечание; кроме того, тот же текст во франц. переводе издан аббатом Мартенем), в нашем распоряжении немало.
- 754 - Concilia. Acta Chalced. p. 72. Деян. III, 229.
- 755 - Один из трех клириков александрийских, подававших жадобу на Диоскора на соборе халкидонском, писал, что последний гнал его за то, что он удостоился близости и благосклонности Кирилла (Concilia. Acta Chalced, p. 181. Деян. III, 572). Очень может быть, что этот клирик был доверенным лицом у Кирилла по делам унии. Гонение началось на него тотчас после смерти Кирилла. Не имел ли в виду Диоскор в лице этого, доверенного у своего предшественника, человека казнить память Кирилла, друга унии. Другой клирик александрийский также подвергся ненависти Диоскора за „близость к Кириллу». Этот в своей жалобе на соборе халкидонском говорил; „часто я был посылаем в путешествия при блаженной памяти Кириллу, особенно в царствующий

новый Рим; иногда по причине порученных мне от него необходимых дел, переплывал все море» (Ibid. p. 183. Д. 578). Не был ли этот клирик на посылках у Кирилла во время сношений по вопросу об унии, когда сношения с Константинополем у Кирилла были особенно деятельны? Самым несчастным лицом, на которое излился весь гнев Диоскора против Кирилла, был племянник последнего, пресвитер александрийский Афанасий (Ibid. p. 185. Д. 583. Кстати заметить, что уверение некоторых историков, что Диоскор был племянником Кирилла, как это делают Горский, Martin и др.-несправедливо; стоит лишь вникнуть в жалобу Афанасия, поданную собору халкидонскому, чтобы отказаться от указанного мнения). Афанасий был племянник Кирилла и, очень вероятно, был одних и тех же воззрений со своим дядей. Гонение на него со стороны Диоскора началось тотчас по вступлении последнего на престол (Ibid. p. 186. Деян. 585? 588). Не действовал ли Диоскор под свежими впечатлениями, какие производила на него унияльная деятельность Кирилла? Чрезвычайно важно указать, что гонение Диоскора в настоящем случае выразилось, между прочим, в отнятии денег у Афанасия и вообще родни Кирилловой (ibid. p. 186 Д. 586). Почему же Диоскор ограбил богатую родню Кирилла? Потому что обвинял Кирилла в растрате церковных сумм и конфискацией капиталов, принадлежащие его родне, хотел вознаградить потери церкви александрийской (Hefele, II, 314). Но за этою общею причиною не скрывалась ли частная и ближайшая? Кирилл потратил деньги не на что другое, как на различные расходы по устройству дел унии (Hef. II, 265). Значит, Диоскор возмещая убытки церковные указанной конфискацией Кириллова наследства, хотел заявить этим, что деньги церковные, израсходованные Кириллом, пошли на дело недоброе, на худое дело.

⁷⁵⁶ - Concilia. Acta Chalced. p. 55. Деян. III, 181.

⁷⁵⁷ - Hoffmann. Verhandlung d. Kirchenversam. zu Eph. S. 79.

⁷⁵⁸ - Ibid. S. 9. 62.

⁷⁵⁹ - Ibid. S. 68.

- ⁷⁶⁰ - Concilia. Acta Chalced. p. 55–56. Деян. III, 181–2.
- ⁷⁶¹ - Ibid. p. 140. Д. 458–9.
- ⁷⁶² - Ibid. p. 55. Д. 181.
- ⁷⁶³ - Hoffmann Verhandl. d. Kirchenversam. S.43 und Anmerk, 322.
- ⁷⁶⁴ - Concilia. Acta Chalced. p. 57. Деян. III, 186.
- ⁷⁶⁵ - Ibid. p. 55. Деян. 181.
- ⁷⁶⁶ - Ibid. p. 54. 55; Д. 177, 8, 182.
- ⁷⁶⁷ - Ibid. p. 56. Деян., 182.
- ⁷⁶⁸ - Ibid. p. 64. Деян. 206–7.
- ⁷⁶⁹ - Cyrill, ep. ad Valerianum Leoniens. Col. 256. Migne. t. 77. Деян. II, 413.
- ⁷⁷⁰ - Concilia. Acta Chalced. p. 72. Деян. III, 229.
- ⁷⁷¹ - Гл. V, примеч. 88; гл. VI, примч. 33.
- ⁷⁷² - Concilia. Acta Chalced. p. 92. Деян. III, 287.
- ⁷⁷³ - Ibidem, p. 90. Д. III, 283. Нужно сказать, что мысли близкие к монофизитству высказываемы были некоторыми епископами даже на самом III всел. соборе. Они, впрочем, не встретили опровержения от отцов собора, без сомнения потому, что, как казалось, они хорошо направлялись против учения Нестория; о монофизитизме же тогда никто и думат еще не мог. Так, Акакий мелотииский, впоследствии несомненно монофизит, говорил, что неправильно „приписывать рождение и страдание Христа не Божеству Его, а единому Его человечеству» (Concilia Acta Ephes. p. 188. Деян. I, 546 –547). Ту же мысль высказывал Феодот, епископ Анкирский (Ibid. p. 192. Деян. 558–559).
- ⁷⁷⁴ - Во главе собора разбойничьего стали александрийцы: Диоскор и другие египетские епископы. Сторону Диоскора держал патр. иерусалимский Ювеналий и епископы подручные ему. Рим также, по крайней мере в начале собора, не противодействовал деятельности Диоскора (Concilia Acta Chalced. p. 141. Деян. III, 461, 463). Иллирик держался стороны патриарха александрийского, как это видно из того глубокого сокрушения, с каким епископы иллирийские на соборе халкидонском раскаивались в своей деятельности на соборе

разбойничьем. В лице Евсвафия беритского Финикия также взяла сторону Диоскора. Нужно сказать, что хотя Финикия принадлежала к антиохийскому патриархату, но по интригам Ювеналия, между III и IV вв. соборами, она перешла в ведение патриарха иерусалимского. Вообще около Диоскора сгруппировались все те епископы, которые, всегда со времени I вв. собора, шли рука об руку с церковью александрийскою в своей деятельности (см. гл. II и V нашего исслед.). Из других мест к Диоскору на соборе присоединились следующие более замечательные лица: Стефан Ефесский, последующий примеру Мемнона, заседавшего на третьем вселенск. соборе, и в простоте, сердца полагая, что Диоскор действует в том же духе, как и Кирилл, Фалассий Кесарие-каппадокийский, поставленный в епископа рукою Прокла константинопольского, известного противника несторианства (Socr. VII, 48).

⁷⁷⁵ - Concilia. Acta. Chalced. p. 141. Деян. III, 464.

⁷⁷⁶ - Ibid. p. 109 et. с. Д. 366 и д.

⁷⁷⁷ - Ibid. p. 75. Д. 239.

⁷⁷⁸ - Сведения об осуждении этих лиц см. в другой нашей книге о соборах, стр. 37–40. Да и вообще подробности о соборе разбойничьем можно находить здесь на стр. 33 и д.

⁷⁷⁹ - См. Martin. Le Pseudo-Synode, p. 39–44.

⁷⁸⁰ - Об этих актах см. наши две статьи: „о сирском тексте собора разбойничьего» и „о подлинности и достоверности сирских актов того же собора» (Чт. в об. люб. дух. просв. 1876 г.).

⁷⁸¹ - Le-Quien. Oriens christianus. T. II, p. 721.

⁷⁸² - Hoffmann. Verhandl. d. Kirch.-Vorsam. s. 71. В том же роде писал Домн к Флавиану, ibid. s. 61.

⁷⁸³ - Ibidem, s. 74.

⁷⁸⁴ - Ibidem.

⁷⁸⁵ - Ibidem, s. 71.

⁷⁸⁶ - Ibidem, s. 62.

⁷⁸⁷ - Ibidem.

⁷⁸⁸ - Феодорита, поборника унии, Домн считал своею правою рукою.

⁷⁸⁹ - Ibidem. 59–60. Hefele, II, 316.

⁷⁹⁰ - В чем обвинялся Домн собором см. Hoffmann'a, в особенности s. 60–61.

⁷⁹¹ - Ibidem. S. 75.

⁷⁹² - Concilia. Acta Chalced. p. 43. 47. Деян. III, 148. 158.

⁷⁹³ - См. гл. V нашего исследования. Кроме того следует указать на известную монографию г. Глубоковского об этом лице.

⁷⁹⁴ - Theodoroti. Ep. ad Nomum, Consilium. Col. 1261.

⁷⁹⁵ - Ep. ad Flavianum. Col. 1277, если это послание принадлежит Феодориту (Hoffmann, s. 61).

⁷⁹⁶ - Theodoret. Ep. ad Domnum. Col. 1312. 1310.

⁷⁹⁷ - Epist. ad Flavianum. Col. 1280. В сочинении contra Nestorium (Migne, t. 83, col. 1157) Феодорит излагает свое исповедание веры в точном соответствии с символом Константинопольским.

⁷⁹⁸ - См. Neander, I, 697. Еранист отпечатан у Миня в т. 83. В Хр. чтении, 1846 г., т. 2, сделан перевод этого сочинения, но с сокращениями.

⁷⁹⁹ - Какие вины ставил в упрек Феодориту собор см. об этом Hoffmann, s. 67–8.

⁸⁰⁰ - Martin (p. 187. 91) делает самый сочувственный отзыв о Феодорите. Он говорит: „Феодорит – это одна из самых замечательных фигур V века. Его богатая событиями жизнь, его апостольские труды, увенчавшиеся блестящим успехом, его жаркая борьба, в которой он руководился чувством чести и сознанием правоты, его многочисленные сочинения, гонения, делают его одним из самых симпатичных лиц этого времени, смутного и жалкого. Его репутация, его авторитет на востоке были безмерны: все другие епископы смотрели на него, почти как на оракул. Это был не только великий писатель, могущественный гений, который обращал свое слово ко вселенной; это был исповедник, мученик, который любил всех и поддерживал всех».

801 - Concilia. Acta Chalced. p. 282. Деян. IV, 203 – 4. Домн оправдал Иву на соборе антиохийском. Hoffmann, s. 29–31.

802 - Theodoret. ep. ad Iban episc. Edesae. Col. 1349.

803 - Concilia. Act. Chalced. p. 290 et c. Деян. IV, 255 и д. Издан. 1-ое.

804 - Ibid. p. 277. Деян. 189.

805 - Ibid. p. 289. Деян. 223–4.

806 - Hoffmann. Verhandlungen, s. 11. 14.

807 - Concil. Acta Chalced. p. 291. Д. 229.

808 - Ibid. p. 287. Деян. 216.

809 - Ibid. p. 289. Деян. 222–3.

810 - Ibid. p. 278. Деян. 189.

811 - Обвинения собора против Ивы, см. Hoffm. s. 22–4.

812 - Hoffm. 28. Относительно Ивы делает сочувственные отзывы Martin, p. 93. 185.

813 - Concilia, p. 167. Т. I, pars 2. Деян. I, 489.

814 - Hoffmann. Verhandlung, s. 37–9. Martin, 83–6, 183.

815 - Hoffmann. ibid.s. 39–40. Martin, p. 183.

816 - Concilia. Acta Chalced. p. 285. Деян. IV, 209.

817 - Hoffmann, ibid. S. 35–7. 41–43. Martin, p. 184.

818 - Hoffmann. S. 62–3.

819 - Binii. Concilia. Tom. II, pars 1. Acta Chalced. p. 41. Деян. Ш, 140.

820 - Leonis ep. ad Flavianum. Concilia, ibid. p. 6. Деян. III, 25–6.

821 - Flaviani ep. ad Leonem. Concil. ibid. p. 8. Деян. III, 32.

822 - Leonis ep. ad Theodosium august, ibid. p. 19. Деян. III, 69.

823 - Acta Chalced. p. 182. Деян. III, 573.

824 - Le-Quien. Oriens christ. Tom. I, 217.

825 - Arendt. Leo d. Grosse, s. 255.

826 - Marciani imper. et Pulcheriae epp. ad Leonem. Concil. ibid. p. 28–29. Деян. III, 107–8. Arendt, s. 259–260.

827 - Acta Chalced. p. 294. Деян. IV, 237. Изд. 1-ое.

828 - Acta Chalced. p. 44–45. Деян. III, 149–151.

- 829 - Acta Chalced. p. 49. Деян. III, 163.
- 830 - Переданы нами и объяснены в предыдущей главе, стр. 174–176.
- 831 - Acta Chalced. p. 72. Деян. III, 230.
- 832 - Acta Chalced. p. 57. Деян. III, 186–7.
- 833 - Acta Chalced. p. 58. Деян. III, 188.
- 834 - Acta Chalced. p. 57–8 Деян. III, 187.
- 835 - Acta Chalced. p. 171. Деян. III, 545.
- 836 - Hahn. Bibliothek der Symbole, p. 259, 260, 262. Деян. III, 521. 523–525. Подробности учения Льва о воплощении можно находить в обстоятельном труде Делицина: Св. Лев, папа римский, стр. 92–110. Изд. Москов. Дух. Акад. 1849.
- 837 - Acta Chalced. p. 58. Деян. III, 189.
- 838 - Acta Chalced. p. 58. Деян. III, 189–90.
- 839 - Acta Chalced. p. 74. Деян. III, 237.
- 840 - Acta Chalced. p. 76. Деян. III, 243.
- 841 - Acta Chalced. p. 77. Деян. III, 245.
- 842 - Acta Chalced. p. 73–74. Деян. III, 234–7.
- 843 - Acta Chalced. p. 72. Деян. III, 230–1.
- 844 - Третье деяние посвящено суду над Диоскором и не имеет догматического значения.
- 845 - Acta Chalced. p. 158. Деян. III, 506–10.
- 846 - Acta Chalced. p. 158–159. Деян. III, 510–11.
- 847 - Acta Chalced. p. 159–160. Деян. III, 512–13.
- 848 - Нужно помнить правило, выраженное на одном из прежних константинопольских соборов: „на соборах часто случается, что один из присутствующих епископов скажет что-нибудь, и сказанное одним записывается и понимается как сказанное всеми вместе» (ibid. p. 111, стр. 341).
- 849 - Acta Chalced. p. 160. Деян. III, 514.
- 850 - Acta Chalced. p. 218. Деян. IV, 9. Мы не уверены, чтобы легаты прибыли на собор Халкидонский с готовым уже мнением относительно высокого значения символа константинопольского, так как этот символ не достиг еще

церковного признания в это время в Риме. В признании легатами этого символа нужно видеть влияние на них собора или точнее – левой стороны собора, ратовавшей за символ Константинопольский. В посланиях Льва, которыми руководились легаты, нигде не упоминается символ константинопольский. Правда, в них встречаются выражения, близкие к указанному символу (Leonis epist. Synodica, Hahn, p. 257. Деян. III, 517); но при внимательном рассматривании оказывается, что эти выражения заняты из символа латинского, известного с именем апостольского (Vid. Rufini, Comment. in symb. Apostol. Col. 340 et c. Migne. Lat. T. 20); да и сам папа дает все основания догадываться об этом (Epistolae Leonis, Concil. p. 15. 21. Деян. III, 56. 76).

⁸⁵¹ - Acta Chalced. p. 218 et c. Деян. IV, II. Есть и исключения, их мы насчитали три, но, кажется, случайные.

⁸⁵² - Acta Chalced. p. 229. Деян. IV, 40.

⁸⁵³ - Acta Chalced. p. 230. Деян. IV, 42.

⁸⁵⁴ - Acta Chalced. p. 226. Деян. IV, 31.

⁸⁵⁵ - Acta Chalced. ibid. IV, 33.

⁸⁵⁶ - Acta Chalced. p. 233. Деян. IV, 51.

⁸⁵⁷ - Acta Chalced. p. 238. Деян. IV, 65–6.

⁸⁵⁸ - Acta Chalced. p. 238–9. Деян. IV, 66–7.

⁸⁵⁹ - Один из монахов, противников символа константинопольского, цитируя никейский символ, однако привносит в него формулы, принадлежали первому (напр. „от Девы») (Acta p. 241. Деян. IV, 72). Это оттого, что в это время в Константинополе символ Константинопольский начал влиять уже на редакцию Никейскую. См. ниже примеч. 67.

⁸⁶⁰ - Acta Chalced. p. 160. Деян. III, 515.

⁸⁶¹ - Из того, что в восклицаниях с похвалой произносится имя Льва, относительно православия которого долго и после было сомнение у лиц бывшей правой стороны, можно заключать, что восклицания принадлежали восточным епископам по преимуществу.

⁸⁶² - Acta Chalced. p. 160–161, Деян. III, 51510.

- 863 - Acta Chalced. p. 167. Деян. III, 535.
- 864 - Ibidem.
- 865 - Acta Chalced. p. 168. Деян. III, 536.
- 866 - Acta Chalced. p. 168. Деян. III, 538.
- 867 - Acta Chalced. p. 169. Деян. III, 540–1.
- 868 - Acta Chalced. p. 169–170. Деян. III, 542–4.
- 869 - Acta Chalced. p. 170–171. Деян. III, 544–6.
- 870 - Acta Chalced. p. 226. Деян. IV, 31–2.
- 871 - Acta Chalced. p. 226–7. Деян. IV, 33–4.
- 872 - См. подробнее об этом в моем сочинении по истории последних четырех вселен. соборов, стр. 78–9.
- 873 - Acta Chalced. p. 233 et c. Деян. IV, 52 и дал.
- 874 - Neander I, 707.
- 875 - Acta Chalced. p. 159. Деян. III, 510–11.
- 876 - В деяниях одного константинопольского собора замечено, что вообще в собранные акты заносилось не все, о чем и как рассуждали присутствовавшие епископы (Acta Chalced. p. 113. Деян. III, 348). Какого драгоценного материала лишилась через это наука!
- 877 - Acta Chalced. p. 276. Деян. IV, 183.
- 878 - Acta Chalced. p. 250. Деян. IV, 101.
- 879 - Известный историк соборов Гефеле (В. II, 465) совершенно справедливо считает Анатолия жарким защитником вероопределения и вероятным составителем оногo. Но у некоторых ученых встречается и противоположное мнение. Таков известный Неандер. Он думает, что Анатолий старался склонить прочих епископов к изменению вероопределения, т.е., что он принадлежал к противникам вероопределения. Очень странное мнение. Доказательства, которыми Неандер хочет подтвердить свою мысль, носят печать удивительной путаницы. Слова, которые принадлежат императорским сановникам Неандер влагает в уста Анатолия, а слова, принадлежащие самому Анатолию, приписываются прочим членам собора. В подробности пускаться считаем излишним. Как понимать это?

Отчего произошла такая неожиданная странность (Neand. I, 707. Anmerk.)? Видно, и широкая ученость не спасает от ошибок!

⁸⁸⁰ - По их мнению (Hef. II, 465, Neand. 707) сановники частью старались задобрить папу, частью всеми мерами избегали того, что могло бы оскорбить его.

⁸⁸¹ - Acta Chalced. p. 192. Деян, III, 603.

⁸⁸² - См. главу VII, стр. 162–163.

⁸⁸³ - Последние фразы говорит Кекропий, епископ севастопольский, тот Кекропий, который ранее противился самому составлению вероопределения (Acta Chalced. p. Деян. III, 510–11), показывая этим, что он был приверженцем александрийских воззрений.

⁸⁸⁴ - Мысль Диоскора та, что из двух естеств составилось во Христе одно.

⁸⁸⁵ - Который прочитан был на соборе не в первоначальном его виде, а с некоторыми изменениями, в которых ясно выразилось влияние на него символа К-ского. (Acta Chalced. p. 252. Д. IV, 105).

⁸⁸⁶ - Справедливо замечает Schapper в своей диссертации (Die christologische Sätze d. Synode von Chalcedon. S. 4. Iena, 1878), что собор халкидонский с его христологическими положениями составляет результат и заключение всего предшествующего развития христологической догмы, в каковом развитии соборы – никейский и константинопольский образуют собой посредствующие члены.

⁸⁸⁷ - В оригинальном тексте деяний халкидонского собора, в изданиях этих деяний, обыкновенно читается: ἕκ δύο φύσεων, но по мнению лучших авторитетов науки (напр. Hefele, B. II, s. 270) следует читать: ἐν δύο, как текст вероопределения и отпечатан в «Библиотеке символов» Hahn'a, стр. 84, изд. 2-ое.

⁸⁸⁸ - Отчетливое толкование его с догматической стороны можно находить у Schapper'a. s. 17–23.

⁸⁸⁹ - Так думают: Neander (I. 704–7), Hefele (B. II, s. 465–7), Baur (von. d. Dreieinig, und Menschwerdung, s. 818), Schapper (Die Christologische Sätzen d. Synoden, s. 22) и др.

⁸⁹⁰ - Точное сличение считаем излишним, потому что в нашем исследовании исповедание Иоанна приведено буквально и желающие не затруднятся проверкою нашей мысли (см. VI гл., стр. 150).

⁸⁹¹ - В этом сознается и Hefele II, 466 (примеч.).

⁸⁹² - Об этом было замечено в гл. V сего исследования, примечание 68 и текст.

⁸⁹³ - Acta Chalced. p. 226. Деян. IV, 31.

⁸⁹⁴ - Acta Chalced. p. 248254. Деян. IV, 93–110; пятое деяние собора, заключающее сведения о составлении вероопределения и самое вероопределение.

⁸⁹⁵ - Acta Chalced. p. 257. Деян IV, 124.

⁸⁹⁶ - Acta Chalced. p. 269–270. Деян. IV, 164, 167.

⁸⁹⁷ - Acta Chalced. p. 57. Деян. III, 186.

⁸⁹⁸ - См. Arendt. Leo d. Grosse s. 244–5.

⁸⁹⁹ - Acta Chalced. p 55. Деян. III, 181.

⁹⁰⁰ - Acta Chalced. p. 253. Деян. IV, 109.

⁹⁰¹ - Acta Chalced. p. 344–347. Деян. IV, 384–391.

⁹⁰² - Напр. при крещении. Acta Chalced. p. 345. Деян. IV. 385

⁹⁰³ - Отказались принять символ еретики – монофизиты в церкви александрийской. Они писали императору Льву (457–474 г.г.), преемнику Маркиана: „собора ста пятидесяти отцов мы не знаем» (Synodum centum quinquaginta nescimus). Concilia, t. II, pars 1, p. 377. Деян. IV. 492. На первых порах, кажется, не приняли символа константинопольского некоторые церкви на востоке и Иллирике, склонные к монофизитству, благоприсягающие крайнему александрийскому направлению. Таковы церкви первой Армении, Озроэнской (Едесской) области, первой Финикии, древнего Эпира. Что исчисленные церкви, по-видимому, сначала не приняли символа константинопольского, об этом мы догадываемся на основании посланий этих церквей к императору Льву. Ибо в посланиях, написанных в ответ на вопрос, предложенный императором всем церквам, как следует смотреть на халкидонский собор и его определения, – сказанные церкви, упоминая символ

никийский, не упоминают символа константинопольского (Concilia, *ibid.* p. 395. 383. 384. 405. Деян. IV, 603–5, 530, 532, 667).

⁹⁰⁴ - Leonis ep. ad episcopos. Concil. *ibid.* p. 369. Деян. IV, 443–4. Сл. Hefele. B. II, s. 33.

⁹⁰⁵ - Anatolii ep. ad Leonem imper. Concil. *ibid.* p. 378. Деян. IV, 502.

⁹⁰⁶ - Concilia, *ibid.* p. 401. Деян. IV, 644. Слич. Hergenröther. Photius, B. I, s. 34–5.

⁹⁰⁷ - Разумею послания различных церквей к императору Льву, о происхождении которых мы сказали выше в примеч. 7.

⁹⁰⁸ - См. наш анализ первого деяния халкидонского собора, стр. 188–189.

⁹⁰⁹ - Concilia, *ibid.* p. 406. 403. Деян. IV, 672. 654.

⁹¹⁰ - Евагрий. Церк. Истор. III, 17.

⁹¹¹ - Concilia, t. I, pars 2 p. 471. t. II, pars 1, p. 89. 47. Деян. II, 493. III, 278. 157.

⁹¹² - Concilia, t. II, pars 1 p. 352–3. 363. 371. Деян. IV, 405. 407. 428. 455. Исключение составляют его указы, адресованные к бунтовщикам монофизитам, монахам александрийской и Иерусалимской церкви. В них из предосторожности, как бы еще более не разжечь страстей, символ константинопольский умалчивается, а упоминается один никейский (*ibid.* p. 357. 361. Деян. IV, 410. 422).

⁹¹³ - Евагрий III, 4.

⁹¹⁴ - Евагрий III, 14.

⁹¹⁵ - Евагрий IV, 11.

⁹¹⁶ - Каспари в своем превосходном труде: Quellen zur Geschichte des Tauf-Symbols приходит в следующем выводе: в конце V столетия в восточной церкви при крещении стали употреблять символ константинопольский (Band I, 113), причем дальше, тем больше вытесняется из церк. практики символ никейский (B. II, 28); в то же время константинопольский символ распространяется и получает авторитет в церкви римской (B. II, 114. 115).

⁹¹⁷ - См. выше примеч. 8.

⁹¹⁸ - Concilia, *ibid.* p. 373. 4. 5. Д. IV, 408–9: сл. 473. 482. Эти последние, действительно, прямо объявляли императору Льву в послании: „Халкидонского собора церковь великого города Александрии не принимает”. (Дн. IV, 492).

⁹¹⁹ - Concilia, *ibid.* p. 372. Дн. IV, 460–2.

⁹²⁰ - См. послания этих и других церквей. КонсиИ. Т. II, pars 1. Дн. т. IV.

⁹²¹ - Если пятый вселенский собор и перерешает некоторые постановления IV Всел. собора относительно отдельных лиц, но однако он всецело блюдет вероопределение этого собора, и потому на его деяние нельзя смотреть как на противодействие определениям предыдущего собора.

⁹²² - Hahn. Bibliothek der Symbole. S. 91, 92. Слич. 84.

⁹²³ - Интересно слышать мнение современника, протестанского писателя Schopper'a (s. 38) о значении халкидонского собора. Он говорит: “полемика, какая подымается против него в нашем столетии, доказывает, что его господство не прекратилось. Халкидонский собор вот уже полторы тысячи лет пользовался и пользуется влиянием и значением, и в этом заключается указание, что он представляет собой момент истины непреходящего свойства. И если собор не дает осязательного решения вопроса, то разве настоящее время разрешило этот труднейший вопрос?”.

⁹²⁴ - Acta Chalced. p. 347. Деян. IV, 391.

⁹²⁵ - Concilia, t. II, pars. 1. p. 362. 363. Деян. IV, 426–7.

⁹²⁶ - Acta Chalced. p. 73. Деян. III, 233.

⁹²⁷ - Acta Chalced. p. 274–5. Деян. IV, 181.

⁹²⁸ - Собор Халкидонский не оставил без внимания и других страдальцев за унию. Ива Едесский был оправдан собором и восстановлен в митрополическом достоинстве (Acta Chalced. p. 295. Деян. I V, 240–1). Домну, патр. антиохийскому, человеку не искавшему никаких почестей, проводившему, по низвержении его собором разбойничьим, жизнь аскетическую, собор сообразовал назначить пенсию из доходов церкви антиохийской (Acta Chalced. p. 298. Деян. IV, 246 и дал.).

⁹²⁹ - Hoffmann, Verhandlungen d. Kirchen-Versam. zu Epbesus. S. 75 und Anmerk. 413. Curs. patr. Migne, t. 25, prolegomena, p. 276. Сочинение Феодорита: „Еранист».

⁹³⁰ - Acta Chalced, p. 348–9. Деян. IV, 393 и дал.

⁹³¹ - Если бы напр. известное догматическое послание Льва явилось во времена III всел. собора, оно без сомнения не встретило бы сочувствия в кругах александрийствующих.

⁹³² - Acta Chalced. p. 41. Деян. III, 141–2.

⁹³³ - Деяние XVI.

⁹³⁴ - Исследование это дает ясное представление о том, какую фазу в своем развитии проходит в настоящее время вопрос об этом символе, как не легкий и запутан вопрос, как много и серьезно он изучается, как много нужно со стороны нашей богословской науки усилий, чтобы поддержать наше церковное мнение о происхождении Константинопольского символа.

⁹³⁵ - Полный текст символа Никейского см. выше на стр. 34.

⁹³⁶ - „Но сама эта партия еще не уяснила себе во всей подробности проблему, а потому „исповедание” не могло быть достаточным для всестороннего решения ее. Символ в разных отношениях был преждевременен, и это – к собственному вреду. Он был преждевременен в рассуждении теологической точки зрения его собственных защитников: их теология не была еще отчетлива, не была еще решительна в отношении к модализму (вид монархианства) и потому не была ясна; для них еще не выяснилось значение учение о Св. Духе (т. е. в начале споров арианских). Он был преждевременным, как скоро его хотели сделать общецерковным законом; ибо церковная иерархия большею частью шла еще против этого символа. В продолжение следующих десятилетий Никейский символ весьма сильно был оспариваем и против него выставлен был целый ряд символов со стороны его врагов. Борьба эта была собственно борьбой из-за этого символа. В этой борьбе защитники его пришли к мысли охранять самую букву его и остерегались даже хотя бы в одном слове отступить от него; чуждались всякого объяснительного расширения его в духе

православия; считали законную почву потерянной, как скоро они сами себе попустили бы употреблять или провозглашать хоть сколько-нибудь иначе формулированный символ. Так, на соборе Сардикийском, 344 года, просто повторен был символ Никейский; так называемая Сардикийская формула веры, составленная в духе православном, хотя и предложена была на соборе, но не была принята на нем”.

⁹³⁷ - „Что касается происхождения самого символа, то Каспари неопровержимо доказывает, что он обязан своим происхождением не самому Епифанию, также возник не на острове Кипре, вероятнее – что он составлен еще за несколько лет до 373 года и притом в Сирии. Таким образом, символ этот возник, по крайней мере, лет за 15 до собора Константинопольского».

⁹³⁸ - Горт – английский писатель. Ему принадлежат сочинение под заглавием: *On the Ct Pan creed and other eastern creeds of the fourth century*, Cambridge, 1876. Сочинение это нам неизвестно, но мы имеем все основания утверждать, что оригинальная мысль самого Гарнака о происхождении Константинопольского символа, с которою мы далее познакомимся, навеяна на него именно этим сочинением Горта.

⁹³⁹ - Кстати скажем, что мы со своей стороны тоже пересчитали число слов в константинопольском символе и тем не менее со всеми частицами и членами, по-гречески, насчитали лишь 176 слов: мы считали по изданию Hahn'a, а по какому считал Гарнак? Затем у Гарнака, который пользовался сочинением англичанина Горта, не объяснено каким образом произведен был счет Никейских выражений, внесенных в символ Константинопольский, – вообще, каких правил держался он в этом случае. Мы лично также сделали попытку пересчитать Никейские выражения, перешедшие в указанный символ и насчитали их не 38, как Гарнак и Горт, а не менее 70 и, притом, как нам кажется, без всякой натяжки. Этим хотим мы сказать, что счет Никейских выражений в данном случае может быть очень произвольным, а потому опираться на него в решении вопроса о происхождении Константинопольского символа нет твердых оснований.

⁹⁴⁰ - Гарнак не сообщает текста символа Иерусалимского, отсылая читателя к изданию Hahn'a. В виду того, что для более точного понимания речи Гарнака, полезно знать самый текст символа этого, приводим его в переводе: I. „Веруем во единого Бога, Отца Вседержителя, Творца неба и земли, видимого же и невидимого; II. и во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия единородного, Бога истинного, от Отца рожденного прежде всех веков, чрез которого все произошло, воплотившегося и вочеловечившегося, распятого и погребенного, воскресшего в третий день и восшедшего на небеса и сидящего одесную Отца, и грядущего со славою судити живых и мертвых, коего царствию не будет конца; III. и во единого Духа Святого, Утешителя, глаголавшего во пророках, и во едино крещение покаяние во оставление грехов, и во едину святую соборную церковь, и в воскресение плоти, и в жизнь вечную.

⁹⁴¹ - „Время после 362 года, после знаменитого Александрийского собора, есть время восстановления православия. Оно характеризуется четырьмя историческими явлениями: 1) исчезновением искусственно создавшихся, чрез политику Констанция, партийных отношений, 2) более обеспеченным, благополучным положением православной партии, стремившейся к победе, 3) тем, что между большей частью выдающихся восточных епископов все более и более распространяется склонность в пользу Никейского собора (Кирилл Иерусалимский, Мелетий Антиохийский) и тем, что помимо Египта, появляются замечательные защитники православия (каппадокийцы), 4) стремлением вносить Никейскую веру в крещальные вероизложения и чрез то, сколько возможно, крепче утвердить ее в сознании христианского общества”.

⁹⁴² - Единственное фактическое доказательство своей теории Гарнак может находить разве в том, что символ в Константинополе был де известен ранее II Вс. собора, находится в „Якоре” Епифания, но это доказательство против составления Константинопольского символа на II Вс. соборе очень не новое. Оно уже достаточно оценено в науке западной

и отчасти в нашей науке (см. Иоанна Е. „история Всел. соборов», стр. 118–19).