А. И. БРИЛЛИАНТОВ

ЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ

исследования

Πίστει νοοῦμεν...
Верою разумеваем...

Евр. 11, 3

Серия основана в 2002 г.

А. И. БРИЛЛИАНТОВ

ЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ

Вступительная статья и научная редакция
А. Ю. Братухина

Научное издание

издательство
олега абышко

Санкт-Петербург
2007

УДК 27-9
ББК 86.37
Б87

Бриллиантов А. И.

Б87 Лекции по истории древней Церкви / А. И. Бриллиантов; вступ. ст. и науч. ред. А. Ю. Братухина. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2007 — 480 с. — (Серия «Библиотека христианской мысли. Исследования»).

ISBN 978-5-9900890-3-7

Александр Иванович Бриллиантов (1867–1933(1934?)) — выдающийся русский церковный историк и замечательный богослов, профессор Санкт-Петербургской Духовной академии с 1900 г., преемник по кафедре истории древней Церкви великого В. В. Болотова, его духовный наследник и продолжатель замечательных традиций русской церковно-исторической научной школы, столь трагически оборвавшейся в 1917 г.

«Лекции по истории древней Церкви» — это впервые издаваемый курс лекций А. И. Бриллиантова, читанный им для студентов Санкт-Петербургской Духовной академии на протяжении многих лет. Основное внимание в лекциях уделяется истории триадологических и христологических споров в ранней Церкви на протяжении первых шести Вселенских соборов, формированию христианской догматики и опровержению многочисленных ересей того времени. Несмотря на сложность обсуждаемых в этой книге вопросов, «Лекции...» читаются легко и с неослабевающим интересом, что во многом зависит от стиля А. И. Бриллиантова — строго последовательного, логически выверенного, прозрачного в доказательствах и не лишенного высоких литературных достоинств.

Для всех интересующихся историческими путями Православия.

ISBN 978-5-9900890-3-7

© «Издательство Олега Абышко» (СПб.), подготовка текста к изданию, художественное оформление, 2007
© А. Ю. Братухин, вступительная статья, 2007

Александр Иванович Бриллиантов и его «Лекции по истории древней Церкви»

Будущий историк Церкви Александр Иванович Бриллиантов родился 17 августа 1867 г. в селе Цыпино в семье священника Иоанна Михайловича, служившего в церкви Илии Пророка. Менее чем в полутора километрах от церкви находился Ферапонтов монастырь (расположенный в черте современного села Ферапонтово между озерами Бородавским и Пасским). Эта обитель была основана около 1398 г. в двадцати километрах от старшего его на год Кирилло-Белозерского мужского монастыря (расположенного в черте современного г. Кириллова). Воспитание, полученное от родителей (Иоанн Михайлович возглавлял местную церковно-приходскую школу), и близость прославленных центров духовной и культурной жизни Новгородской губернии (ныне г. Кириллов входит в Вологодскую область) не могли не оставить следа в душе детей Бриллиантовых. Брат Александра Иван (всего в семье было девять братьев и сестер) первым предположил, что фрески над входом в собор Ферапонтова монастыря и в его интерьере выполнил великий русский иконописец Дионисий (ок. 1440 г. — после 1502/1503 г.). Исследования Ивана Ивановича Бриллиантова стали первым шагом на пути возрождения знаменитой обители: монастырь, упраздненный в 1798 г., был восстановлен в 1903 г. Закрытый после Октябрьской революции, с 1924 г. он стал филиалом Кирилло-Белозерского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника. В наши дни часть зданий Ферапонтова монастыря была возвращена Русской Православной Церкви.

В возрасте десяти лет Александр Бриллиантов поступил в находящееся при монастыре Кирилловское Духовное училище, после окончания которого с 1881 по 1887 г. учился в Новгородской Духовной семинарии. Свое обучение А. И. Бриллиантов завершил в 1891 г. в Санкт-Петербургской Духовной академии, оказавшись первым в списке выпускников и оставшись на два года при Академии профессорским стипендиатом по кафедре истории и разбора западных исповеданий. В 1892 и 1893 гг. он вел Закон Божий в училищах Санкт-Петербурга, с 1893 по 1900 г. преподавал в Тульской Духовной семинарии, в которой в те годы училось более 450-ти человек. Не ограничиваясь педагогической деятельностью, Александр Иванович продолжает работать над начатым еще в Академии исследованием «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены». Защитив эту работу в качестве магистерской диссертации 13 июля 1898 г. в стенах СПбДА, Бриллиантов становится магистром богословия. Следующие этапы его карьеры: с 1900 г. — доцент, с 1903 г. — экстраординарный профессор сверх штата, с 1904 г. — штатный экстраординарный профессор, с 1914 г. — доктор церковной истории (honoris causa) и ординарный профессор по кафедре общей церковной истории, на которой он работал до закрытия Академии в 1918 г. А. И. Бриллиантов был председателем ревизионной комиссии библиотеки Академии с 1900 по 1918 г., членом Комиссии Святейшего Синода по диалогу старокатоликов с англиканами, участником Поместного собора 1917–1918 гг. С 1906 по 1918 г. он занимался подготовкой к изданию «Лекций по истории древней Церкви» профессора СПбДА Василия Васильевича Болотова (1854–1900), выдающегося церковного историка, богослова, блестящего знатока многих древних и современных языков. В распоряжении А. И. Бриллиантова оказались лишь наброски В. В. Болотова и литографические издания его лекций. Заметим, что и «Лекции по истории древней Церкви» самого Александра Ивановича, предлагаемые ныне вниманию читателей, находились в похожем состоянии. Но об этом — после. «Лекции» же В. В. Болотова были изданы в четырех томах в 1907–1918 гг. Сам Василий Васильевич, считая своей задачей публиковать лишь нечто совершенно новое в науке, не предназначал к печати текст своих лекций, содержащих повторение того, что было исследовано ранее другими учеными.

После Октябрьской революции А. И. Бриллиантов не прерывал своей педагогической деятельности, читая в 1918–1919 гг. лекции по истории древней Церкви в Педагогическом институте. 6 декабря 1919 г. он был избран членом-корреспондентом Академии наук (по разряду историко-политических наук, Отделения исторических наук и филологии). В то же время он занимал различные должности, связанные с работой в Едином Государственном Архивном фонде. Любопытно, что в апреле 1920 г. Александр Иванович был командирован в город Кириллов, где прошли его отроческие годы. Кириллов, кстати, тогда входил в Череповецкую губернию. В 1921 г. Бриллиантов стал главным библиотекарем Публичной библиотеки. Не прекращал он и своей научной деятельности, исследуя развитие папской власти в Западной Европе в поздней античности и раннем Средневековье, историю христианской литературы IV века, сочинения Епифания Кипрского, историю монофелитского спора и т. д. К сожалению, многие его работы этого периода остались неопубликованными. Как известно, отношение советского государства к Церкви изменилось в лучшую сторону только во время Великой Отечественной войны.[1] Но Александр Иванович

[1] Впрочем, подписанный Сталиным документ, в котором говорится о том, что «ЦК считает невозможным проектирование застроек за счет разрушения храмов и церквей, что следует считать памятниками архитектуры древнего русского зодчества», появляется еще в сентябре 1933 г. 11 ноября 1939 г. выходит еще более интересный документ, в котором Сталин отменяет ленинское распоряжение, чего он обычно не делал: «По отношению к религии, служителям русской православной церкви и православноверующим ЦК постановляет: 1) Признать нецелесообразным впредь практику органов НКВД СССР в части арестов служителей русской православной церкви, преследования верующих. 2) Указание товарища Ульянова (Ленина) от 1 мая 1919 года за № 13666-2 "О борьбе с попами и религией", адресованное пред. ВЧК товарищу Дзержинскому, и все соответствующие инструкции ВЧК-ОГПУ-НКВД, касающиеся преследования служителей русской православной церкви и православноверующих, — отменить. 3) НКВД СССР произвести ревизию осужденных и арестованных граждан по делам, связанным с богослужебной деятельностью. Освободить из-под стражи и заменить наказание на не связанное

не дожил до этих лет. В 1930 г., через год после своего выхода на пенсию, он был арестован по обвинению в принадлежности к контрреволюционной организации С. Ф. Платонова (1860–1933),[1] якобы подготавливающей свержение советской власти и реставрацию монархии,

с лишением свободы осужденным по указанным мотивам, если деятельность этих граждан не нанесла вреда советской власти» (*Семанов С. Н.* Сталин: уроки жизни и деятельности. М., 2002. С. 318–319). 5 сентября 1943 г., через 13 дней после окончания Курской битвы (5 июля — 23 августа 1943 г.), в которой Советская Армия сорвала последнее крупное наступление немецко-фашистских войск и окончательно закрепила стратегическую инициативу в своих руках, в «Правде» появилось сообщение о беседе И. В. Сталина с Патриаршим Местоблюстителем митрополитом Сергием, Ленинградским митрополитом Алексием и экзархом Украины, Киевским и Галицким митрополитом Николаем. Во время беседы Сталин «сочувственно отнесся» к предложениям митрополитов «в ближайшее время созвать Собор епископов для избрания Патриарха Московского и всея Руси и образования при Патриархате Священного Синода» (*Лобанов М. П.* Сталин в воспоминаниях современников и документах эпохи / Автор-составитель М. Лобанов. М., 2002. С. 453). Очевидно, изменения в религиозной политике советского государства, происходившие по мере роста личной власти Сталина, не были случайными. Л. Д. Троцкий, клеймя позором своего оппонента, писал о нем: «Почти не было случая, чтобы революционный интеллигент женился на верующей (Речь идет о первой жене Сталина Екатерине, с которой он был обвенчан. Прим. мое. — *А. Б.*). Это просто не отвечало нравам, взглядам, чувствам среды. Коба представлял, несомненно, редкое исключение. По взглядам он был марксистом, по чувствам и духовным потребностям — сыном осетина Бесо из Диди-Лило» (*Прудникова Е. А.* Сталин. Второе убийство. СПб., 2004. С. 265). К сожалению, в годы правления Н. С. Хрущева, прославившегося не только «оттепелью», но и передачей Крыма в 1954 г. УССР, выращиванием кукурузы, совнархозами и «кузькиной матерью», началось новое гонение на Православие, сопровождающееся закрытием множества храмов.

[1] Сергей Федорович Платонов (1860–1933), историк, исследовал социальную борьбу в различных слоях русского общества. Член-корр. с 1909 г., академик РАН с 1920 г., АН СССР с 1925 г. Будучи по своим политическим взглядам монархистом, остался им и после 1917 г.

а также в том, что он поддерживал сосланных священников материально. Смертный приговор был заменен пятью годами лагерей с конфискацией имущества (1931 г.). Однако уже через год А. И. Бриллиантов был освобожден. Он умер осенью 1933 года в тамбовской ссылке. Согласно другим данным, он скончался в 1934 г.

«Лекции по общей церковной истории, читанные студентам LXXIII курса С.-Петербургской Духовной академии проф. Академии Ал. Ив. Бриллиантовым в 1911/1912 учебном году» были изданы в Санкт-Петербурге в 1911 г. литографическим способом.[1] Разрешение на литографию лекций в количестве «60, (3)» экземпляров дал ректор Академии епископ Георгий 1 ноября 1911 г. До нас, однако, эти лекции дошли в виде машинописи со старой орфографией. В конце машинописи имеется приписка: «Издатель — студентъ Императорской С.-Петербургской Духовной Академіи Иванъ Степановъ, 1913 года 31 марта». Очевидно, литографических экземпляров к концу следующего после их издания учебного года стало недостаточно, и в предэкзаменационную пору[2] возникла потребность нового «издания», предпринятого уже самими студентами.

В машинописи имеются сделанные рукой исправления (например, «волхованіе» исправлено на «волхвованіе», «Коестантинъ» на «Константинъ», «Фотій» на «Фотинъ») и добавления (например, ссылки на существующий русский перевод некоторых греческих текстов). Не все ошибки в личных и нарицательных именах оказались исправленными: Фалассий назван Фалалеем, Карос — Карасом, Савиниан — Сававианом, Феона Мармарикский — Фомой, Виктор Туннунский — Виктором Тулунским, Первая Юстиниана — Юстиной I, «фтартолатры» — «ареартолатрами» и «φθартолатрами», «афтартодокеты» — «ареартодокетами» и «ἀθθартодоксами», «кондовавдиты» — «кандобавдитами».

---

[1] «Литография Богданова. Эртелев, 7». При литографии оттиски получаются путем переноса краски с плоской печатной формы на бумагу. Изображение наносят литографским карандашом или жирной тушью на гладкую поверхность камня (отсюда название: λίθος — по-гречески «камень»).

[2] На полях машинописи карандашом сделаны пометки типа «19 б.», т. е. «19-й билет».

Иностранные фразы, слова и буквы (α, β, γ и т. д.) были вписаны в оставленные для этого при печатании свободные места, ограниченные с двух сторон знаком /. Если иностранное слово содержало буквы, похожие на русские, последние печатались (например, для латинской фразы *placuitque nobis*, были напечатаны буквы *p ac i e ві*). Занимавшийся вписыванием студент, очевидно, был достаточно поверхностно знаком с использованными лектором языками. Так, немецкие слова *Weltgeschichte* (всемирная история) и *Naturgeschichte* (естественная история) имеют в рукописи вид *Weltaeschichte*, *Naturgechichte*. Во французских словах *étude* (исследование), *littéraire* (литературный) нет надстрочных знаков. Английские слова *and* (и), *teaching* (учение) записаны как *ad* и *teachinge*. Отметим, что единственное встречающееся в «Лекциях» еврейское слово (קָנָה «приобрел») написано верно. Об ошибках в греческих и латинских словах ниже будет сказано особо.

Почерк, которым вносились иноязычные добавления, неодинаков. Можно выделить две основные руки, которыми делались вставки. В первом случае греческие слова были записаны весьма неаккуратно, неровно и неразборчиво; буква λ в них напоминает соответствующую русскую заглавную букву, буква π напоминает сочетание υτ. Во втором случае (стр. 177–192, 337–502, 507–528 и др. машинописной копии) — старательно. Для второй руки характерно написание β, μ, ρ с виньеточным «хвостиком», загибающимся под буквой вправо и вниз, τ напоминает письменную латинскую г. Тем не менее, ошибок в греческих цитатах и первой, и второй руки было допущено очень много.[1] Изредка иноязычные слова оказываются написанными третьей и, возможно, четвертой рукой (стр. 313, 503, 529 машинописи). Этот почерк похож на первый, только еще менее аккуратен и разборчив.

Как говорится, errare humanum est: «ошибаться — это свойство человека». Вероятно, не все ошибки нам удалось устранить. Дело в том, что сноски на цитируемые сочинения Отцов Церкви в «Лекциях» отличались неконкретностью; у многих из них не было указано не толь-

[1] Это можно объяснить также тем, что находящаяся в нашем распоряжении машинопись представляет собой «вторую копию» с авторского рукописного экземпляра «Лекций».

ко название цитируемой работы, но и имя ее автора. Необходимо было находить первоисточник, пользуясь электронным Thesaurus$_{ом}$ Linguae Graecae, сверять текст по нему и вносить соответствующие изменения. Однако не всегда удавалось установить источник цитирования: некоторые произведения, на которые ссылался лектор, не учитываются ThLG. Встречались и такие цитаты, в которых нельзя было распознать ни одного значимого слова. Их приходилось вообще убирать из текста. В греческих цитатах было много лакун, причем часто пропускались ключевые слова. У большинства цитат, авторство которых удалось установить, нами были указаны имя автора, название произведения, номер книги, главы и т. д. В отдельных случаях греческий и латинский тексты в лекторской редакции несколько отличались от современных изданий цитируемых авторов. Речь идет не о заведомых ошибках, а об использовании других слов, ином порядке их в предложении и т. д. Если это не изменяло мысль лектора, цитируемому тексту придавался принятый сейчас облик (например, слово οἰκείαν было заменено нами на ἰδίαν, см.: *Socr.* H. E. II, 10, в названии автобиографии св. Григория Назианзина вместо предлога περί использован предлог εἰς: Εἰς τὸν ἑαυτοῦ βίον). Встречаются в машинописи и замены одного русского слова другим (например, вместо «свадебной песни Соломона» Иван Степанов напечатал «свободной»).

Исследование описок и ошибок переписчика в греческих и латинских словах достойно стать объектом исследования графолога. К характерным ошибкам в греческих словах относятся следующие:

1) замена густого придыхания тонким: ἁπλοῦν вместо ἁπλοῦν.

2) замена острого и облеченного ударения тупым: ἀμφὸβαλον вместо ἀμφίβολον, στὸλος вместо στῦλος.

3) неправильное употребление облеченного ударения: τοῦς вместо τοὺς.

4) замена одной буквы другой, более или менее похожей по написанию: а) замена τ другими буквами и наоборот: παιρός вместо πατρός, σιωπώνιων вместо σιωπώντων, ὀρθοσορων вместо ὀρθοτόμων, πνευμαχομαχων вместо πνευματομάχων, ἀνειληφονα вместо ἀνειληφότα, συνκαπατίθεμαι вместо συγκατατίθεμαι, ἐχολμησαν вместо ἐτόλμησαν, ἀπροβλήτιτον вместо ἀπρόσληπτον, τοίτυν вместо τοίνυν, б) замена ζ на ξ: ξήλος вместо

ζῆλος, ξηλῶν вместо ζηλῶν, ἰδιάξον вместо ἰδιάζον, в) замена σ на ζ и на β: Ζαβῖνος вместо Σαβῖνος, ἀπρόβλητιτον вместо ἀπρόσληπτον, г) замена разных букв на ρ: ἐπιγέρονε вместо ἐπιγέγονε, ἀμφισρητουμενα вместо ἀμφισβητούμενα, εὐλαρέστατων вместо εὐλαβεστάτων, ἠναρκάσθη вместо ἠναγκάσθη, д) замена ψ на φ: ὑπογράφας вместо ὑπογράψας, ἔγραφα вместо ἔγραψα, ὑπεροφία вместо ὑπεροψία, ὑπέκλεφα вместо ὑπέκλεψα, е) замена разных букв на χ и наоборот: ἐχολμησαν вместо ἐτόλμησαν, ἐχυτῷ вместо ἑαυτῷ, χινῶν вместо λινῶν, πνευμαχομάχων вместо πνευματομάχων, ψῆχιν вместо ψῆφον, θεανδριχή вместо θεανδρική, σλήματι вместо σχήματι, θεομάλους вместо θεομάχους, ж) замена υ или на υ: πολοχρονίου вместо πολυχρονίου, στὸλος вместо στῦλος, διαμαρτορία вместо διαμαρτυρία, ἀκατάπανστος вместо ἀκατάπαυστος, αὔτοι вместо αἴτιοι, εὐ вместо ἐν, з) замена ι другими буквами: ἐν τρασίν вместо ἐν τρισίν, ἀμφὸβαλον вместо ἀμφίβολον, ἀληθενός вместо ἀληθινός, μακρόστεχος вместо μακρόστιχος, δεικνούμενον вместо διικνούμενον, Θεοδόσεον вместо Θεοδόσιον, ἔκτεσεν вместо ἔκτισεν и) замена ο и на ο: καλάμεν вместо κάλαμον, ψῆχιν вместо ψῆφον, Παλοιᾷ вместо Παλαιᾷ, ἀναφοεῖσα вместо ἀναφθεῖσα, к) замена λ и на λ: καδουμένῃ вместо καλουμένῃ, φαλεῖν вместо λαλεῖν, συνάλειαν вместо συνάφειαν, λέλημα вместо θέλημα, л) замена ν и на ν: Ἡρῶμα вместо Ἡρῶνα, ἐκ δύο φύσεως вместо ἐκ δύο φύσεων, τοίτυν вместо τοίνυν, ἀκαταπανστος вместо ἀκατάπαυστος, м) замена разных букв на α: θειάν вместо θείων, ἀνανθρωπήσασαν вместо ἐνανθρωπήσασαν, н) другие замены: ἐθεοποίκθη вместо ἐθεοποιήθη, γεννήθενον вместо γεννηθέντα.

5) замена одной буквы двумя: ἔρρεινε вместо ἔμεινε, αμεσιτεύταις вместо ἀμεσιτεύτως, ἐστί вместо ἐπί, ἀπροβλήτιτον вместо ἀπροσλήπτον, καιθάλαια вместо κεφάλαια, συγλωμοῦντες вместо συγγνώμονες.

6) замена двух букв одной: πάλω вместо πάλιν, ἡμῶ вместо ἡμῖν, εὐτολμοτάτως вместо εὐτολμοτάτους, συνάφμα вместо συνάφεια, συγλωμοῦντες вместо συγγνώμονες.

7) замена одной буквы другой, одинаково звучащей в позднюю эпоху: а) ι вместо η и наоборот: γένιται вместо γένηται, ἰδιοτιτος вместо ἰδιότητος, κόμιτας, вместо κόμητας, ὀρθίς вместо ὀρθῆς, θέλιμα вместо θέλημα, θελιμάτων вместо θεληματων, τάξην вместо τάξιν, κτήσμα вместо κτίσμα (любопытно, что через три слова встречается правильная форма κτισμάτων), ὥρησε вместо ὥρισε, б) ο вместо ω и наоборот: πτοχείας

вместо πτωχείας, συμφονίαν вместо συμφωνίαν, χορίζω вместо χωρίζω, Θεόδορος вместо Θεόδωρος, γνοριζόμενον вместо γνωριζόμενον, κατητιῶντω вместо κατῃτιῶντο, πνευματωμάχοι вместо πνευματομάχοι, πρωσόπῳ вместо προσώπῳ, в) ι вместо υ и наоборот: μικροψιχίαν вместо μικροψυχίαν, σινοδικῶν вместо συνοδικῶν, πρωτοτίπος вместо πρωτοτύπως, ψιχοτόκος вместо ψυχοτόκος, πολυτευσάμενον вместо πολιτευσάμενον, г) буква θ заменяется на δ (ἐνανδρωπήσεως вместо ἐνανθρωπήσεως), на τ (ἀντρωπίνης вместо ἀνθρωπίνης, διασθάλτεν вместо διασφαλθέν), на φ (ὀρφῆς вместо ὀρθῆς) и наоборот (διασθάλτεν вместо διασφαλθέν, μεμβόμενος вместо μεμφόμενος, καιθάλαια вместо κεφάλαια, μορθή вместо μορφή), д) υ вместо η: γέννυσις вместо γέννησις.

8) замена одинаково звучащего в позднюю эпоху сочетания двух букв одной буквой: Ἰούδέων вместо Ἰουδαίων, κινῆ вместо κοινῆ.

9) пропуск буквы, букв и(ли) ударения: προθμούμενος вместо προθυμούμενος, προκαταγγλτικῶς вместо προκαταγγελτικῶς, ἀποσυναγγως вместо ἀποσυνάγωγος, μέλουσαν вместо μέλλουσαν, κατηχηκός вместо κατηχητικός, σύκλεσις вместо σύγκλεισις, αὔτοι вместо αἴτιοι, βασιλκός вместо βασιλικός.

10) вставка лишней буквы (σ, ι, μ): ἐλάσχιστα вместо ἐλάχιστα, κορυφαίσοις вместо κορυφαίοις, συνχέσειν вместо συγχέειν, πραχθένι τῶν вместо πραχθέντων, ἔμπλασε вместо ἔπλασε.

11) разбивка одного слова на два: πραχθένι τῶν вместо πραχθέντων, δοκοῦν τας вместо δοκοῦντας .

12) объединение двух слов в одно: δημιουργόντων вместо δημιουργὸν τῶν.

13) усложнение слова: διεφιλοσόφει вместо ἐφιλοσόφει, ἀνῃρημενένης вместо ἀνῃρημένης, λόγῖος вместо Λόγος.

14) пропуск начала слова: μοιωμένην вместо παρωμοιωμένην.

15) появление ν перед κ, χ: ἐνκαινίοις вместо ἐγκαινίοις, συνκαπατίθεμαι вместо συγκατατίθεμαι, συνκράσει вместо συγκράσει, συνχέσειν вместо συγχέειν.

16) пропуск подписной буквы: κατητιῶντω вместо κατῃτιῶντο, συμφωνία вместо συμφωνίᾳ, ἀνῃρημενένης вместо ἀνῃρημένης.

17) удвоение буквы: ἀλληθῆ вместо ἀληθῆ.

18) замена двух букв другими двумя: καταφιναροῦσι вместо καταφλυαροῦσι, ἀποθεματισμόν вместо ἀναθεματισμόν (изменение приставки).

19) другие ошибки: μοναδιάς вместо μειδιάσας.

Ошибки в латинских словах: *decit* вместо *dicit*, *processit* вместо *procedit*, *coëfistens* вместо *coëxistens*, *qundum* вместо *quamdam*, *mediutur* вместо *mediator*, *connexe* вместо *connexa*, *persone* вместо *persona*, *seripsit* вместо *scripsit*, *sentirit* вместо *sentiret*, *eo gratia* вместо *ea gratia*, *substantia liter* вместо *substantialiter*, *sub pari majestate* вместо *sub parili majestate*, *resanosque* вместо *vesanosque*, *Adv. Rak* вместо *Adv. Prax*, *istoria* вместо *historia*, *Neofinas* вместо *Neophitas*, *cofusus* вместо *confusus*, *conjunctas* вместо *conjunctus*, *Virgini* вместо *Virgine* (abl.), *aperante* вместо *operante*, *Theologo* вместо *Theodoro*, *oceidentali concilio* вместо *occidentali consilio*, *libertati* вместо *libertate* (abl.), *ecclesia Romanae* вместо *ecclesia Romana*, *hestis* вместо *gestis*, *sine de tu fertu* вместо *sine defectu*, *naxuria* вместо *natura*, *dolerandum* вместо *dolendum*, *confitemus* вместо *confitemur*, *fale* вместо *tale*, *fantummodo* вместо *tantummodo*, *phanfasia* вместо *phantasia*, *capitorum* вместо *capitulorum*, *Oumilda* вместо *Ormisda*, *Heges. vicinus apostolorum temporium, /.../ isque ad /.../ ninc /.../ sermoni simplici* вместо *Hegesippus vicinus Apostolicorum temporum, /.../ usque ad /.../ hinc /.../ sermone simplici*.

Приведенный выше подробный анализ ошибок имеет целью, во-первых, провести по возможности всестороннее исследование текста, который был использован при подготовке настоящего издания. Во-вторых, предостеречь читателей дореволюционных богословских и прочих трудов от чрезмерного доверия к существовавшей в ту эпоху лингвистической грамотности населения. В-третьих, дать преподавателям древних языков в духовных училищах и семинариях образцы тех ошибок, которые делали студенты почти век назад. В-четвертых, показать, в соответствии с какими фонетическими нормами читались определенные греческие буквы в стенах Санкт-Петербургской Духовной академии в начале XX в. В-пятых, привести примеры ошибок, могущих быть использованными при изучении различных фонетических и графических закономерностей.

В машинописи встречаются ошибки в цифрах (например, вместо «*Кол.* 1, 15» в тексте значилось «*Кол.* 1, 5», вместо «*Мф.* 2, 13» — «*Мф.* 2, 14», вместо «*Soz.* H. E. VI, 4» — «*Soz.* H. E. IV, 4», вместо «*Socr.* H. E. III,

25» — «*Socr.* H. E. II, 25», вместо «*Socr.* H. E. II, 38» — «*Socr.* H. E. II, 28», вместо «Гормизд (514–523)» — «Гормизд (514–529)», «Пелагий (556–561)» — «Пелагий (556–560)») и в именах. Так, одно и то же имя или слово порой появляется в разных обликах: например, *Güotkin* и *Gwatkin*; «духоборцы» и «духоборы». Латинское название автобиографии Григория Назианзина имеет вид то *De vita*, то *Carmen de vitae* (sic!) *sua*. Наряду с «тритистами» в машинописи появляются «тритенты».

В ссылках на работы зарубежных исследователей в «Лекциях» указывается только фамилия ученого и год издания (например, «*Lösche*, 1900») или только фамилия (например, «*Спасский*, *Funk*»). При этом фамилии одних исследователей записаны латиницей, фамилии других — кириллицей (например, «Dräseke», но «Гарнак»). Поскольку не все выходные данные иноязычных трудов могли быть нами проверены, мы оставляли их без изменения в авторской (вернее, студенческой) редакции.

Сочинение Епифания называется то «Панарион», то «Против ересей» (Haer.).

В некоторых местах «Лекций» обнаруживается непоследовательность. Так, в главе об Ефесском соборе автор сообщает, что «от восточных были избраны: *Иоанн Антиохийский* (курсив мой. — *А. Б.*), Иоанн Дамасский, Имерий Никомидийский, Павел Эмесский, Макарий Лаодикийский, Апрингий Халкидонский, Феодорит Киррский и Элладий Птолемаидский (в Финикии)». Им «было внушено добиваться осуждения анафематизмов Кирилла». В дальнейшем Иоанн под сильным давлением Кирилла «подписал, с незначительными изменениями в тексте, документ об осуждении Нестория и его ереси» и стал проводить соответствующую политику, так что «евфратисийские епископы обращались даже с жалобой на испытываемые от Иоанна притеснения к Пульхерии». Ниже А. И. Бриллиантов сообщает, что «подписывать новое исповедание веры с более ясным осуждением несторианского учения, как желал этого Кирилл, не нашел, однако, нужным сам Иоанн Антиохийский». Слово «сам» представляется не вполне уместным в данном контексте, так как Иоанн, несмотря на изменение своей позиции в отношении Нестория, не мог, очевидно, полностью отказаться от своих прежних убеждений. Его отказ подписывать новое исповедание

поэтому вполне объяснимо. Слово же «сам» (=«даже») превращает его в яростного приверженца противников Нестория. Некоторые фразы в «Лекциях» не совсем понятны. Например: Иаковом Барадеем «рукоположен Иоанн, церковный историк, в Ефес, насчитывающий до 27-и епископов, поставленных Иоанном <...>». Подобные огрехи возникли, как представляется, вследствие специфичного «лекционного» стиля «Истории древней Церкви».

Нами были заменены некоторые слова, например, «сношение», заменены сокращения (ἐππων = ἐπισκόπων, eppis = episcopis). В целом же мы сохраняли стиль «Лекций» без изменения.

Источники А. И. Бриллиантова. Чаще всего А. И. Бриллиантов ссылается на Евсевия Кесарийского, Сократа, Созомена, Афанасия Великого, Епифания Кипрского, Феодорита, Григория Назианского. Цитирует он также сочинения Августина, Амвросия Медиоланского, Василия Великого, Викентия Лиринского, Григория Нисского, Евагрия, Иеронима, Илария, Иоанна Дамаскина, Иринея, Кирилла Александрийского, Льва I, Оригена, Руфина, Тертуллиана и некоторых других.

Евсевий (ок. 260 — ок. 340) — епископ Кесарийский, выдающийся церковный историк. Подобно Оригену, полагал, что Христос находится в подчиненном положении по отношению к Отцу. Не соглашаясь с утверждением Ария, что Христос — творение Бога, Евсевий тем не менее склонялся к некоторым арианским мыслям. Составленный им на Никейском соборе проект Символа веры был отклонен. А. И. Бриллиантов использует его «Церковную историю» (*Eus.* H. E.), «Житие императора Константина» (*Eus.* Vita Const.), «Доказательство в пользу Евангелия» (*Eus.* Dem. Eu.), «О церковной теологии» (*Eus.* De eccl. theol.), «Против Маркелла» (*Eus.* Contra Marc.), «Послание к Александру Александрийскому» (*Eus.* Ep. ad Al.), «Послание к кесарийцам» (*Eus.* Ep. ad caes.).

Сократ Схоластик, V в. после Р. Х. — греческий церковный историк, автор семи книг «Церковной истории» (*Socr.* H. E.). Значительная часть этого сочинения представляет собой защиту Никейского собора против епископа Ираклийского арианина Савина. В своем труде Сократ ориентировался на стиль Фукидида.

Созомен (Ермий) Саламанский, V в. после Р. Х. — греческий церковный историк, автор девяти книг «Церковной истории» (*Soz.* H. E.).

Как и Сократ, жил и работал в Константинополе. В отличие от своего коллеги, Созомен не сочувствовал Оригену и достаточно прохладно относился к древнегреческой философии, хотя и полагал, что эллины были подготовлены к принятию христианства не менее, чем иудеи.

Св. Афанасий Великий (295–373) — выдающийся церковный деятель, с 328 г. епископ Александрии. Идеалом религиозной жизни считал аскетизм. Отстаивая независимость Александрийской церкви, св. Афанасий опирался на монашество. За свою бескомпромиссность в борьбе с арианством он пять раз лишался кафедры и в общей сложности 17 лет провел в изгнании. Не будучи оригинальным богословом, философом, экзегетом и систематиком, Афанасий стал «столпом» и «врачом» Церкви. Вера для него была выше знания. «Он остро чувствовал опасность эллинизации и рационализации христианства, таившуюся в оригенизме и арианстве».[1] «В Афанасии больше чувствуется египтянин, нежели грек. Ему привычней было изъясняться и писать по-коптски. Сам из простонародья, о чем свидетельствует его живой, уличный язык, для бедных он был своим человеком и в случае надобности умел управляться с толпой».[2] Бриллиантов использует его «Послание к антиохийцам» (*Ath.* Tom. ad ant.), «Послание к епископу Коринфскому Эпиктету» (*Ath.* Ad Epict.), «Послание к Серапиону о смерти Ария» (*Ath.* Ad Serap.), «Апологию против ариан» (*Ath.* Apol. contra ar.), «О постановлениях Никейского собора» (*Ath.* De decr. Nic. syn.), «О бегстве» (*Ath.* De fuga), «О соборах Ариминском в Италии и Селевкийском в Исаврии» (*Ath.* De syn. ar.), «Послание к императору Иовиану» (*Ath.* Ep. ad Iovian.), «Окружное послание» (*Ath.* Ep. encycl.), «Послание к африканским епископам» (*Ath.* Epist. ad Afros episcopos), «Историю ариан» (*Ath.* Hist. ar.), «Речи против ариан» (*Ath.* Or. contra arian.).

Епифаний Кипрский (310 (или 332) — 403) — епископ Саламина на о. Кипр. После смерти своего воспитателя-иудея крестился, роздал наследство нищим и удалился в пустыню. Епископом он стал в 367 г. Епифаний прославился своей борьбой с арианством. Обличению ересей

[1] *Столяров А. А.* Патрология и патристика. М., 2001. С. 103.

[2] *Амман А.* Путь Отцов. Краткое введение в патристику / Пер. с французского. М., 1994. С. 96–97.

посвящены его «Анкорат (Якорь)» и «Панарий». Последнее название переводится как «хлебный ларь», однако вслед за самим Епифанием название этого сочинения истолковывают как «ящик лекарств от звериных укусов».[1] Подобные названия были нередки в древности. Здесь можно вспомнить и дидактическую поэму «Θηριακά» («О средствах против укусов ядовитых животных») Никандра, и «Скорпиак» («О средствах против укусов скорпионов» — речь идет о гностиках) Тертуллиана. В «Анкорате», обращенном против ариан, духоборов и аполлинаристов, излагается православное учение о Св. Троице, воплощении Слова, воскресении мертвых и жизни будущего века. А. И. Бриллиантов ссылается на три сочинения Епифания: «Анакефалэосис», *букв.* «сведение во едино», (*Epiph.* Anaceph.), «Анкорат» (*Epiph.* Anc.) и «Панарион» (*Epiph.* Panar.).

Блаж. Феодорит Киррский (ок. 393 — ок. 457) — церковный автор, епископ Киры (с 423 г.). В Антиохии, где он родился, Феодорит роздал часть своего имущества. Остатки его он использовал на строительство собора, моста и окруженного портиками форума в Кире. Украшая город, епископ не забывал о необходимости обращения еретиков. Во время его епископства разгорелись споры, спровоцированные учениями Нестория и Евтихия. Так сложились обстоятельства, что Феодориту пришлось вступить в борьбу с Кириллом Александрийским, а позже с его преемником Диоскором. Подчеркивая различие двух природ в одном Лице, киррский пастырь оказался формально на стороне Нестория. Кирилл же утверждал ипостасное единство двух начал. В 436 г. враждующие партии примирились. Протоиерей Г. Флоровский замечает по этому поводу: «...страх перед мнимым аполлинаризмом Кирилла столь же мешал торжеству Православия, как в свое время, во время противоникейской борьбы, испуг перед мнимым савеллианством строгих никейцев. Как в свое время призрак Савеллия заслонял реальный образ Ария, так и теперь зловещая тень Аполлинария закрывала для "восточных", и для Феодорита в их числе, весь догматический горизонт».[2] Стоило

[1] А. В. Карташев интерпретирует это название как «всеоружие» (*Карташев А. В.* Вселенские соборы. М., 1994. С. 150).

[2] *Флоровский Г. В.* Византийские Отцы V—VIII веков. 2-е изд. М., 1992. С. 76.

немного остыть страстям вокруг ереси Нестория, как на горизонте церковной жизни появился монофизит Евтихий, утверждавший, что у Христа была лишь божественная природа. Евтихия поддержал Диоскор. На «Разбойничьем» соборе 449 г. в Ефесе Феодорит был низложен. Впоследствии, однако, он был восстановлен на Киррской кафедре. Основные сочинения Феодорита: апологетический трактат из 12-ти книг «Врачевание эллинских недугов», «Эранист» (диалог Эраниста с православным христианином, излагающим учение о Боговоплощении и Искуплении) и «История Церкви». А. И. Бриллиантов в своих лекциях неоднократно обращается к последним двум трудам (*Theod.* Eranistes и *Theod.* H. E.).

Св. Григорий Назианзин, Богослов (ок. 330–390) — выдающийся церковный деятель, писатель, поэт, христианский мыслитель, Константинопольский патриарх в 380–381 гг., один из так называемых «великих каппадокийцев», друг св. Василия Великого. В «Лекциях» использованы: его написанная ямбами автобиография (*Gr. Naz.* De vita), «Послания» (*Gr. Naz.* Ep.), «Речи» (*Gr. Naz.* Or.).

Августин Аврелий (354–430) — епископ Гиппона, великий латинский христианский писатель и богослов. А. И. Бриллиантов использует его «Исповедь» (*Aug.* Conf.), трактат «О Троице» (*Aug.* De Trin.), «Беседы» (*Aug.* Serm.), «Послания» (*Aug.* Ep.), в частности, 187-е послание «О Божием присутствии» (*Aug.* De praes. Dei).

Амвросий Медиоланский (род. в 30-е годы IV века, † в 397 г.) — видный церковный деятель и писатель. Будучи посредником между арианами и православными, снискал себе добрую славу и, еще не приняв крещение, был избран епископом Медиолана в 374 г. Ему принадлежат экзегетические, аскетические и догматические труды, проповеди и гимны. А. И. Бриллиантов использует одно из его посланий (*Ambr.* Ep.) и первую книгу «Об Аврааме» (De Abraham).

Св. Василий Великий (ок. 330–379) — выдающийся церковный деятель, богослов, епископ Кесарии Каппадокийской с 370 г., один из трех «великих каппадокийцев». Принадлежа к богатому патрицианскому роду, понимал важность изучения античной литературы. Св. Василию принадлежат девять литургий, два монастырских устава, послания, которые «он писал на протяжении всей жизни, но две трети их

относятся ко времени епископства. Можно заметить, что поначалу св. Василий был не чужд некоторых красот стиля. Адресаты его многочисленны и разнообразны: епископ Амвросий, епископы Италии и Галлии; немало и дружеских писем».[1] На послания Василия Великого (*Bas.* Ep.) А. И. Бриллиантов неоднократно ссылается.

Викентий (Vincentius) Лиринский († ок. 450 г.) — церковный писатель, монах в Лиринском монастыре на острове возле Канн, автор богословского трактата о сущности православного догматического вероучения. Это сочинение, называющееся «Коммониторий первый, или Трактат Перегрина за древность и всеобщность кафолической веры против нечестивых нововведений всех еретиков» (*Vinc.* Comm.), было написано под псевдонимом Перегрина спустя три года после Третьего Вселенского собора в Ефесе. Не отрицая возможности развития догматов, вызванного тем, что со временем люди начинают глубже понимать открытые в Писании истины, Викентий отстаивает неизменность церковного учения. Вслед за первым латинским богословом Тертуллианом, считавшим, что истинно лишь то, что передано изначально (*Tert.* De praescr. 31), лиринский монах утверждает, что необходимо следовать тому, во что верили везде, всегда и все.

Св. Григорий Нисский (335 — после 394) — один из «великих каппадокийцев», брат св. Василия Великого, мистик, первый, после Оригена, систематизатор и оригинальный богослов. Стремился к соединению богословия с неоплатонизмом. А. И. Бриллиантов ссылается на многие его сочинения и цитирует «К грекам из общих представлений» (Ad Gr. ex comm. notion).

Евагрий Схоластик (537–594) — антиохиец, автор шести книг «Церковной истории» (*Evagr.*), охватывающей время с 431 по 594 г. Для Евагрия были характерны достаточно беспристрастные отзывы о еретиках.

Блаж. Иероним (347–419) — переводчик Библии на латынь, автор первой христианской истории литературы «О знаменитых мужах» (*Hier.* De vir. ill.), где рассказывается о 135-ти авторах, включая иудеев Филона Александрийского и Иосифа Флавия и язычника Сенеку Младшего,

[1] *Амман А.* Указ. соч. С. 124.

около ста двадцати «Писем» (*Hier.* Ep.) и др. А. И. Бриллиантов использует также его «Диалог против люциферианы» (*Hier.* Dial. contra Luc.).

Св. Иларий Пиктавийский (ок. 320–367) — епископ Пуатьеский (с 353 г.), учитель Западной церкви. Происходил из знатной языческой семьи. Иларий активно боролся с арианами, в частности с епископом Арльским Сатурнином. Эта борьба привела его к изгнанию во Фригию (356–359), где он написал трактат «О Троице» (*Hilar.* De Trinit.). В этом сочинении говорится не о Троице, а о божественности Сына и Его равносущности Отцу. Зная греческий язык, Иларий принимал участие в заседаниях нескольких соборов и неоднократно обращался в посланиях к императору Констанцию. В конце концов сами ариане сочли его пребывание в ссылке помехой для себя и добились его возвращения на Запад. Вернувшись в свою епархию, Иларий написал книгу «О поместных соборах, или О вере "восточных"» (*Hilar.* Liber de syn.). Ему принадлежат и многие другие сочинения. Кроме двух названных работ, А. И. Бриллиантов обращается также к Илариевым «Книге против Констанция» (*Hilar.* Lib. contra Const.) и к фрагментам из исторического труда (*Hilar.* Fr. ex op. hist.).

Преп. Иоанн Дамаскин (ок. 675 — до 753) — великий византийский богослов и поэт, главный противник иконоборчества. Происходил из христианской арабской семьи; до принятия монашества служил при дворе халифа. А. И. Бриллиантов использует его «Точное изложение Православной веры» (*Ioan. Dam.* Expos. fid.).

Св. Ириней Лионский († ок. 202 г.) — христианский писатель, защитник церковного предания, епископ Лиона (с 177 / 178 г.), мученик. «Ириней получил классическое образование, знал языческих писателей и философов. Часто он цитирует Гомера. Но ему чужда светская мысль, она не отражает сущности его души. Он видит в ней предвестие гностических учений. Эту опасность он может оценить лучше, чем кто-либо другой. В основу всего он ставит Церковь. Единственное знание, существенное для него, он обрел в Писании и в Предании [...]».[1] Св. Иринею принадлежит сочинение «Обличение и опровержение лжеименного гносиса» (*Iren.* Adv. haer.), использованное А. И. Бриллиантовым.

[1] Там же. С. 35.

Св. Кирилл Александрийский (конец 70-х гг. IV в. — 444) — выдающийся епископ Александрийский (с 412 г.), неутомимый борец с ересью Нестория. «Богословские сочинения Кирилла по большей части полемичны. В них он сказался весь. Он любил изобличать и ниспровергать ереси. Начал он с выступления против ариан, вообще все его богословские произведения написаны против кого-нибудь».[1] В «Лекциях» имеются ссылки на его «Проповеди» (Hom.) и «Послания» (Ep.).

Лев I Великий († 461 г.) — Римский епископ (папа) с 440 г., первый авторитетный богослов Запада на Востоке. Его учение о божественной и человеческой природах во Христе было принято на IV Вселенском соборе: «Лев Великий является посредником между александрийским и антиохийским богословием и дает гармоническое сочетание лучших результатов того и другого. Антиохия выдвигала активность человечества слишком энергично; в Александрии, напротив, оставляли эту сторону на втором плане. Лев разъясняет, что человеческая природа во Христе есть реальная, живая, со всеми своими свойствами, что человечество остается в Нем неизменным до самой смерти, и после воскресения Христос является с человеческой плотью».[2] Лев I весьма активно боролся с манихеями. К его сочинениям относятся 96 проповедей и 173 послания (*Leo I.* Ep.). Кроме посланий А. И. Бриллиантов ссылается на сочинение Льва «О евтихианской ереси и ее истории» (*Leo I.* De haeresi et hist. Eutych.).

Ориген (ок. 185–253/254) — великий христианский мыслитель, аскет, глава катехетической школы в Александрии. Из огромного количества сочинений Оригена сохранились далеко не все; многие из них дошли до нас в латинском переводе. Наиболее известными его трудами являются: «Против Цельса» (*Orig.* C. Cels.), где опровергается направленное против христианства «Истинное слово» философа Цельса, и «О началах» (*Orig.* De princ.), где впервые дается систематическое изложение христианской веры. А. И. Бриллиантов обращается также к его «Гомилиям на пророка Иеремию» (*Orig.* In Ier.), «Гомилиям на пророка Иезекииля» (*Orig.* In Ez.), «Комментариям на Евангелие от

[1] *Амман А.* Указ. соч. С. 218.

[2] *Поснов М. Э.* История христианской Церкви (до разделения Церкви в 1054 г.). Брюссель, 1964. С. 413.

Иоанна» (*Orig.* Comm. in Ioann.) и к латинскому переводу сочинения «О воплощении Слова» (*Orig.* De inc. Verbi).

Руфин (ок. 345–410) — латинский церковный писатель и переводчик. Став почитателем таланта Оригена, превратился на той почве в злейшего врага блаженного Иеронима. Переводил Оригена, «Церковную историю» Евсевия и др. А. И. Бриллиантов цитирует его «Церковную историю» (*Ruf.* H. E.).

Тертуллиан (50-е или 60-е гг. II в. — после 220 г.) — первый из известных нам латинских христианских авторов, «отец христианской латыни». Отличался ригоризмом, что толкнуло его в ряды монтанистов, а затем побудило создать и собственную секту, членов которой стали называть тертуллианистами. От Тертуллиана дошло 31 сочинение. Их делят обычно на «апологетические» (две книги «К язычникам», «Апологетик», «О свидетельстве души», «К Скапуле»), «практико-аскетические» («К мученикам», «О зрелищах» и другие) и «догматико-полемические» («О прескрипции <против> еретиков», «Против Гермогена», «Против валентиниан», «Против Маркиона» и др.). А. И. Бриллиантов ссылается на его трактаты «Против Праксея» (*Tert.* Adv. Prax.) и «О плоти Христа» (*Tert.* De carne).

Неоднократно А. И. Бриллиантов обращается к постановлениям Вселенских соборов (Concil. Oecum.).

Хотя в последнее время издается достаточно много различных «Церковных историй» и «Историй Вселенских соборов», однако каждая новая работа не может считаться излишней или, наоборот, лишающей значимости предыдущие. Так или иначе, она проливает свет на те или иные моменты такого непростого и неоднозначного явления, как становление христианской догматики. На протяжении почти четырех столетий (А. И. Бриллиантов заканчивает свои лекции 715 годом) происходило «взросление» Церкви, Церкви воинствующей, состоящей из смертных людей, часто впадавших в заблуждения и отстаивающих их с фанатичным упорством. Нередко это упорство объяснялось искренней убежденностью в своей правоте, иногда — непониманием тех терминов, которыми пользовались оппоненты. Однако следует помнить, что во многих случаях ереси проистекали из желания того или иного ересиарха отстоять *свое* понимание христианства, «самоутвердиться»,

стать новым апостолом. Думается, такой «протестантизм», вызванный не столько социальными, национальными или философскими, сколько психологическими причинами, присущ многим христианам и в наши дни.

Лекции А. И. Бриллиантова — очень серьезный труд, опирающийся на многочисленные исследования и источники. В то же время в нем достаточно мало глав и разделов, что несколько затрудняет его чтение. Для того чтобы облегчить понимание сути излагаемого материала, текст предваряется конспектом, позволяющим лучше ориентироваться в рассматриваемых вопросах.

По словам А. А. Столярова, «начальный период патристики отмечен сильным влиянием стоицизма, которое испытали многие крупные христианские авторы II–III веков. [...] Учение Стои оказалось полезным в борьбе с докетизмом и дуализмом гностиков, а стоическая моралистика имела немалое сходство с раннехристианской этикой. [...] Начиная с Оригена на Востоке, Амвросия и Августина на Западе, источником господствующих парадигм окончательно становится платонизм, а затем неоплатонизм. [...] в более поздние времена, особенно в VI–VII вв., начинает все заметнее проявляться интерес к Аристотелю [...]».[1] Если соотнести эти периоды с историей Церкви, то можно заметить, что в период преобладания в богословии платонических и неоплатонических парадигм проходят Первый, Второй, Третий и Четвертый Вселенские соборы.

Первый (Никея, 325 г.) и Второй (Константинополь, 381 г.) соборы проходили на фоне борьбы с учением **Ария**, которое «в значительной степени определялось общими предпосылками Антиохийской школы из философии Аристотеля. В начале богословия стояло положение о трансцендентности Бога и (как вывод) Его непричастности к каким бы то ни было эманациям [...]»[2]. По словам А. В. Карташева, для антиохийского школьного богословия препятствием в построении «здравой и ортодоксальной доктрины троичности» было сочетание «яда гностицизма с антитринитарным ядом иудаизма».[3] Согласно Арию, Логос

[1] *Столяров А. А.* Указ. соч. С. 78–79.

[2] *Поснов М. Э.* Указ. соч. С. 332.

[3] *Карташев А. В.* Указ. соч. С. 13.

имел начало Своего бытия, был создан из ничего по воле Отца и является тварью.[1] IV век — это время **тринитарных** (триадологических) споров.

Третий (Ефес, 431 г.) и Четвертый (Халкидон, 451 г.) соборы решают проблему несторианства и монофизитства. Это время **христологических** споров[2]. М. Э. Поснов пишет по этому поводу: «В то время как человеческие умы еще волновал вопрос: явившееся на земле Божество тождественно ли с высочайшим Божеством, возникал уже второй вопрос: как произошло на земле соединение Божественного во Христе с человеческим. Точнее, здесь было два вопроса: а) какого рода было человечество Иисуса Христа и б) как нужно представлять себе соединение Божества и человечества».[3]

Укажем некоторых наиболее известных «ересиархов» этой эпохи. Сирийский грек **Аполлинарий Лаодикийский** († 390 г.), в свое время яростный противник арианства, утверждал, что человеческая природа во Христе не была совершенной. По словам Аполлинария, разумную человеческую душу в Господе заменило Божественное Слово. Антиохиец **Несторий** († 451 г.), последователь **Феодора Мопсуестийского**, «вместо признания во Христе человеческой природы с Божественною личностью постоянно предполагает связь человеческой личности с Божеством. [...] Божество не родилось от Марии, а как бы прошло чрез Нее, Оно не страдало вместе с человечеством, но в страждущем человеке оставалось бесстрастным. Такие утверждения возможны при условии, если человечество имело бы собственный центр, особую

---

[1] *Поснов М. Э.* Указ. соч. С. 333.

[2] «На протяжении тысячелетия, от Собора в Халкидоне до падения Константинополя, над византийской теологической мыслью тяготела христологическая проблема, в том самом виде, в котором она была сформулирована в споре Кирилла с Несторием и в последующих дискуссиях и соборных постановлениях. Следует, однако, помнить о главном содержании тысячелетних дебатов, — спор шел о том, какова же в конечном счете участь, в чем предназначение человека» (*Мейендорф И., прот.* Византийское богословие: Исторические направления и вероучение. М., 2001. С. 63).

[3] *Поснов М. Э.* Указ. соч. С. 370.

личность».[1] Мы видим, что, в отличие от Аполлинария, в Антиохийской школе, «отразившей в своих философских тенденциях аристотелизм и семитскую остроту полярности Бога и мира»,[2] провозглашается полное человечество Господа. «Если великие экзегеты Антиохии — Диодор Тарсский, Феодор Мопсуестийский, Несторий и даже Феодорит Киррский — настаивали на полноте человечности исторического Иисуса, то понимали они ее не просто отличной от божественности, но мыслили эту человечность "автономной" и персонализированной. "Обожившись", Иисус никак не мог остаться человеком "по-настоящему"; Он должен был оставаться просто сыном Марии, коль Ему надо было быть невежественным, страдать и умереть».[3]

Своеобразной реакцией на несторианство было монофизитство, создателем которого явился константинопольский архимандрит **Евтихий**, которого, как говорилось выше, поддержал епископ Александрийский **Диоскор**. «Александрия с ее платонизмом привлекала души народностей, чуждых какому бы то ни было позитивизму и склонных к мистическому благочестию. Антиохийская школа, по аналогии с нашей современностью, сложилась в мировоззрение, приемлемое для рационализирующей интеллигенции. Монофизитский же отрыв от космической реальности и полет религиозного чувства в спиритуалистическую небесную даль показался более привлекательным для широких и разнообразных народных масс. Поэтому для Церкви борьба с Несторием не потребовала и 20-ти лет, а борьба с монофизитством заняла 200 лет и даже вынудила Церковь к некоторым компромиссам. Несторианство увело из Церкви сотни тысяч ее приверженцев, а монофизитство — миллионы».[4] Монофизиты, в соответствии со стоическим учением, не допускали возможность смешения двух природ. Согласно их учению, человеческое начало во Христе было полностью поглощено божественным, так что страдающим на кресте оказывался не Богочеловек, а Бог.

---

[1] *Поснов М. Э.* Указ. соч. С. 387.

[2] *Карташев А. В.* Указ. соч. С. 242.

[3] *Мейендорф И., прот.* Указ. соч. С. 64.

[4] *Карташев А. В.* Указ. соч. С. 242–243.

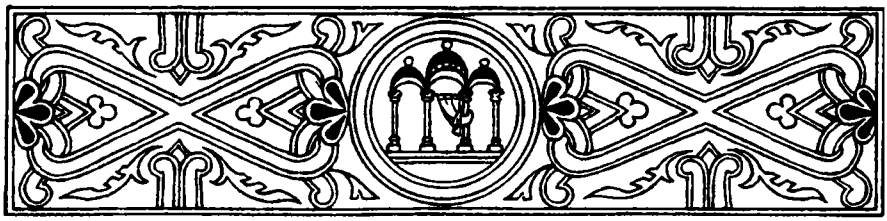
В период преобладания в богословии аристотелевских парадигм проходят Пятый и Шестой Вселенские соборы. На Пятом соборе (Константинополь, 553 г.) были анафематствованы Феодор Мопсуестийский, «несторианские» сочинения Феодорита Киррского и Ивы Эдесского. На Шестом соборе (Константинополь, 680–681 гг.) уже были осуждены монофелиты, учившие, что Иисус Христос обладал божественной и человеческой природами, но одной божественной волей.

Отсутствие в предлагаемом читателям труде А. И. Бриллиантова анализа Седьмого Вселенского собора (Никея, 787 г.), на котором было осуждено иконоборчество, и достаточно беглое изложение того, что относится к Шестому Вселенскому собору, объясняется, на наш взгляд, лекционным характером этого исследования. Подробное изложение истории первых пяти соборов не позволило, очевидно, лектору уделить такое же внимание последним двум. Тем не менее мы можем говорить о логической завершенности «Лекций»: монофелитство,[1] явившееся компромиссом между постановлениями Халкидонского собора и монофизитами,[2] становится своеобразным завершением цепочки ересей: антиохийское арианство — антиохийское несторианство — монофизитство (как реакция на несторианство) — монофелитство.

А. Ю. Братухин

[1] «История монофелитских споров» — незаконченный и неизданный труд А. И. Бриллиантова, над которым он работал с 1912 по 1929 г.

[2] «Происхождение монофизитства» — статья А. И. Бриллиантова, опубликованная в 1906 г. (входит в состав собрания сочинений в 2-х томах А. И. Бриллиантова, изданного в 2006 г. в серии «Библиотека христианской мысли» («Издательство Олега Абышко»). В предисловии к первому тому читатель также может более подробно ознакомиться с биографией А. И. Бриллиантова и полным списком его трудов).



Введение в общую церковную историю

Церковная история есть наука историческая и вместе богословская. Она есть наука историческая, поскольку занимается явлениями прошлого; богословская, поскольку предметом ее является прошедшая жизнь Церкви христианской. С этих двух сторон и можно рассматривать ее при установлении понятия о ней, ее задачах и методах. С одной стороны, ей должны быть свойственны те черты, которыми характеризуется вообще историческое знание, и она должна стоять в известном отношении к другим отраслям этого знания. С другой, — входя в круг богословских наук, она должна разделять общие для этих наук предположения и занимать определенное среди них место. Ввиду такого двойственного характера этой науки, очевидно, для ясного понятия о ней необходимо иметь общее понятие о двух различных областях знания, об истории и богословии, — определить занимаемое ею в той и другой области положение.

Греческое слово ἱστορία (по своему филологическому происхождению одного корня со словом οἶδα — знаю) означает вообще знание. Такой первоначальный, самый общий смысл этого слова доныне сохраняется в термине «естественная история»: эта «история» в действительности вовсе не есть наука историческая в собственном смысле, а описательная, и слово «история» означает здесь знание вообще.

Но обычно слово «история» употребляется в более ограниченном смысле: под историей понимается не всякое вообще знание, а знание о прошедшем. И этот более тесный смысл слова настолько твердо установился за ним, прошедшее как объект исторического знания призна-

ется настолько характерным для этого знания, что «историей» называют и объект знания — само прошедшее, или ряд событий, из которых оно слагается, а не одно только знание, и повествование о нем: делается в этом случае различие между употреблением слова в субъективном и объективном значении. В немецком языке слово Geschichte — история — различается от geschehen — происходить, и указывает прямо на прошедшее (или происшедшее, das Geschehen) как предмет истории; здесь, в обратном порядке, от объекта заимствуется термин для обозначения знания о нем (причем значение Geschichte в немецком языке может расширяться и до Naturgeschichte по аналогии с Historia naturalis).

Но ограничение смысла слова «история» на этом не останавливается. Предметом изучения с исторической точки зрения может являться все существующее во времени и подлежащее изменениям, насколько, разумеется, изменения эти представляют закономерный более или менее процесс, а не являются совершенно случайным для того, что изменяется, или не представляют однообразного повторения одного и того же. Можно говорить, и говорят, например, об истории органического мира, истории Земли, истории всего мироздания, в смысле закономерной последовательности известных изменений, результатом которых является настоящее состояние физического мира или его отдельных частей; этого рода история внешней природы и была бы «естественной историей» в более точном смысле в сравнении с тем, в каком обычно употребляют выражение «естественная история». Такая история мира во всей совокупности его явлений, от звездных систем до мельчайших организмов, от великих мировых катастроф до незначительнейших физических, химических и органических процессов, конечно, существует объективно; но как знание, субъективно, она существует в творческом Уме абсолютного Духа (Ehrhard). А что иногда предлагается с громким именем такой истории, то или почти не переступает пределов описательной науки, или сводится к гипотезам, сколько смелым, столько же нетвердым.

Для духа человеческого история в смысле знания о прошедшем существует собственно и прежде всего как знание о прошедшем самого же духа, как история человечества. Но те или другие явления во внеш-

ней природе, хотя бы они и относились к прошедшему времени, не составляют собственно содержание истории, по общепринятому понятию о ней, а именно прошедшая жизнь и судьбы, призванного к обладанию самой природой человечества как совокупности сознательных, мыслящих и волящих существ, живущих и действующих в постоянном взаимодействии между собой и объединяющихся в известные группы как первоначального и естественного, так и позднейшего и более или менее искусственного происхождения. Итак, история есть: а) знание и именно б) знание о прошедшем, в частности в) о прошедшей жизни человечества.

Естественными группами, на которые распадается род человеческий, являются нации; на их основе, но далеко не всегда и вполне совпадая с ними и подвергаясь в течение своего существования многим и разнообразным изменениям, развиваются государства, политические единицы, с той или другой организацией. История народов и государств в их внутренней жизни и внешних отношениях есть так называемая гражданская история — политическая, когда она обращает особое внимание на события государственной жизни, и культурная, когда она изучает разные формы духовного развития и материального быта народов. Объединение в одно целое историй всех отдельных народов и государств дает всеобщую или всемирную историю человечества.

Но наряду с естественными подразделениями рода человеческого на племена и возникшими на почве естественных условий политическими ассоциациями, возвышаясь над всеми национальными и культурными различиями, существует еще универсальное по назначению общество религиозного характера, имеющее в основе принцип сверхъестественного откровения Абсолютного, — наряду с земными государствами стоит независимое от них по внутренней сущности и совершенно отличное по происхождению и цели царство не от мира сего, или, точнее, видимое проявление на земле этого царства — основанная Христом Церковь. В то время как земные государства имеют человеческое происхождение, ставят ближайшей целью земное благополучие своих членов, развиваются и действуют в пределах естественных условий и сил человека, это общество, как божественное учреждение для вечного спасения людей, начало и последнюю цель своего бытия имеет в трансцендентной области;

внутренняя жизнь и развитие его при тех или других внешних отношениях, обусловливаемых его существованием в мире, протекают в постоянных отношениях к сверхъестественному. Главой этого общества реально является Основатель его — Богочеловек Христос; одушевляется организм Церкви Духом Божиим. Греческое название этого общества ἐκκλησία (соответствующее, вероятно, употребленному и Самим Христом в известных местах Евангелия, где упоминается о Церкви, арамейскому или сирийскому «itta», означающему народ в собрании), — будучи перенесено на него с греческих народных собраний, и выдвигает на вид момент призвания (κλῆσις) Самим Господом и выделения из среды прочих людей, последователей Христа, с обязательством притом для призванных активного участия в жизни нового общества. Германское «Kirche» и славянское «Церковь» происходят от греческого τὸ κυριακόν — дом Господень, место богослужебных собраний христиан, — заключает указание (хотя и косвенным образом) на Господа как главу Церкви. Поскольку Церковь есть совершенно особое, специфическое, отличное от всех других человеческих обществ общество, живущее самостоятельной и особой жизнью, история ее есть особая наука, наряду с гражданской историей, а не интегрирующая лишь часть общей культурной истории человечества.

Таким образом, в то время как гражданская история есть история человечества в естественном его состоянии, церковная история есть история универсального религиозного общества, возникающего в человечестве, поскольку в естественную жизнь его привходит элемент супранатуральный. Что касается отношений между той и другой, то всемирной или всеобщей история человечества могла бы называться лишь насколько она включала бы обе эти науки. На деле наименование «всеобщей» или всемирной истории (нем. Weltgeschichte) утвердилось за гражданской историей.

Положение и значение церковной истории в общей истории человечества и отношение ее к гражданской определяется значением религии вообще в жизни человечества и исключительным значением религии христианской, как откровенной. Религия есть высшее и общее для всех людей проявление духовной жизни, будучи выражением отношений духа конечного к Бесконечному. Эти отношения только и

имеют в конце концов высшую и непреходящую ценность для человека, другие отношения к миру преходят вместе с миром. История религий как история высших стремлений и интересов духа человеческого должна быть признана с этой точки зрения и высшей, и важнейшей частью в общей истории жизни человечества. Но в христианской религии навстречу естественным стремлениям человеческого духа исходит сверхъестественное откровение Духа бесконечного и дается полное удовлетворение религиозным потребностям человека; в то же время здесь дается возможность полного осуществления и идеала гуманности, к чему и сводится, собственно, вся задача естественного развития человечества. В христианстве отдельному человеку и всему человечеству указывается и высшая цель жизни и деятельности и даются средства к ее осуществлению. Выше и далее того, что предлагается христианством, человечество не может идти в своем развитии, потому что христианство — не человеческого происхождения. Самый факт откровения Божества, лежащий в основе христианской религии, воплощение Христа, имеет центральное значение для всей истории человечества: только с точки зрения этого факта история человечества может быть понята как единое целое: как история приготовления рода человеческого к принятию откровения Божества в лице Богочеловека, с одной стороны, и как история постепенного просвещения его явившимся в откровении язы́ком светом — с другой. Идея всеобщей истории человечества и обязана прямо своим возникновением христианству, отвергшему языческий национализм древнего мира, и развилась из истории христианства. Но история Церкви есть не что иное, как история христианства в его конкретном проявлении. Ввиду указанного значения христианства, очевидно, она является как бы идеальным центром и важнейшей частью общей истории человечества.

Имея своим предметом христианство с его исторической стороны, как оно проявляется в Церкви, церковная история входит в круг наук, составляющих область христианского богословия. Богословие, научное исследование и разъяснение данных христианской религии получило начало еще во втором веке, когда представителями Церкви призваны были в борьбе с язычеством и гнозисом на службу новой религии средства греческой образованности. Относительно термина «богосло-

вие», греч. θεολογία (у греков θεολόγος, «рассуждающий о богах», употреблялось еще до Р. Х. в языческие времена, например о поэтах VI в. Ферекиде и Эпимениде), — нужно заметить, что первоначально он имел в христианстве буквальный смысл, более узкий, чем в каком он употребляется теперь: им обозначалось именно учение о Боге, о Троице и, в частности, о божестве Христа; в этом смысле «богословами» называются евангелист Иоанн и Григорий Назианзин. Уже в Средние века под teologia christiana стали иметь в виду вообще учение христианской религии. Долгое время, в продолжение патристического периода и в Средние века, богословие почти одно было исключительно предметом специальной разработки; другие науки примыкали к нему в качестве вспомогательных. Лишь в Новое время произошла эмансипация от него светских наук, через что оно, разумеется, помимо своего исторического права первородства, не потеряло права на первенство перед другими науками по внутреннему значению, но при свойственном Новому времени плодотворном принципе специализации знаний само получило дальнейшее развитие. В области самого богословия специализация выразилась в разделении на отделы богословских наук и требовании методической разработки их соответственно особым задачам.

Обычно принятым ныне разделением богословия является разделение на четыре отдела: 1) богословие экзегетическое, 2) богословие историческое, 3) богословие систематическое, 4) богословие практическое; иногда они сводятся только к трем или даже к двум главным: 1) богословию историческому и 2) систематическому. — Исходным пунктом для богословской науки вообще служат письменные памятники Откровения, священные книги Ветхого и Нового Завета. Непосредственную разработку Писания как первоначального источника богословского знания и берет на себя богословие экзегетическое (сюда относятся так называемые исагогика и критика, с одной стороны, герменевтика и экзегетика — с другой). Задача исторического богословия — изображение истории сообщения человечеству Откровения, с одной стороны, и усвоения его человечеством — с другой (сюда относятся история библейская и церковная). Изложение в системе данных Откровения как высшей истины для мысли и высшей нормы для жизни человеческой, применительно к современной ступени развития христи-

анского человечества и в качестве результата его предыдущей истории, должно дать систематическое богословие, являющееся как бы кульминационным пунктом богословия (апологетика, догматика и этика). Наконец, практическое богословие как вывод из теоретического изучения христианства, его источников, истории и внутреннего содержания дает указания относительно церковно-практической деятельности, имеющей целью проведение данных Откровения в жизнь членов Церкви (пастырское богословие и церковное право, литургика и гомилетика). На экзегетическое богословие высказывается иногда взгляд как на вспомогательную лишь, но не самостоятельную отрасль знания, богословие же практическое имеет прикладной характер теории искусства. Главными отраслями богословского знания во всяком случае является историческое и систематическое богословие.

Церковная история входит в отдел исторического богословия. Чтобы определить ее положение и значение в богословии, нужно определить положение и значение исторического богословия вообще с одной стороны, с другой — частнейшее место, занимаемое ею в последнем.

Необходимость исторического изучения христианства и важное значение его в ряду богословских наук могут быть поняты, если обратить внимание на исторический по существу характер самого христианства как религии. Христианство явилось в мир не как идея, не как результат естественного логического развития, а как факт, как дело или откровение Бога, начавшееся первоевангелием об Искупителе и завершившееся явлением во плоти Самого Бога Искупителя и основанием им Церкви как конкретной исторической величины. Бесполезно было бы стараться проникнуть во внутреннюю сущность его или делать какие-либо практические выводы, оставляя при этом без внимания фактическую его сторону, историю его появления в мире и развития.

Историческое богословие является, таким образом, необходимым предположением и основой систематического и практического; для догматиста, например, знакомство с предыдущим развитием богословской мысли безусловно необходимо, так как он должен считаться с его результатами; историк Церкви, хотя и должен быть богословом вообще, вовсе не стоит в такой зависимости от догматики или какой другой дисциплины.

Что касается другого частнейшего вопроса о положении церковной истории в ряду других богословских наук исторического характера, то первоначально объем исторического богословия вполне совпадал с ней. Как замечено, к историческому богословию, кроме церковной, относится еще библейская история. Последняя, и именно история Ветхого Завета, а не только Нового, рассматривалась прежде церковной (Буддей). Из прежнего времени известны курсы, в которых наряду с новозаветной историей излагается и «церковная» история Ветхого Завета; таков курс реформаторского ученого XVIII в. Венемы (Venema Instit. H. E. ed. 1777–1783).

Ветхозаветное время, однако, было только подготовительным периодом в устроении Церкви в собственном смысле. Далее, обычно и в настоящее время, в курсы церковной истории вводятся хотя бы общие замечания из евангельской истории, о земной жизни и деятельности Основателя Церкви — Христа, и более или менее подробные сведения из истории апостольской. Но и история устроения Церкви в Новом Завете, жизнь Христа и деятельность апостолов, как изображается она в апостольских писаниях, также собственно должны быть отнесены к библейской истории, как и делает это, например, митр. Филарет. Источники истории этого времени — книги Св. Писания требуют иного отношения к себе и иных методов разработки, нежели источники истории дальнейшего времени. Самые события апостольского периода, не говоря уже о жизни Богочеловека, имеют отчасти иное, принципиальное значение в сравнении с позднейшими. Уже одно обилие материала в данном случае должно было вести к образованию особых дисциплин. У протестантов, например, при их особых интересах к истории первых времен христианства, не только в качестве особых дисциплин существуют евангельская история, «Жизнь Христа» (Leben Jesu) и «апостольская история», но сверх того (с 60-х гг. [XIX в.]) появилась еще и т. н. «Neutestamentliche Zeitgeschichte», «история времени, к которому относятся новозаветные события».

История Церкви христианской, если начинать ее и с послеапостольских времен, имеет слишком много и своего материала, и задача ее слишком широка, поскольку она состоит в том, чтобы по возможности точно и всесторонне изобразить жизнь Церкви в ее последовательном разви-

тии. Жизнь Церкви в каждый данный момент является настолько сложной, и вместе с тем к настоящему времени она оказывается уже настолько продолжительной, что необходимым следствием этого для церковной истории как науки и вместе необходимым условием успешной ее разработки является разделение труда и в ее собственной области. С одной стороны, это разделение находит выражение в ограничении пределов исследования прошедшей жизни Церкви известной географической областью, или хронологическим периодом, когда предметом исследования делается история лишь той или другой поместной Церкви или известного лишь периода церковной истории. С другой — в специальной разработке отдельных сторон церковной жизни и деятельности различных церковных учреждений. Последнее имело следствием возникновение целого ряда богословских наук исторического характера, частью совершенно уже обособившихся от церковной истории. Таковы история догматов и символика, патрология и история христианской литературы, христианская археология, история богослужения и история христианского искусства. Из общей церковной истории выделяется, таким образом, совокупность отдельных исторических дисциплин, объединяемых общим термином исторического богословия, — и в дальнейшем можно ожидать и нужно желать продолжения этой специализации исторического исследования. Сама церковная история продолжает при этом быть объединяющим центром для этих дисциплин и должна результаты детального исследования частных наук соединять в единый цельный и живой образ развития церковной жизни.

Таким образом, значение изучения христианства с исторической стороны, иначе — исторического богословия, прямо вытекает из исторического характера христианской религии. Церковная история была первоначально представительницей этого богословия, причем сюда включалась и библейская. Теперь, когда специализация ученого труда, свойственная и всем другим научным областям, вызвала к бытию и в области исторического исследования христианства целый ряд особых наук, общая церковная история имеет значение связующего центра и основной науки в среде всех этих частных дисциплин.

Ближайшее определение задачи и метода церковной истории вытекает из понятия о сущности ее как исторической науки, и некоторые

особые обстоятельства налагаются на церковного историка ее богословским характером.

Задача истории вообще — представить по возможности наглядную картину прошедшего, дать точное и связное, соответствующее действительности, изложение фактов прошедшей жизни. Если бы история стала задаваться другими целями, хотя бы, по-видимому, более высокими и чисто научного характера, не говоря уже о целях практических, она через это только бы лишила себя возможности выполнить свою прямую задачу. По разъяснению покойного В. В. Болотова, уже самое филологическое происхождение слова «история» указывает на отличительные черты исторического знания. С филологической точки зрения ἱστορία, как знание или ве́дение от корня ἰδ- — лат. videre: «видеть», в отличие от γνῶσις, не предполагает в приобретающем такое знание стремления к проникновению в самую сущность познаваемого. Приобретающий такое знание, исходя из естественной потребности человека иметь вообще знание, ограничивается лишь, так сказать, таким созерцанием объекта, которое не дает повода к сомнениям относительно достоверности познаваемого и в этом смысле вполне удовлетворяет познающего. Другими словами — ἱστορία, созерцание, вовсе не есть знание философское. Соответственно этому и история как наука не есть наука философская. Прямая обязанность ее — описать, так сказать, действительность, совершавшуюся во времени, подобно тому как описательные в собственном смысле науки описывают существующую в данный момент действительность. Обсуждение исторических фактов с философской точки зрения, попытки спекулировать, если угодно, относительно сущности исторического процесса, через то, разумеется, вовсе не устраняются сами по себе и не воспрещаются и для историка; но они относятся уже к области философии истории. И если бы историк, прежде чем точно констатировать и изучить наличность фактов, стал выступать с философскими построениями, он уклонился бы через это от прямых обязанностей, налагаемых на него наукой. Тем более нужно сказать это о тех случаях, когда историк по призванию стал бы преследовать в своей науке какие-либо посторонние для непредзанятого чисто научного исследования цели практического характера, полемические или дидактические. Нужно различать

между чисто научным исследованием и приложением его результатов для тех или других практических потребностей. Чем менее будет историк думать об этих посторонних для него и второстепенных целях, тем скорее он достигнет прямой цели — познания исторической истины, и тем вернее будут затем достигнуты и цели второстепенные. Задача истории, следовательно, сводится именно лишь к познанию исторической действительности без преследования каких-либо иных целей. Высшее требование от истории есть требование объективности: история должна быть как бы зеркалом, в котором прошедшая жизнь должна отразиться так, как она протекала на самом деле.

Дальнейший вопрос — об исторической методологии. Предмет истории — явления прошлой жизни человечества — дается извне: история имеет дело с эмпирически данным материалом. Другую область эмпирически данного, кроме проявления духа человеческого, представляют явления внешней природы. Процессы физические подлежат вообще математически определенным законам, отсюда — возможность приложения к исследованию их математики и получение математически точных результатов в науке о природе. История не находится в столь выгодном положении. Ее предмет — психические явления, жизнь и деятельность человеческого духа, и не в отдельном притом индивидууме, а в совокупности и бесконечно разнообразном взаимодействии необозримо громадного числа личностей, — является настолько сложным и своеобразным, что никаких математически определенных законов в этой области, которые могли бы в собственном смысле назваться законами, — не открыто. В целом при этом деятельность духа, нужно думать, и не подлежит законам математики: математические определения составляют функцию самого духа, и он со своей деятельностью стоит по существу выше всякой математики. Во всяком случае, историк лишен возможности при помощи каких-либо данных предсказать в будущем или высчитать в прошедшем совершение того или другого события с той несомненностью, с какой делает это, например, по отношению к затмению астроном, уверенный в действительности высчитанного им факта, хотя бы на деле никому не пришлось наблюдать его. Если считать критерием научного характера науки возможность и степень применения математики к разработке ею своего содержания и соответственно этому математическую

точность ее положений, история, очевидно, не может быть названа наукой в собственном смысле (причем ту же участь с ней должны разделить и многие другие науки, имеющие дело с однородными с ней явлениями). Такого взгляда на историю, характерного для математически научно настроенного ума, держался, как известно, В. В. Болотов: история, по нему, не наука в строгом смысле слова (как астрономия или физика), так как не знает законов изучаемых ею явлений и не может высчитывать и предсказывать их; наукой же называется лишь honoris causa, но скорее ее нужно считать искусством, и убедительность выводов ее не логическая, а психологическая.

Таким образом, не будучи философской наукой по задаче, история не является наукой математической по методу и степени точности и в пределах принимаемой ею на себя задачи, хотя бы и желала быть таковой. И на самом деле, направленная к точному и связному воспроизведению прошлой действительности деятельность историка во многом является искусством и напоминает, по сравнению, например, Кольбе, деятельность художника, пишущего картину, или, в некоторых случаях, — воссоздающего целую статую из сохранившихся, но не вполне, ее остатков.

Указывается обычно в исторической методике четыре последовательных приема или момента деятельности историка: 1) собрание материала или источников истории, 2) историческая критика или анализ источников, 3) поставление в связь извлеченных из них фактов или синтез и 4) изложение истории. Но из этих четырех моментов первый — собрание или нахождение материала, называемое иногда у немцев эвристикой (Heuristik), само по себе не представляет чего-нибудь специфически характерного для историка; последний — литературное изложение — почти совсем уже выходит за пределы собственно исторической науки; на практике, разумеется, то и другое далеко не безразлично и при характеристике историка в том или другом частном случае не может быть упускаемо. Но характерными для историка, именно как для историка, являются две функции: 1) анализ или историческая критика и 2) синтез.

1) Знание о прошедших событиях возможно собственно лишь настолько, насколько сохранились о них свидетельства в тех или других

памятниках, восходящие в конце концов к современникам и очевидцам этих событий. Историк поэтому безусловно ограничен в своей воспроизводящей деятельности известными памятниками для себя. Из них он должен всегда исходить и к ним же возвращаться; историческое изложение должно представлять, по словам Фримана (в его «Методах изучения истории». С. 14, 93, 114), собственно комментарий к оригинальным источникам. Знакомство с историей даже для не историка по профессии, в общеобразовательных целях, признается неполным и поверхностным без ознакомления, хотя бы в самых ограниченных размерах и по отношению к отдельным пунктам, с первоисточниками и их характером. Необходимость иметь дело с литературными памятниками и столь важное значение их для истории (значение так называемых немых источников для истории сравнительно невелико) и заставляет историка принимать на себя прежде всего а) обязанность филологической критики их: критики литературной — так называемой критики высшей, и критики текста — низшей. Прежде чем пользоваться ими, нужно знать, когда и кем они написаны, принадлежат ли тем лицам, которым усвояются, и не заключают ли намеренных искажений и позднейших вставок в своем содержании, т. е. подлинны ли в целом и в частях; с другой стороны — нужно иметь правильный текст их или, по крайней мере, знать цену изданных текстов. Если эту работу филологической критики историку и не приходится выполнять в полном объеме (издание текста исторических памятников, в том числе и богословских, берут на себя нередко и филологи), то он, во всяком случае, должен быть хорошо знаком с ее приемами, чтобы иметь возможность самостоятельно и критически относиться к предлагаемым ему ее результатам. б) Но дело историка этим не ограничивается: для него необходима еще в собственном смысле историческая критика самого содержания своих источников, предполагая, что вопросы о подлинности и цельности их решены и текст их восстановлен. Источники важны для историка ввиду сообщаемых в них фактов. Возникают вопросы: автор того или другого сообщения мог ли знать истину, и если мог, хотел ли сообщить ее. Если сообщение его основывается на показании другого лица, к последнему приложимы опять те же самые вопросы. Вполне определенные правила для решения этих вопросов, несмот-

ря на всю важность решения их, однако невозможны по существу, при разнообразии и иногда крайней скудости тех данных, какими может располагать для этого историк в разных случаях. Предлагаются в этом отношении лишь самые общие указания, частью отрицательного характера. Историк не должен, например, отдавать всегда безусловное предпочтение древним писателям перед позднейшими, так как эти последние могут основываться на старых и неизвестных другим источниках. Своего скептицизма, в вопросах о возможности для автора знать и желании его передать истину, он не должен простирать слишком далеко, без особых оснований, чтобы не получить всюду лишь отрицательных результатов. Но он должен иметь мужество встречаться и с такими почти безусловно отрицательными результатами своей работы, когда в ответ даже на важный вопрос нельзя бывает сказать определенно ни «да», ни «нет», а остается лишь признаться — по-сократовски — в своем незнании. Вообще же соблюсти надлежащую меру в исторической критике, не подвергаясь упрекам в недостатке критического отношения и не вдаваясь в гиперкритицизм, весьма трудно в действительности; руководиться же историку приходится при этом лишь своим, так сказать, чутьем и опытностью. Нельзя не согласиться ввиду этого, что деятельность историка уже в первом моменте, в критической оценке извлекаемых из источников данных, которыми он должен далее воспользоваться, в значительной степени носит характер искусства, а не научной только, в строгом смысле слова, деятельности. Еще в большей степени это нужно сказать о следующем моменте.

2) Для историка, по идее, недостаточно ограничиться констатированием лишь того, что известное событие или ряд событий действительно совершались так, как передается о них в источниках. Все события объективно составляют связный ряд и находятся в ближайшей или отдаленной связи между собой. Каждое из них имеет свою причину и сопровождается тем или другим следствием, и этот ряд причин и следствий тянется непрерывной цепью через всю историю. В то же время над непрестанной сменой и взаимной обусловленностью частных явлений возвышается, как постоянно действующий фактор высшего порядка, воля и разум Абсолютного Духа. Каждое событие поэтому может быть вполне понятно, лишь когда оно взято в связи с другими,

непосредственно окружающими его, как момент или член известного целого, которое в свою очередь является частью высшего целого. Историк и должен, насколько возможно, восстановить объективную связь событий, определить их ближайшие взаимные отношения и значение в общем ходе исторического развития. В этом заключается так называемый исторический прагматизм, который может быть низшим — психологическим, когда ход событий в данное время объясняется из сцепления мотивов и поступков, непосредственно выступающих на сцене истории «деятелей», и высшим, в церковной истории — богословским, когда не упускаются из виду действия сверхъестественного фактора и вся история рассматривается как целое с высшей точки зрения. Самый термин «прагматизм» обязан происхождением греческому историку Полибию; он имел в виду под прагматическим изложением истории такое изложение, которое, обращая внимание на связь событий, могло бы служить руководством для занимающихся государственными делами, πράγματα; при употреблении его в настоящее время эта практическая, случайная и ограниченная цель оставляется уже, конечно, в стороне. Исторический прагматизм называют иногда «философией истории». Но, как было замечено, история не есть философская наука, и требование от историка прагматизма не есть собственно требование философской спекуляции и философских построений относительно событий истории. Для того чтобы прагматическое изложение было объективным, связь событий должна быть устанавляема исключительно на основании самих фактов и их изучения, а не на основании каких-либо априорных, не исходящих из фактов соображений. Историк может держаться тех или других философских или богословских воззрений, стоять на той или же другой точке зрения, но на первом плане в его сознании должны всегда находиться изучаемые им факты: они должны, так сказать, обладать им, а не должны быть подводимы под мерку его субъективных воззрений.

Понятно, какие трудности представляет требование от историка вполне объективного прагматизма. Действительные отношения человеческой жизни настолько сложны, что даже и при полном обилии материала весьма трудно нарисовать вполне соответствующую действительности их картину. Но эта трудность переходит в совершенную

невозможность, когда приходится изображать прошедшую жизнь на основании каких-либо немногих случайных и отрывочных замечаний у писателей, достоверность которых притом нуждается еще иногда в проверке. История здесь может быть только искусством, пытающимся на основе самого широкого и тщательного изучения всего, что относится к известной эпохе, реконструировать из отрывков нечто целое. Но в некоторых случаях, и именно, например, в области древнейшей истории Церкви, никакое искусство не в состоянии помочь, кажется, хотя бы даже в малой мере осуществить идеал прагматической истории. История, таким образом, иногда почти не может переступить за пределы исторической критики источников и комментария к ним в собственном смысле.

В общем же, нельзя не согласиться с тем мнением, что в обеих своих главнейших функциях история является не столько наукой, сколько своего рода искусством в области науки.

С тем, что сказано об исторической объективности и непредвзятости историка, по-видимому, трудно согласовать то положение, что историк Церкви должен быть не только историком, но и богословом. Богословие исходит из веры в божественное Откровение и в значение Церкви как носительницы этого Откровения. Если задача истории вообще есть объективное, чуждое всяких предзанятых мыслей и тенденций изображение прошедшей жизни, то указанное требование от церковного историка, — чтобы он был богословом, — по-видимому, не только излишне, но и может препятствовать ему в достижении этой задачи. Как богослов, он будет всегда приступать к историческому исследованию уже с известными предположениями, и для объективности историка в таком случае уже не будет места.

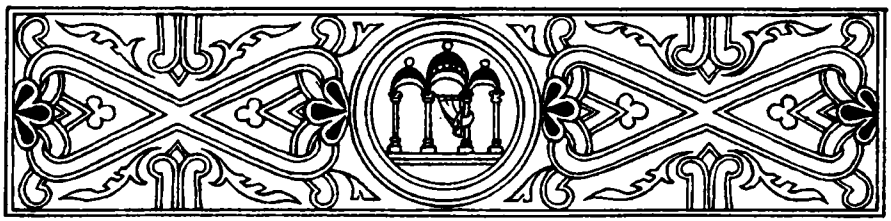
На самом деле, однако, то обстоятельство, что церковная история имеет дело с Церковью, религиозным обществом, делает это требование не только не излишним, но и необходимым. Разумеется, и для церковного историка во всей силе остается правило — оперировать в своих построениях исключительно с фактами, а не с априорными положениями. Но вопрос в том, насколько в действительности и при строгом соблюдении этого правила достигается объективность, и как именно она может быть достигнута.

Абсолютной объективности в истории нет, и она невозможна по существу, составляя лишь идеал науки. Историческое знание есть отражение прошедшей жизни в индивидуальном сознании. Но как скоро объективный факт истории делается достоянием мыслящего духа, субъекта, — представление об этом факте и понимание его неизбежно уже отражают на себе личные особенности субъекта, а в зависимости от времени и среды, в которые последний поставлен, — и от индивидуальной его природы и развития. Безусловно точным и полным это знание поэтому никогда не может быть, и стремление к объективности для историка сводится de facto к устранению преднамеренного субъективизма и к всестороннему рассмотрению событий со всех доступных для него точек зрения, насколько только он может признать их правомерность. Полное применение это находит и в гражданской истории: национальный характер, политические, философские воззрения историка неизбежно отражаются на способе воспроизведения и представления им тех или других событий.

По отношению к христианству для историка по существу возможны две противоположные точки зрения: положительная — признание абсолютного значения христианской религии и божественного происхождения Церкви, и отрицательная — отрицание того и другого; затем уже в пределах того и другого взглядов возможно величайшее разнообразие. Во всяком случае, то или другое, но вполне определенное отношение к христианству и Церкви безусловно необходимо для изучающего или излагающего историю Церкви. Абсолютно скептическая, или индифферентная точка зрения в данном случае почти непредставима даже и in abstracto и на деле совершенно не может быть проведена. На какой бы точке зрения историк не стоял, на положительной или на отрицательной, он в обоих случаях выступает в своей деятельности историка с известного рода предвзятыми мнениями; отрицание вовсе не означает свободы от подобных мнений. С формальной стороны различия между верующим и неверующим в этом случае нет: оно касается лишь содержания их убеждений.

Решение принципиальных вопросов о сущности и значении христианства лежит, собственно, за пределами истории, и историк, приступая к своей работе, должен уже иметь готовым это решение. Но, очевид-

но, если быть верующим, значит быть причастным тому религиозному духу, которым жила и живет сама Церковь; точка зрения верующего богослова с этой стороны представляет в истории преимущество перед противоположной: явления религиозной жизни могут быть вполне понятны лишь для того, кто сам живет религиозной жизнью и рефлексирует над ней. И если христианство есть абсолютно истинная религия, именно христианский, так сказать, субъективизм для истории христианской Церкви прямо обязателен, и христианская точка зрения вообще должна являться для него не только высшей, но и единственно правильной. При этом историк сам должен стоять на высоте современного положения богословской мысли, т. е. быть богословом не только для того, чтобы иметь возможность следить за историей развития этой мысли в прошедшем, но и для того, чтобы иметь возможность всегда контролировать влияние той или другой богословской точки зрения на ход исторических исследований и устранить, таким образом, даже непреднамеренный богословский субъективизм, где он может препятствовать правильному пониманию фактов.



История церковной истории

Первым церковным историком в собственном смысле, «отцом» церковной истории, является Евсевий Кесарийский. Не так давно славу составителя первого церковно-исторического труда оспаривал у него Игисипп, или по западному латинизированному произношению — Глезипп, и даже теперь иногда можно видеть его в курсах церковной истории поставленным во главе представителей древнейшей церковной историографии. Но вообще теперь склоняются к мнению, что этого писателя нужно вычеркнуть из списков историков. Все, что известно о нем и его литературной деятельности, заимствуется почти исключительно у Евсевия. Еврей по происхождению, — как предполагал Евсевий, на основании знания им еврейского и сирийского языков (IV, 22, 8), — он совершил путешествие с Востока — Палестины или Сирии — в Рим, во времена папы Аникиты (154/155–166/167) и написал потом пять книг «Достопамятностей» (Πέντε ὑπομνήματα). Из этого не дошедшего до нас сочинения (известного, по-видимому, Филиппу Сидскому и Стефану Говару, может быть и Епифанию Кипрскому) Евсевий заимствует ряд отрывков исторического характера. Мнение об Игисиппе как историке идет от блаж. Иеронима (De vir. ill. 22): «Hegesippus vicinus Apostolicorum temporum, et omnes a passione Domini usque ad suam aetatem Ecclesiasticorum actuum texens historias, multaque ad utilitatem legentium pertinentia hinc inde congregans, quinque libros composuit, sermone simplici». Но Иероним сам сочинений Игисиппа не видел и в своем сообщении лишь произвольно видоизменяет известия Евсевия. Если же находящиеся у Евсевия места из этого сочинения отличаются историческим характером, отсюда нельзя выводить, что и все сочинение представляло не что иное, как историю. В последнем случае непонятно было бы, меж-

ду прочим, почему сказание о смерти ап. Иакова находилось у Игисиппа в V книге, как цитирует Евсевий (II, 23, 3), а не в начале сочинения, как нужно было бы ожидать этого, если бы оно представляло последовательное историческое повествование. В действительности, у Евсевия этот писатель выступает вообще как противник гностицизма (IV, 8, 1) и свидетель апостольского предания. Отсюда естественнее всего думать, что и сочинение его было посвящено именно полемике с гнозисом, которая велась на исторической почве, а не была историей.

Предшественников Евсевий как историк имел в другом отношении, не как автор собственно «Церковной истории», а как автор так называемой «Хроники», опыта (в своем роде) всемирной истории с библейско-христианской точки зрения. Христианская историография и появилась прежде всего именно в виде хронографии. Уже апологеты пытались установить синхронизм событий ветхозаветной истории и истории гражданской, опираясь на труд иудейского писателя, современника Иосифа Флавия, Иуста Тивериадского (ок. 100 г.; сохр. до V в.; см. у *Фотия*, 33). Климент Александрийский пользовался (Strom. I, 21) «Хронографией» гностика Юлия Кассиана, которая упоминается и у Евсевия (VI, 13, 7). Но первое ученого характера руководство по всемирной истории дано было Секстом Юлием Африканом, из Эммауса или Никополя в Палестине, писателем, жившим во времена Северов в начале III в. пять книг его «Хронологии» не дошли до нас, но ею так много пользовались позднейшие византийские хронисты, что на основании последних ученый Gelzer предполагал возможность восстановления ее. Началась эта «Хронография» с Адама и доведена была до 221 г. по Р. Х. Все развитие мировой истории распределялось на 6 тысячелетий, по истечении которых должна наступить, как «день седьмой», всемирная Великая Суббота; рождение Христа полагалось в середине шестого периода, через 5 500 лет после Адама. Со времени появления олимпиад счет ведется по олимпиадам; христианским временам посвящена была лишь последняя книга.

Писал «Хронографию» (βίβλος χρονικῶν) и современник Африкана Ипполит Римский (222–234). Она также сохранилась лишь в отрывках у византийских писателей и сверх того — в трех латинских переводах, или переработках (*Harnack*. Pr. I, 626–645).

Ипполит воспользовался в своем труде «Хроникой» Африкана, может быть — и Климентом Александрийским.

Евсевий Кесарийский, «отец» церковной истории, несмотря на все значение, какое единогласно признается за ним в науке, до настоящего времени не имеет полного критического издания своих сочинений и цельной монографии о себе, которая вполне удовлетворяла бы научным требованиям, хотя существует множество изданий отдельных его произведений и множество исследований, посвященных отдельным сторонам его ученой деятельности. Как опыт наиболее обстоятельной монографии называется сочинение: *Stein F.* Eusebius Bischof von Cäsarea. Nach seinem Leben, seinem Schriften, und seinem dogmatischen Charakter dargestellt. Würzb., 1859, — не поступившее, однако, в свое время в продажу и потому почти недоступное. Лучшим очерком жизни и учено-литературной деятельности Евсевия доныне является статья о нем *Lightfoot*'а в D. of. Ch. Bd. II (1880). На русском языке есть диссертация *Н. Розанова* «Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской» (М., 1880). Издание Евсевия начато Берлинской Академией наук. Важные данные и разъяснения относительно Евсевия как писателя и, в частности, историка можно найти в «Истории древнехристианской литературы» *Гарнака*.

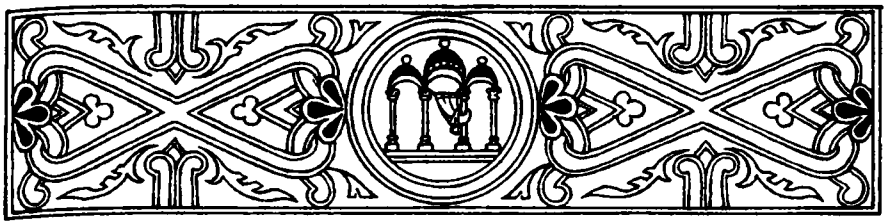
Жизнь Евсевия была описана преемником его по кафедре — Акакием, его учеником и другом, но эта биография не дошла до нас, и исторические сведения о первом церковном историке имеются лишь неполные и недостаточно определенные. Где и когда он родился, с точностью неизвестно. Можно предполагать, что Палестина, где он был епископом, была и его родиной. Время рождения иногда определяется не позже 260 г., иногда между 275–280 гг. В юности он слушал, может быть, уроки известного ученого пресвитера Дорофея в Антиохии (*Eus.* Н. Е. VII, 32, 2); затем познакомился в Кесарии с другим ученым — пресвитером Памфилом, получившим образование в Александрии, почитателем Оригена, собравшим значительную библиотеку, каталог которой составлял Евсевий и которая была завещана потом Памфилом Кесарийской церкви. Тесная дружба с Памфилом и побудила Евсевия сделать прибавку к своему имени, с которой он обычно и известен: Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου, т. е. друг Памфила. В 307 г. (5 ноября) Памфил,

во время гонения, подвергся заключению и в 309 г. (16 февраля) претерпел мученическую кончину. Евсевий, занимавшийся вместе с ним во время его заключения составлением апологии Оригена, удалился сначала в Тир, потом в Египет, где ему не только уже пришлось быть также очевидцем преследования христиан, но и самому перенести заключение; обвинение, высказанное впоследствии против него на Тирском соборе (335 г.) епископом Ираклийским Потамоном, будто он купил при этом свободу ценой отречения от христианства, едва ли имело под собой действительные основания. По возвращении в Кесарию, когда наступили уже времена мира, Евсевий сделан был епископом, вероятно, около 313 г. Он вступает после этого в близкие отношения к императору Константину Великому и пользуется постоянным его расположением: в честь него во время 20-летнего и 30-летнего юбилеев его царствования (325 и 335 гг.) он произносит похвальные речи, описывает потом жизнь его в особом сочинении, имеющем характер настоящего панегирика. Деятельное участие он принимает в арианских спорах, склоняясь, однако же, не на сторону православия и выступая, после того как он подписал Никейское вероопределение, противником сначала Евстафия Антиохийского (331 г.), потом Афанасия Александрийского, а также Маркелла Анкирского, против которого он писал особые сочинения. Умер он не позже 340 г., может быть, в 339 г. (30 мая, по сирийскому мартирологу).

В своих сочинениях Евсевий выступает не как глубокий и оригинальный мыслитель-догматист и не как блестящий писатель-стилист, а как ученый с чрезвычайной начитанностью и богатством фактических знаний; на этом и основывается его значение. В своей догматике и вообще теоретических воззрениях он может быть верным Оригену (отсюда наклонность к арианству), но он не проникает глубоко в его систему и не проводит и не излагает ее последовательно и точно. Как писатель, он не принадлежит к классическим образцам; иногда, когда он всецело отдается, так сказать, предмету своей речи, не заботясь о красноречии, язык его бывает простым и ясным (против Маркелла); но чем более он хочет быть красноречивым, тем более речь принимает характер риторической искусственности, в ущерб точности, и в некоторых его сочинениях (Vita Constantini) делается «безнадежно напыщенной

и неестественной» (*Lightfoot*). Но его ученость может возбуждать удивление. В его распоряжении находилась упомянутая библиотека Памфила, для него открыта была и другая замечательная библиотека христианской древности — существовавшая в Иерусалиме и учрежденная епископом Иерусалимским Александром. При столь благоприятных для ученых занятий условиях он успел приобрести самое обширное знакомство с книжными сокровищами древности и в своих сочинениях сохранил такую массу историко-литературных сведений потомству, что трудно теперь даже представить, какой вид имели бы наши знания о древности, если бы утрачены были и сочинения Евсевия, вместе с теми памятниками, которыми он пользовался. Его начитанность простиралась не на одну только богословскую христианскую письменность, но и на светскую языческую. В области богословия он оставил ученые труды почти по всем отраслям богословского знания: занимался критикой библейского текста, писал комментарии на Писание, оставил ряд апологетических трудов, писал трактаты по догматическим вопросам, но особенную известность получил как церковный историк.

Можно отметить одну общую черту в различных проявлениях ученой деятельности этого древнехристианского полигистора, определявшуюся сколько потребностями эпохи, в которую он жил, столько и личными его особенностями: он имеет в виду так или иначе в своих ученых трудах апологетические задачи. Ему пришлось жить и действовать на границе между двумя периодами: между веком внешнего преобладания язычества и веком видимого торжества христианства, и вопрос об отношении между тем и другим по внутреннему содержанию того и другого был тогда живым и актуальным... [окончания нет].



Общий характер эпохи Вселенских соборов

Со времени Константина Великого христианство существует в Римской империи как религия, признанная государственной властью: сначала как покровительствуемая, по крайней мере de facto, потом как единственно господствующая и de jure; язычество, сравнительно еще весьма сильное в продолжение всего IV в., со временем совсем исчезает в пределах Империи, и государственная власть принимает теперь против него законодательные меры. Иудейство не только лишается права пропаганды, но последователи его подвергаются важным ограничениям и в гражданском отношении. Государство вступает в союз с христианской Церковью, находит нужным поддерживать ее и содействовать ей в достижении ею своих целей, предоставлять ей и ее представителям разные привилегии законодательным порядком. Христианская религия делается государственной.

Освободившись от необходимости вести борьбу за внешнее существование, встречая со стороны государства уже не преследование, а покровительство и поддержку, Церковь получила теперь возможность широкого и беспрепятственного развития разных сторон своей жизни. Это развитие началось еще в предыдущий период. Теперь оно достигает наивысшей степени для древней Церкви как христианства в формах античной греко-римской культуры. Богословская мысль представителей Церкви с особой энергией принимается за уяснение существенного содержания христианства как откровенной религии; наступает «золотой век» в истории древнехристианской науки патристической литературы. Внешняя организация Церкви достигает те-

перь завершения в соответствии с политическим разделением государства. В области культа прежняя простота и непосредственность сменяются богатством и разнообразием богослужебных форм, с более или менее определенной их регламентацией; в более широких, нежели прежде, размерах открывается возможность призвания искусства на служение Церкви.

Церковь этого периода, совпадая почти по своим пределам в пространственном отношении с пределами римского государства, является единой. Но в общем процессе развития ее жизни уже ясно обнаруживается и различие двух направлений: церковная жизнь латинского Запада складывается и идет далеко не во всем сходно с жизнью греческого Востока. И это различие довольно заметно было уже и в предыдущий период; теперь же оно выступает с еще большей ясностью. В течение первых двух столетий христианской эры Церковь Запада была еще греческой и по своему языку, и характеру. С начала III в. она явно принимает уже западный национальный характер; Тертуллианом, который сам писал сначала по-гречески, полагается начало особой литературы христианского Запада на латинском языке. Помимо национальных особенностей, и политические судьбы Запада также должны были содействовать установлению особого хода истории и особого характера Западной церкви: хотя Запад в политическом отношении считался вообще лишь интегрированной частицей единой Империи и после диоклетиановского разделения, но фактически имел обычно во главе особого правителя и лишь по временам объединялся с Востоком под властью одного государя (323–337, 359–364, 392–395 гг.). С перенесением же Константином Великим столицы на греческий Восток — в Византию, Империя на Востоке получает уже греческий характер (хотя самому Константину Евсевий вменяет еще как бы в особую заслугу, что он знал и греческий язык, а не один латинский). Различие между Востоком и Западом в церковном отношении проходит более или менее через все стороны церковной жизни и само по себе, пока не переходит известных пределов, не является чем-либо ненормальным и нежелательным. Но историческое развитие западного христианства уже за это время представляет ряд и таких фактов, которые имели значение основы и прямого прецедента печального события позднейшего време-

ни: окончательного — практического и формального — отделения Западной церкви от Восточной.

Если в истории Церкви первых трех веков особое внимание обращают на себя внешние отношения Церкви к иудейству и язычеству, и этими отношениями в значительной степени определяется и весь ход внутреннего ее развития, то в рассматриваемую теперь нами эпоху Вселенских соборов, наоборот, привлекает внимание к себе именно широкое развитие внутренней жизни Церкви при содействии государства. Из всех сторон этой жизни на первом плане должна быть поставлена усиленная догматическая деятельность Церкви в эту эпоху. История эпохи Вселенских соборов есть по преимуществу история богословской мысли, история уяснения и развития христианской догмы и споров из-за нее. После того как внешнее существование Церкви и безопасность со стороны врагов были утверждены и гарантированы союзом ее с государством, вполне естественно было, чтобы церковное сознание обратилось к уяснению внутреннего содержания христианской веры. Интерес к догме составляет жизненный нерв истории Церкви за это время, и лишь имея его в виду — можно дать правильное освещение событиям. Нормы веры, какие вырабатываются теперь в виде Символов и вероопределений, получают в общем обязательное значение для христианского сознания позднейших времен, являясь общим объединяющим основанием для разделенного ныне на исповедания христианства.

Объективную основу христианской религии составляет исторический факт воплощения Сына Божия, имеющий глубочайшее и универсальное метафизическое значение, иначе — факт богочеловечества Христа. Установление и уяснение этого факта для верующего сознания, выражение его в точных формулах и является главной задачей для богословствующей мысли в эпоху Вселенских соборов. Можно сказать, что история этой мысли в рассматриваемую эпоху есть в главном не что иное, как комментарий к одному слову — «Богочеловек».

Выполнение указанной задачи выпало на долю греческого Востока. На Востоке сосредоточиваются догматические, триадологические и собственно христианские споры и созываются соборы для их решения. И нельзя не видеть, что именно греческий гений и соответствовал

вполне взятой им на себя задаче. Развитие его в пределах естественных условий в античном мире завершилось. Неоплатонизм, появившийся уже в первые века христианства, представлял последнюю стадию в истории развития греческой философской мысли, и философия здесь сближалась с религией, переходя в мистику, и приходила к предположению сверхъестественного Откровения. Христианство и было таким Откровением, нисходящим навстречу естественным стремлениям христианского духа. При соприкосновении с ним греческий гений как бы снова оживился и расцвел. Приобретенная им долгим опытом дисциплина ума, накопленные веками богатства культурных средств теперь нашли наиболее высокое и достойное применение в отношении к абсолютному содержанию христианского Откровения. Природная склонность греческого духа к интеллектуальной деятельности сама по себе влекла его к теоретической, научной разработке данных христианской веры. Свойственная ему объективно-метафизическая точка зрения, заставляющая его обращать преимущественное внимание и в философской спекуляции на внешние факты и отношения, обусловливала интерес его к тому, что составляет объективную сторону в христианской религии, и вместе могла служить ручательством за успех разработки им именно этой стороны.

Но не одни лишь чисто научные, теоретические интересы были движущей силой при раскрытии догмы о Богочеловеке в Греческой церкви, возбуждая столь оживленные споры в ней в течение нескольких веков. Наука лишь служила здесь религии, и последним глубоким основанием самой научной деятельности богословствующей мысли были интересы религиозные.

Идея Богочеловечества может быть названа постулатом всего вообще религиозного воззрения греческого Востока, она стоит в теснейшей связи с восточным пониманием сущности христианской религии. В христианстве дается спасение человечеству, человечество избавляется в нем от настоящего ненормального состояния. Состояние это характеризуется как состояние удаления от Бога. Назначение человека — в уподоблении Богу и единении с Богом, в «обожествлении» (θεοποίησις). Но вместо достижения «обожествления» человек удалился от Бога. Следствием удаления по отношению к его духу бы-

ло, с интеллектуальной греческой точки зрения, главным образом — помрачение его ума, невéдение; по отношению к телу — тление (φθορά) и смерть. Из этого состояния человек может быть выведен только таким образом, что сам Бог нисходит к нему, воспринимает человеческую природу в теснейшее единение с Собой, избавляет ее в Своем лице от тления и смерти и возводит до того совершенства, к которому она предназначена обожествлением ее. То, что совершилось с человеческой природой лично во Христе, является не просто лишь примером или символом, но началом и действительным основанием подобного же процесса, который должен совершаться во всех обращающихся ко Христу и вступающих в общение с Ним при помощи установленных Им средств. Самое воплощение Логоса, явление Его на земле есть просвещение погруженного во тьму невéдения человечества. Воскресение Его есть залог будущего избавления людей от тления и смерти. Таким образом, сущность христианства, как религии спасения, сводится здесь непосредственно к факту Богочеловечества Основателя этой религии и Главы Церкви, Христа. Ответ на вопрос: cur Deus homo? — дается здесь не через указание лишь на необходимость искупительной смерти Богочеловека, для удовлетворения правде Божией, как в западном воззрении, а через указание на метафизическое значение в целом самого факта вочеловечения со всеми его последствиями. Смерть Христа и воскресение завершают лишь то, что началось с первого момента воплощения. Классическое выражение это восточное воззрение нашло у св. Афанасия Великого в сочинении «О воплощении Слова» (Περὶ ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου). Христос вочеловечился, чтобы мы познали невидимого Отца (54, 3). «Он приемлет тело, дабы последнее, восприяв сущее над всеми Слово, принесено было вместо всех (других людей) в жертву смерти, и пребыло нетленным силой воплотившегося Слова, и дабы в конце концов престало тление благодатью воскресения» (9, 1). Философскую постановку дает ему Григорий Нисский. Но это воззрение является общим для греческого Востока, и его можно уже встретить у Игнатия, Иринея и Мефодия. Из него и объясняется, почему мысль Восточной церкви сосредоточивает внимание в течение столетий на факте богочеловечества, пока не находит вполне точных формул для его выражения.

Составляя содержание истории развития догмы в эпоху Вселенских соборов, раскрытие понятия о Богочеловеке совершается в известной последовательности, соответственно отдельным моментам, из которых слагается это понятие. В него входят: 1) положение о Божестве Христа, 2) о человеческой природе Его, 3) о способе соединения божественной и человеческой природы в Его Лице. Прежде всего, во время арианских споров в IV в. точно формулируется и утверждается в общем сознании всех членов Церкви истина божественного достоинства Спасителя; наряду и в связи с этим во время тех же споров, во вторую половину IV в., утверждается и истина божественного достоинства и третьего Лица Св. Троицы, Св. Духа, одушевляющего тело Христово — Церковь. Затем, также во вторую половину IV в., устанавливается, в противоположность аполлинарианской ереси, действительность полной человеческой природы во Христе. Споры несторианский и монофизитский в V в. имели результатом определение способа единения двух природ Богочеловека; монофелитский спор в VII в. был продолжением монофизитского.

Поскольку спекуляция на греческом Востоке была по преимуществу достоянием т. н. александрийского направления в богословии, главными деятелями при раскрытии догмы были представители именно этого направления; в среде их собственно находило научное выражение и указанное выше религиозное воззрение восточного христианства. Дополнением и своего рода коррективом к результатам их работы явилась ученая деятельность другого направления богословской науки на Востоке — антиохийского.

Латинский Запад не обладал ни склонностью, ни средствами к принятию живого и непосредственного участия в спекулятивно-научной разработке тех вопросов, которые волновали Восток. Общее отличие Запада от Востока заключалось в практическом складе и направлении его жизни, в слабом развитии теоретических интересов. Самостоятельная богословская спекуляция на латинском Западе появилась сравнительно поздно, именно в качестве как бы рефлекса и наблюдения западного духа над соответственной деятельностью. Ее основателем в собственном смысле был блаж. Августин, хотя особенности западного воззрения ясно сказываются уже у Тертуллиана. Представители

Запада иначе, нежели восточные, смотрят на сущность и заслугу христианской религии и обращают внимание на совершенно иную в ней сторону. Настоящее ненормальное состояние человека, как следствие греха, характеризуется для них преимущественно как слабость воли к добру. Соответственно этому, подаваемое в христианстве спасение для них определяется, главным образом, как укрепление воли благодатью в силу заслуг Христа; открываемая в христианстве истина получит для западных значение не столько сообщения знания для ума, сколько указания закона (lex) для воли. Таким образом, здесь внимание сосредоточивается на том, что составляет так называемую субъективную сторону в деле спасения, на вопросах о сущности и условиях действий благодати в человечестве, о том, как совершается усвоение человеком спасения. В пелагианском споре (V в.) поднимается вопрос об отношении благодати к воле отдельного индивидуума и о степени поврежденности воли человека. Еще ранее, в спорах с новацианами (III в.) и донатистами (IV–V вв.), выясняется значение Церкви как необходимого органа действия Духа Св. на отдельных людей. При этом и во взгляде на личное отношение человека к Богу, и в установлении понятия о Церкви сказывается более или менее, в качестве культурного наследия древнего Рима, юридическая точка зрения.

Объективная сторона христианства, истина божественного достоинства Сына Божия как единого из трех Лиц Св. Троицы и факты Его вочеловечения, конечно, не могли быть совершенно игнорируемы и на Западе. Но в данном случае, в отношении к триадологии и христологии, Запад довольствовался унаследованными от прежнего времени и воспринятыми с Востока формулами. Выражаемая ими истина в западном сознании должна была получить, естественно, особый оттенок, но обстоятельно-научное раскрытие их вообще для западных не представляло интереса. Лишь блаж. Августин сделал известную попытку, в согласии с общей точкой зрения Запада, приблизить к пониманию истину троичности Лиц Божества, приступив к делу не столько в качестве богослова, сколько в качестве философа; и эта попытка имела решающее, окончательное значение для всего последующего западного богословия: и католического, и протестантского. Но не принимая прямого и деятельного участия в усиленной работе богословской мыс-

ли на Востоке, Запад должен был, однако, в силу ненарушимого еще единства древней кафолической Церкви отзываться и на поставленные на Востоке вопросы, и он выступил со своими формулами, которые вели начало по своей основе с Востока же. Это имело место, до известной степени, вероятно, уже в самом начале арианских споров (на Первом Вселенском соборе) и затем во время споров христологических (на Шестом Вселенском соборе). Фактически такого рода участие Запада в восточных делах имело весьма немаловажное значение в решении восточных вопросов. И если западные формулы не были результатом в собственном смысле научной деятельности богословской мысли, то во всяком случае они были выражением религиозного сознания западного христианства, и за ними было поэтому непререкаемое право на предъявление их и на внимание к ним Вселенских соборов. Первоначальный источник их при этом же был на Востоке; Запад предъявлял лишь их теперь опять Востоку в своеобразной модификации.

Хронологический порядок отдельных моментов в раскрытии догмы о Богочеловеке в эпоху Вселенских соборов представляет, как замечено, своего рода логическую последовательность. Но чисто логическим мышление не бывает и в действительности, и в отдельном индивидууме, но всегда осложняется более или менее резкими ингредиентами психологического характера. Тем более нужно сказать это о процессе, так сказать, коллективного мышления. Известная последовательность, в смысле главнейших моментов развития, обычно имеет под собой чрезвычайно сложную фактическую почву разнообразнейших событий и отношений. История христианской догмы, при высокой важности ее предмета, есть, может быть, как замечает авторитетнейший — хотя и с резко отрицательным направлением — представитель этой дисциплины на Западе А. Гарнак, одна из самых сложных историй по количеству и свойству определяющих ее факторов.

Уже при рассмотрении ее с теоретической научной стороны встречается трудный, иногда до неразрешимости, вопрос о действительном историческом отношении тех данных сверхъестественного Откровения и тех средств античной культуры — данных греческой философии, из которых слагаются в том или другом случае догматические концепции и формулы. Помимо вопроса об отношении бого-

словия к философии, необходимо обращать внимание на различные направления в самом богословии. Раскрытие догмы о Богочеловеке совершается в восточном богословии александрийского направления. Но оно находит частью корректив, частью дополнение в научной работе представителей Антиохийской школы, а также и в предъявляемых Западом формулах.

Но догматическая деятельность Восточной церкви, как имевшая не одно лишь теоретическое научное значение и стоявшая в теснейшей связи с самой религиозной жизнью греческого христианского Востока, встречала осложнения и со стороны таких факторов, которые прямого отношения к догме не имели. То покровительство и содействие, оказываемые государством Церкви, для догматической деятельности последней имели то важное в благоприятном смысле значение, что фактом созвания Вселенских соборов открыли возможность выражения и торжественного засвидетельствования религиозного сознания всей Церкви по тому или иному вопросу; выражению этого сознания в виде соборных определений государство давало свою санкцию, а установленные на соборах нормы веры делались обязательными в качестве законов гражданской власти.

Покровительственное отношение государства к Церкви имело в этом случае, как и в других, и обратную сторону. Если государство много давало Церкви, зато оно и требовало иногда больше, чем сколько признавалось это возможным с церковной точки зрения. Государство имело свои задачи и, покровительствуя Церкви, естественно, склонно было смотреть на нее как на государственное учреждение (как смотрело ранее на религию языческое государство), собственные его интересы для него должны были стоять на первом плане, и им при случае должны были подчиняться интересы Церкви. Но и в тех случаях, когда светское правительство, даже не преследуя своих целей, хотело не более лишь как содействовать Церкви, интересы ее не всегда получали правильное толкование. От государей нельзя было требовать, чтобы они были хорошими богословами; возможным и вполне понятным явлением было то, что они подчинялись влиянию не представителей истинных интересов Церкви, а противников. И тогда оставалось лишь желать, чтобы вмешательство светских правителей

в дела Церкви сведено было к минимуму. Не всегда желательное вмешательство государей в догматические споры составляет политическую причину осложнений истории догмы.

Союз Церкви с государством служил источником осложнений этой истории и с другой еще стороны, косвенным, так сказать, образом. Следствием этого союза было развитие внешней организации Церкви на основе политического разделения Империи. Возвышение одних кафедр перед другими, которым сопровождалось это развитие, имело в своем основании политическое значение городов, где они были; ясный пример представляет судьба Константинопольской кафедры. Но такое возвышение давало повод к соперничеству и взаимным счетам представителей этих кафедр. Церковная политика иерархов в самой Церкви вносила новые осложнения в борьбу из-за догмы.

Поскольку историческое развитие христианской догмы может служить предметом особого самостоятельного исследования и изложения, возникает особая отрасль исторического богословия, история догмы (Dogmengeschichte), имеющая на протестантском Западе весьма уже обширную литературу. Сосредоточивая основное внимание на самом христианском учении в процессе его раскрытия и формулировки, история догмы, естественно, лишь мимоходом может касаться осложнявших это развитие явлений, поскольку они не имели прямого отношения к догме. История Церкви, имея задачей всестороннее изображение жизни Церкви, должна представить и догматическую деятельность ее по возможности во всей сложности и разнообразии конкретного ее проявления.

История арианских споров

История догматической деятельности Церкви в эпоху Вселенских соборов открывается провозглашением голосом всей Церкви на Первом Вселенском соборе божественного достоинства Христа. Внешней победе христианской религии, признанию ее государством соответствовало торжественное заявление, сделанное Церковью перед лицом светской власти и получившее санкцию со стороны последней

о единственном и несравненном внутреннем достоинстве этой религии. Христос есть не только Основатель, но и Глава Церкви. Вопрос о Его достоинстве был вопросом вместе и о значении христианской религии и Церкви. Смысл догматической борьбы, возникшей после собора 325 г. и наполняющей IV в., состоит в устранении недоразумений, какие вызвала на Востоке Никейская формула и в окончательном проведении ее в сознание всех членов Церкви.

Данное Первым Вселенским собором решение вопроса о Божестве Христа было собственно лишь завершительным моментом истории этого вопроса в предыдущее время. С этим вопросом всегда неизбежно встречался каждый обращавшийся ко Христу, и так или иначе он должен был решить его в своем сознании. Тема будущих рассуждений о Лице Христа была как бы намечена в вопросе Самого Христа иудеям: если Христос есть сын Давидов, то каким образом Он в то же время является и Господом Давида (*Мф.* 22, 42–46). Простое верующее сознание в первые времена христианства не затруднялось при решении этого вопроса; исходя из фактов и ясных данных Откровения, оно отвергало и евионитство иудействующих, и докетизм гностиков и признавало во Христе явившегося во плоти Бога. Но когда к непосредственной вере присоединялись запросы знания и потребовалось усилить содержание веры для ума, неминуемо обнаружились трудности. Затруднения представила прежде всего не проблема соединения Божества и человечества во Христе, хотя и эта проблема потом должна была выступить, а вопрос о Божестве Христа. Указанные выше слова Христа, давая тему для христологии, прямо вводят в то же время мысль и в область триадологии. Говорится о Господе, Который есть сын Давида, и этот Господь, однако, отличается здесь от Господа: «рече Господь Господеви». И в Евангелии от Иоанна Слово, Которое было Богом (1, 1) и Которое сделалось плотью (1, 14), отличается в то же время от Бога: «и Слово бе к Богу» — было у Бога (πρὸς τὸν Θεόν). Таким образом, Христос, сын Давидов, Слово, — принявшее плоть, с одной стороны, называется Господом и Богом, с другой — одновременно с этим отличается от Господа и Бога.

Некоторые слишком прямолинейные умы в конце II и III вв. взглянули на эту трудность как на дилемму. Для того чтобы удержать ис-

тину единства Божества, или, как тогда говорили, «единоначалия (μοναρχία)», которую тогда приходилось особенно отстаивать против языческого политеизма, и не признать двух богов, эти так называемые монархиане находили нужным или отвергнуть истинное Божество сына Давидова, признать Его простым человеком, отличающимся от Господа, или, признавая Его истинным Богом, не отличать Его от Сына Божия и Бога от Бога Отца. Так получилось, с одной стороны, монархианство динамическое, видевшее во Христе усыновленного лишь Богом человека, в котором обитала сила Божия (δύναμις), как может она обитать и в других людях; с другой — монархианство модалистическое, по которому во Христе воплотилось и спострадало плоти единое и не заключающее в себе никаких различий Божество, получающее лишь различные наименования по различию способов Своего проявления; называемый Отцом как Творец и Законодатель, единый Бог (по Савеллию) называется Сыном как Искупитель, в воплощении, и после этого действует как Дух Св. Те и другие монархиане разными путями шли к одной цели. Ясные свидетельства Писания, противоречившие их пониманию, им приходилось, конечно, или игнорировать, или перетолковывать. Монархианство модалистическое более могло удовлетворить потребностям религиозной веры и чувства, и потому борьба с ним представлялась на первых порах более трудной, нежели борьба с динамизмом.

Обе формы монархианства получили начало, по-видимому, в Малой Азии, но главным местом распространения их был Рим. Представителями *динамизма* в Малой Азии были, вероятно, «алоги», противники учения о Логосе, во II в., но о них сохранились слишком неопределенные сведения. В Рим динамизм принес около 185 г. Феодот Кожевник (ὁ σκυτεύς) из Византии; учеником его был Феодот Банкир (ὁ τραπεζίτης) в начале III в. Около 230–240 гг. там же действовал Артемон († ок. 270 г.). На Востоке с динамистическим учением в несколько видоизмененном виде выступил уже во второй половине III в. Павел Самосатский, стоявший под влиянием Артемона. Первым представителем *модализма* называется Ноэт из Смирны. В Риме распространял его учение его ученик Эпигон (ок. 200 г.); последователями его уже были Клеомен и Савеллий, сменивший Клеомена в качестве

главы римских модалистов-монархиан ок. 215 г. Но еще раньше Эпигона явился в Рим с тем же учением также из Малой Азии Праксей (ок. 190 г.), удалившийся потом в Карфаген. Сами папы склонялись в Риме к модалистическому образу мысли. Виктор (189–198) отлучил Феодота Старшего от Церкви, но сочувствовал Праксею. Эпигон и Клеомен нашли благосклонный прием у Зефирина (199–217) и Каллиста (217–222), хотя последний в конце концов и был вынужден подвергнуть отлучению Савеллия, вместе, впрочем, с противниками монархианства.

С монархианской ересью пришлось, таким образом, встретиться и вести на первых порах борьбу Западной церкви. Полемика римского пресвитера Ипполита, ученика Иринея, восставшего не только против монархиан (Ноэта, Эпигона и Клеомена), но и против пап и бывшего даже антипапой († после 235 г.), популярностью на Западе не пользовалась. Нормативное, можно сказать, значение зато для западного церковного сознания получили в последующее время богословские формулы Тертуллиана, написавшего против Праксея особое сочинение (Adversus Praxeam). Материальную сторону, содержание своего богословствования Тертуллиан заимствовал, по своем обращении в христианство (ок. 195 г.), частью у греческих апологетов, частью у представителей так называемого малоазийского направления (Мелитона и Иринея). Предшествовавшие обращению в христианство занятия юриспруденцией и знакомство со стоической философией определили характер усвоения им этого содержания и выражения в соответствующих формулах. Богословом-систематиком и даже вообще ученым он не был и был лишь, так сказать, церковным публицистом. Но, усвоив и переработав заимствованное с Востока, согласно со своей индивидуальностью, он, не вдаваясь в научные изыскания, дал замечательно ясное для своего времени выражение основных истин христианства на латинском языке, создал богословскую терминологию для Запада и даже вообще латинский церковный язык и определил богословские взгляды Запада на будущее время. Это нужно сказать прежде всего об учении его о Св. Троице.

Исходя из данных малоазийского богословия, он с совершенно ясным сознанием одинаково решительно утверждает и единство Божест-

ва, монархию, и троичность Лиц, которая не должна нарушить монархию. Бог есть Троица, но в Троице существует единство (unitas in trinitate, ср.: trinitas connexa in unitate simplici), именно единство нераздельной субстанции в трех формах и единство одинаковой власти (potestas) трех Лиц. Возможность такого представления облегчалась для Тертуллиана, с одной стороны, стоическим понятием о единстве и неразделимости первовещества при его проявлении в отдельных силах, с другой — юридическим пониманием термина «substantia» в понятии «имущество» (ср. и греч. οὐσία): возможно совместное обладание одним имуществом для нескольких лиц. Термин «trinitas» Тертуллиан первый вводит в латинский язык (греч. τριάς у св. Феофила Антиохийского). Единство обозначается словом «субстанция» (substantia, deitas, virtus, potestas, status, но не natura), различие — словом «persona», отчасти и «substantia» (nomen, species, forma, gradus, res, res substantiva).

Конечно, трудно было бы ожидать, чтобы учение Тертуллиана было во всем совершенно безупречно. Кроме малоазийского богословия, он зависит еще от восточных апологетов. От них он усвояет учение о Логосе и, несмотря на свой протест против философии, усвояет и со свойственной ему отчетливостью, даже резкостью, выражает и проводит далее те именно неудовлетворительные стороны в их учении, которые определились у них их философскими воззрениями. Это, во-первых, мысль о различии в Боге Слова внутреннего и Слова проявленного, высказанного (λόγος ἐνδιάθετος и λόγος προφορικός), причем лишь последнему усвояется личное бытие и наименование Сына. По Тертуллиану: fuit autem tempus, cum [...] et Filius non fuit (Adv. Herm., 3); tunc igitur etiam ipse sermo (λόγος) speciem et ornatum suum sumit, [...] cum dicit Deus: fiat lux. Haec est nativitas perfecta sermonis, dum ex Deo procedit (λόγος προφορικός, Filius): conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine Sophiae (λόγος ἐνδιάθετος) (Adv. Prax., 7). Во-вторых, субординационизм, т. е. признание Сына низшим в сравнении с Отцом в силу происхождения Его от Отца. В наглядном воззрении Тертуллиана субординационизм получает даже явно количественный характер: Pater enim tota substantia est: Filius vero derivatio totius et portio (9). Pater invisibilis pro plenitudine majestatis, visibilis Filius pro

modulo derivationis (ср.: 14). Вполне последовательным в этом случае Тертуллиан, впрочем, не был, и вообще, указанные недостатки его воззрения почти не влияют на светлую сторону его богословия.

Тертуллиан — типический представитель и в известном смысле «отец» западного христианства с его специфическими особенностями, между прочим, с практическим направлением его жизни, сам не был ученым и не оставил науки для Запада. После него у западных не доставало ни знаний, ни метода, ни склонности, чтобы научно разработать далее высказанное им. Они повторяют лишь в своем богословии его мысли. Новациан в сочинении «De Trinitate» лишь систематизирует учение Тертуллиана, желая дать в нем толкование «правила веры» (regula fidei) Западной церкви. В формулах Тертуллиана выражают свои догматические взгляды и римские папы, например папа Дионисий (259–269) в своих разъяснениях против крайнего субординационизма Дионисия Александрийского (у *Афанасия Великого*. De decret. Nic. syn. 26: καὶ ἡ θεία Τριὰς καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας — отвергается и савеллианство, и тритеизм — μεμερισμέναι ὑποστάσεις καὶ θεότητες τρεῖς). В таком положении находилось учение о Св. Троице ко времени Никейского собора на Западе. Без глубоких спекулятивных соображений и без особых научных изысканий утверждается одинаково и единство, и троичность Божества. С этим воззрением Запад выступал и в период арианских споров. Насколько трудно было в это время западному богословию войти в круг восточных идей и ориентироваться в них, это можно было потом видеть на примерах Илария и Люцифера.

* * *

Иную в сравнении с Западом картину представляет умственная жизнь греческого Востока в до-никейский период. Уже в течение II в., до появления монархианства и до выступления на Западе Тертуллиана, создается здесь обширная богословская литература в удовлетворение потребностям времени, апологетическая — против язычества, и полемическая — против гностицизма (а также против монтанизма).

В Александрийской школе, далее, в III в. возникает христианская богословская наука в собственном смысле и сразу же расцветает самым блестящим образом в лице Оригена. В конце III в., в дополнение к александрийскому направлению, получает начало еще новое направление в богословии — антиохийское.

Апологеты, выступая против язычества, языческой философии противопоставляли христианское Откровение как единственно истинную философию, хотели быть христианскими философами. Задачу создания цельной религиозно-философской системы они на себя не брали, и фактически дело у них сводилось лишь к выражению известных христианских истин в понятиях и терминах современной им философии. Было уже замечено, что объединение с христианским учением о Логосе философских концепций сопровождается у них, с одной стороны, введением в богословие не выдерживающего критики с догматической точки зрения различия двух периодов бытия Логоса: до сотворения и после сотворения, причем рождение Его ставилось в зависимость от проявления в творении мира (λόγος ἐνδιάθετος и λόγος προφορικός) (стоические термины, впервые у св. Феофила); с другой — введением представления о Сыне, как имеющем низшее достоинство в сравнении с Отцом, хотя истинный смысл этого субординационизма у апологетов не совсем ясен. Во всяком случае, богословствование апологетов нельзя отождествлять с верой Церкви. И по отношению к их собственным воззрениям до́лжно иметь в виду, что в их апологетических трудах, обращенных ко вне и преследовавших особые специальные задачи, эти воззрения не могли найти полного выражения.

Другая задача была у полемистов-антигностиков, и труды их имеют поэтому другой характер и значение. Опыты религиозной философии, которую апологеты усматривают непосредственно в Откровении, даны были, под влиянием христианства, и в гностических системах, но с таким перевесом чисто языческих элементов, что с истинным христианством эти истины не имели никогда почти ничего общего, кроме терминов. Представителям Церкви против соблазна этого языческого знания как языческой философии в христианских формах приходилось излагать подлинное учение Церкви, как оно передано от апостолов. Понятно отсюда высокое значение в из-

вестном отношении этого рода письменности. Наиболее живым центром церковной жизни во II в. были мизийские общества; мизийское богословие и взяло на себя указанную задачу. Из произведений этого рода до нас, однако, сохранилось лишь сочинение писателя, жившего собственно на Западе: Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως [«Обличение и опровержение лжеименного знания»] — св. Иринея Лионского, притом лишь в латинском переводе. От многочисленных произведений Мелитона Сардийского, принадлежавшего к тому же малоазиатскому направлению, но бывшего вместе и апологетом, и философом, остались только одни отрывки.

Полемизируя с гностиками, учившими о раскрытии внутренней жизни Божества во множестве неодинаково совершенных существ, эонов, св. Ириней обращает внимание преимущественно на единство Отца, Сына и Св. Духа. Их различие как трех самостоятельных и неделимых у него не выдвигается. Теория апологетов о двух состояниях Логоса решительно устраняется, как основывающаяся на противоположных, видимо-чувственных, неприложимых к Богу представлениях о человеческом слове, и утверждается вечность Сына (2, 30, 9: semper coëxistens Filius Patri. Verbum id est Filius, semper cum Patre erat). Субординационизм также не находит у него, по-видимому, почти совсем места. Правда, высказывают, с другой стороны, опасение за действительность у св. Иринея вообще ипостасного бытия Слова (и Св. Духа). Но отсутствие ясных мест еще не дает права к отрицательному выводу и до некоторой степени восполняется общим смыслом его воззрений. Единосущие, например, эонов, с его точки зрения, не исключает еще различия их по происхождению и степени (unius substantiae esse = ὁμοούσιος и distare generatione et magnitudine).

* * *

Литературная деятельность апологетов и полемистов II в. не имела еще характера ученой деятельности, хотя они и пользовались в ней средствами современной им образованности. В III в. получает начало в Греческой церкви и чисто ученая разработка данных хрис-

тианской религии, возникает научное богословие. Научной постановки требовали и продолжившаяся и теперь борьба с язычеством на литературном поприще, и борьба с гнозисом. Но теперь появилось еще монархианство со своими особыми воззрениями, возникшее уже на христианской почве и потому особенно возбуждающим образом действовавшее на богословскую мысль. Наука должна была явиться, рано или поздно, как следствие теоретического стремления к знанию. Теперь, под влиянием указанных причин, потребность в научной разработке и уяснении содержания христианства, в установлении внутренней связи между отдельными положениями церковного учения как единого целого и их обоснованию должна была выступить с особой силой. Только представив христианское учение как научно объясненное и обоснованное целое, как систему, можно было с успехом противопоставить его и языческой философии, и лжеименному гнозису; через теоретическое положительное раскрытие его сами собой достигались и практические отрицательные цели апологетики и полемики.

Вполне естественно, что христианская наука появляется впервые именно в Александрии, центре тогдашнего философского и научного образования. Построение Климентом Александрийским его известной трилогии: 1. Увещание к грекам об оставлении языческого культа; 2. Педагог — руководство к христианской жизни, и 3. Строматы — введение к пониманию христианского учения, — отражает на себе еще практически церковные, воспитательные интересы и представляет лишь переход к чисто теоретической точке зрения. Но уже в лице Оригена († 254) богословие как наука, в теоретической ее постановке, находит с формальной стороны то самое выражение своей задачи и принципов, с какими оно существует доныне. Ориген ставил своей задачей, в качестве богослова, разработку данных христианского Откровения с помощью тех средств, какие могла дать ему современная культура вообще, и возведение из этих данных деятельностью разума стройной системы (seriem quamdam et corpus ex horum omnium ratione perficere). Источником Откровения и предметом научной разработки является Писание, но богослов не должен в своей деятельности игнорировать и те нормы, которыми руководится живое сознание Церкви; правило веры — regula fidei — обязательно и для ума,

иначе говоря, он должен иметь в виду и предание Церкви. Средствами культуры, которыми он может пользоваться, являются, с одной стороны, результаты работы философствующего ума, с другой — данные и мотивы положительной науки. С одной стороны, таким образом, Ориген хочет стоять всецело на почве Писания и Предания, является традиционалистом, с другой — допускает свободу спекуляции и ученых изысканий на этой почве, является философом, ученым и критиком.

При таком понимании задачи научного богословия Ориген как бы объединяет разные стороны деятельности и разные стремления, выразителями которых выступили различные направления богословской мысли на Востоке. Как представитель Александрийской школы, он преимущественное внимание обращает на спекулятивную разработку христианского учения. Но настаивая на необходимости держаться преданного учения, он совпадает в этом требовании с принципом Малоазийской школы. В то же время он свою ученую деятельность посвящает не одной лишь спекуляции, но и трудам положительного характера, а именно — критике текста Писания. В этом он предупреждает тенденции Антиохийской школы. При такой разносторонности понятно то величайшее значение, какое Ориген имел для последующего времени. Все последующие направления греческого богословия могли находить в нем свой исходный пункт, хотя бы представители их и стояли в неприязненных отношениях к нему.

Свою систему Ориген изложил в сочинении «О началах» (De principiis), сохранившемся в неточном латинском переводе, или точнее, переделке Руфина. Вполне естественно, что этот его опыт, равно и вообще его богословские воззрения, как выразились они и в других его произведениях, не представляли окончательного совершенства. От человека, пролагавшего лишь начало научному богословию, сколь бы он ни был гениален, нельзя было бы и требовать этого. И потомство оказалось, может быть, мало благодарным к этому гению, осудив не только его уклонение от выясненной научно лишь после истины, но и его самого лично.

Оказалось несовершенным в системе Оригена и предложенное им решение поднятого монархианами и стоявшего на очереди вопроса,

который касался самой сущности христианства: как нужно смотреть на Христа, как Сына Божия, в Его отношении к Богу Отцу, чтобы избежать двоебожия. Нужно ли отвергать для этого или Его божественное достоинство, или Его отличие как Сына от Отца. Ориген устраняет обе формы монархианства, из которых динамизм отвечал утвердительно в первом смысле, модализм — во втором. Он утверждает и божественное достоинство Сына Божия, и действительное ипостасное отличие Его от Бога Отца. Но с мыслью об отличии от Отца он соединяет субординационистическое представление о Сыне, какое высказывалось более или менее ясно и ранее, у апологетов и Тертуллиана. Субординационизм теперь вводится им в более широкое обращение и притом с наклонностью к худшей форме его — не ипостасного лишь, а и существенного субординационизма. Это обстоятельство, при том влиянии, какое должен был приобрести Ориген со своими воззрениями, имело роковое в известном отношении значение для последующего времени, а именно — для эпохи арианских споров.

Нужно различать в учении Оригена об отношении Сына Божия к Отцу две стороны. С одной стороны, он ставит Сына в такие близкие отношения к Отцу, что прямым логическим выводом из этой стороны представляется вывод о единосущии Его с Отцом. В духе неоплатонической философии своего времени Ориген проводит понятие о Боге как не только безусловно простом Существе, но и как превышающем всякие определения и в то же время всесовершенном. Простой и непостижимый Сам в Себе Бог открывается в происходящей от Него, существующей действительно и различающейся от Него многообразной (πολυποίκιλος) Премудрости или Слове. Премудрость или Слово Бога необходимо предполагается всесовершенством Божества и составляет как бы ипостасную проекцию потенциально существующих в Боге в скрытом состоянии Его собственных свойств. С богословской точки зрения наименование Бога Отцом предполагает существование Сына, соответствующего божественному достоинству Отца. Происхождение же от Бога ипостасной Премудрости, т. е. рождение Сына, должно мыслиться как акт, превышающий условия времени; не должно допускать также каких-либо пространственных представлений о Нем. Требование мыслить рождение Сына вне-

временным само по себе устраняло известное уже учение о λόγος ἐνδιάθετος и λόγος προφορικός. Сын рожден предвечно и не получает ипостасного бытия лишь при сотворении мира. Но это требование вносило лишь особый элемент в понятие рождения: вне времени рождение есть акт не только предвечный, но и всегда настоящий. Сын не только рожден прежде всех веков, но и всегда рождается от Отца, подобно тому как свет (источник света) всегда распространяет сияние (De inc. Verbi I, 10: est ita namque aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur ex luce). Нельзя, таким образом, сказать, что был момент, когда Сына не было (II, 19: quomodo ergo potest dici, quia fuit aliquando, quando non erat vel fuerat Filius). Но другое требование — удаляться от всяких пространственных представлений о рождении — ведет Оригена к полемике против принятого на Первом Вселенском соборе выражения о рождении Сына из Сущности Отца: ἐκ τῆς οὐσίας. Полемика направляется, однако, лишь против грубо-материалистического эманационного способа представления, который может быть соединен, по мнению Оригена, с этим выражением, а не против той идеи, которую хотели утвердить им никейские отцы. Он признает, что Сын произошел не из не-сущего — ἐξ οὐκ ὄντων. Говорить же о единосущии Сына с Отцом, с точки зрения философских взглядов Оригена, может быть, было неудобно, так как Отца он склонен считать превышающим самое понятие существа и лишь Сын есть «существо существ» (C. Cels. 6, 64).

Но из понятия о Слове или Сыне как проявлении божественных свойств или божественной природы самого Отца Ориген, однако, не делает вывода даже о равенстве Сына с Отцом, не говоря уже о единосущии в точном догматическом смысле этого последнего выражения. Он ясно устанавливает бытие трех божественных Ипостасей (Comm. in Ioann. 2, 10: τρεῖς ὑποστάσεις), но термин «ὑποστάσεις» у него не отличается от «οὐσία», и последнее слово вместе с первым единственно употребляется лишь для выражения действительного, не номинального (κατ' ἐπίνοιαν) различия Отца, Сына и Св. Духа; для обозначения единства их Ориген не имеет особого термина. Но мысль о различии ипостасей (οὐσίαι) невольно влечет его к выводу и о неравенстве их. Рождаемость Сына делает Его во всех отношениях меньшим

Отца, хотя Он есть всецелое отражение славы Отца. «Превосходя все происшедшее существом, достоинством, силой, божественностью (ибо Он — одушевленное Слово и Премудрость), Он ни в чем несравним с Отцом (ὑπερέχων οὐσίᾳ [...] οὐ συγκρίνεται κατ' οὐδὲν τῷ Πατρί) (Ibid. 13, 25). Тонкий ипостасный субординационизм переходит у Оригена в субординационизм существенный. Лишь нерожденный Бог Отец есть Самобог (Αὐτόθεος), истинный Бог (ἀληθινὸς Θεός), Бог в собственном смысле (ὁ Θεός); Сын есть «второй Бог» (ὁ δεύτερος Θεός), Бог лишь в нарицательном, так сказать, смысле (Θεός без члена ὁ — подражание Филону). Отец есть «самоблаг» (αὐτοαγαθός), «благ неразлично» — ἀπαραλλάκτως — от Своей природы; Сын только образ благости Его (εἰκὼν ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ) (Fragm. De princ.). Отец знает Себя яснее, нежели познает Его Сын. Делается, наконец, вывод, что Сыну не дóлжно молиться в собственном смысле (προσευχή). Ответ монархианам обоих направлений Ориген и хочет дать своим различием между Отцом, как Αὐτόθεος, ὁ Θεός, и Сыном, как просто Θεός, т. е. своей теорией субординационизма (Comm. in Ioann. 2, 2). Он решает задачу очевидно иначе, нежели Тертуллиан, и хотя стоит на почве науки и спекуляции, решает в общем менее удовлетворительно, нежели последний.

Из двух сторон в воззрениях Оригена субординационизм занимает господствующее положение в его сознании и задает общий тон его системе. Логических оснований для него он не указывает. Различие рожденного и нерожденного не уполномочивало ставить последнее ниже первого во всех отношениях. Объяснение его присутствия в системе Оригена может быть поэтому лишь психологическое. Раз став на ту точку зрения, что Сын меньше Отца, как происходящий от Него, и постоянно исходя из этой точки зрения, а не из положения о равенстве Его с Богом Отцом, Ориген стал, так сказать, на наклонную плоскость и от ипостасного субординационизма легко мог перейти к признанию неравенства Сына с Отцом и по существу (В. В. Болотов). С философской точки зрения двойственность и непоследовательность Оригена в учении о Логосе может быть объяснена и космологическим значением этого учения. Логос, ипостасная Мудрость, как проявление непостижимого в Самом Себе Бога стоит как бы посередине

между безусловно простым и единым Божеством и между конечным, ограниченным миром с множественностью его явлений, и соответствует, таким образом, более или менее «Уму, второму Богу» (Νοῦς, δεύτερος Θεός) неоплатоников. Бог есть единое, мир — многое. Логос есть вместе и единое и многое; Он есть совокупность, комплекс обожествленных идей, и эта множественность идей, соответствующая множественности явлений мира, соединяется в Нем в идеальном единстве (Comm. in Ioann. 1, 20: ὁ Θεὸς μὲν οὖν πάντῃ ἔν ἐστι καὶ ἁπλοῦν. ὁ δὲ Σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλὰ [...] πολλὰ γίνεται). Он есть Посредник между тварями и Богом, между нерожденной природой и природой всего сотворенного (De princ. 2, 6, 1: omnium creaturarum et Dei medium, i. e. mediator; C. Cels. 3, 34: μεταξὺ ὄντος τῆς τοῦ ἀγεννήτου καὶ τῆς τῶν γενητῶν πάντων φύσεως). Как происшедший непосредственно от Бога, Он отличается вместе с Ним и Св. Духом (Trinitas) от всего сотворенного. Но признак происхождения, с другой стороны, заставляет Оригена ставить Его в ряд с прочими происшедшими существами, противопоставляя им Единого нерожденного Бога.

Ориген, ученая деятельность которого протекала сначала в Александрии, потом в Кесарии, должен был иметь немалое количество учеников, и «оригенизм» вообще является одним из важнейших факторов дальнейшего развития восточного богословия. Нужно, впрочем, заметить, что время, непосредственно следовавшее за жизнью и деятельностью Оригена, вторая половина III в., далеко не соответствует по своей научной и литературной производительности тому блестящему началу, какое нашла христианская наука в лице самого Оригена. Причиной этой задержки во внутреннем развитии могли быть те жестокие гонения, какие постигли Церковь в царствование Декия и Валериана (250–260).

Для последователей греческого богословия по вопросу о Сыне Божием и Его отношении к Отцу представлялась возможность идти в двух направлениях: или раскрывать ту сторону его учения, логическим выводом из которой должно быть учение о единосущии и равенстве Сына с Отцом (*Loofs*, «оригенистическая правая» партия), или, напротив, проводить еще далее его субординационизм («оригенистическая левая»). Пример первого представляет, по-видимому, извест-

ный ученик и панегирист Оригена Григорий Неокесарийский. Хотя он и называет Сына, по словам Василия Великого, ποίημα, но в то же время так выражается о Св. Троице, что на него ссылались даже савеллиане. В изложении веры, известном с его именем, читается: οὔτε οὖν κτιστὸν καὶ δοῦλον ἐν τῇ Τριάδι, οὔτε ἔσχατον. Пример второго можно видеть в Дионисии Александрийском. Увлеченный полемикой с савеллианством, он допустил выражения, частью находящие прямое опровержение даже у Оригена: Сын Божий есть творение, происшедший (ποιήμα καὶ γενητόν). Он не есть собственный Сын Отца по природе и столь же различен от Него по существу (μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν τοῦ Πατρός), как виноградная лоза от виноградаря, как судно от корабельного плотника. Как творение, Он не был прежде, чем произошел (ὡς ποίημα ὤν, οὐκ ἦν πρὶν γένηται).

Первая сторона выдвинулась на передний план, по-видимому, под влиянием традиций малоазийского богословия. Это имело место, может быть, и по отношению к Григорию Неокесарийскому, одному из самых пламенных почитателей Оригена. Но поправки к оригенистическому богословию под указанным влиянием, в духе преданного церковного учения, могли выражаться и в виде прямого протеста против оригенизма. В таком случае возникала борьба хотевших быть верными во всем Оригену последователей с его критиками. Главным представителем такого протеста был в конце III в. и начале IV в. Мефодий Олимпийский († 311 г.). Апологию Оригена писали: Памфил († 309 г.) и Евсевий Кесарийский. Но протест против крайностей оригеновских воззрений с точки зрения библейско-церковного реализма нашел место даже в Александрии, со стороны еп. Петра (300–311).

Верные почитатели памяти Оригена, поскольку именно они хотели быть вполне верными последователями его учения в вопросе об отношении Сына Божия к Отцу, не являлись еще, однако, представителями ереси с церковной точки зрения, даже когда они усиливали известную сторону его воззрений. И Дионисий Александрийский, допустивший выражения, с которыми не согласился бы и сам Ориген, как только выступил против него Дионисий Римский с требованием исповедовать единосущие с Отцом (ὁμοούσιον εἶναι) и вечность Сына, немедленно согласился принять учение о единосущии по самой

форме, разъясняя, что он вовсе не думал расходиться с ним по духу. Учение Оригена, являвшееся продолжением и раскрытием учения апологетов, было непоследовательным. Но оно само же и заключало в своей светлой стороне основания для своего исправления. Поэтому, пока субординационизм держался в пределах Александрийской школы, при всей своей неправильности он не приводил еще сам по себе александрийцев к прямой ереси.

* * *

Другие результаты получились, когда субординационистические мысли Оригена сделались достоянием представителей возникшей тогда Антиохийской школы и, отрешенные от той обстановки, в какой они проводились у александрийцев, подвергались здесь особой обработке.

С возникновением во второй половине III в. Антиохийской школы выступило на сцену новое направление в богословии и вместе особое понимание богословия как науки. Правда, и Ориген не оставляет без внимания точного исследования положительной стороны христианского Откровения и положил, например, начало работам по установлению текста Писания. Но для него, и вообще для представителей Александрийской школы, преимущественный интерес сосредоточивался на идеальной или спекулятивной стороне религии, его привлекала разработка содержания Откровения с помощью средств и данных философской спекуляции. В Антиохийской школе, наоборот, внимание сосредоточивается именно на изучении исторической основы, фактических данных христианства; философствование же почти совсем не находит себе места. В основе возникновения этих двух школ лежит общий факт существования двух противоположных направлений в интеллектуальной деятельности человечества, проходящий через всю историю человеческой мысли: и философской, и богословской; идеализма и реализма, стремления возвышаться в область идей и наклонности сосредоточивать внимание на конкретных фактах. В древней греческой философии одно направление оказалось в платонизме, другое — в аристотелизме. Александрийское богословие

и вступило в спор с философией Платона. О прямом влиянии на Антиохийскую школу аристотелизма при самом ее происхождении нет сведений; но потом ее представители пользовались его услугами.

Различие между обеими школами особенно ясно выражается в их отношениях к Св. Писанию, в аллегорическом способе толкования его в Александрийской школе и историко-грамматическом — в Антиохийской. Александрийский богослов, интересуясь идеальным содержанием христианства, его метафизической стороной, когда приступал к Св. Писанию, искал и там всюду этого содержания; буква Писания и историческая действительность, о которой в нем говорится, была для него лишь выражением и символом высшей истины. От идей он переходил к фактам, и последние представлялись ему в свете общих воззрений его на христианство. Богослов антиохийского направления, напротив, находил нужным прежде всего точно установить прямой, ближайший смысл текста Писания и действительную, историческую обстановку событий библейской истории, не отвергая, что за буквой и фактами скрывается высшее содержание. Он хочет идти обратным путем: от точного изучения внешней, фактической стороны к постижению скрывающегося за ней идеального содержания. При толковании, например, пророческих мест Ветхого Завета александриец считал себя вправе прямо влагать в изречения ветхозаветных пророков смысл новозаветный, христианский, исходя из того убеждения, что и Ветхий, и Новый Завет есть Откровение единого Бога, а в Ветхом Завете говорится именно о том, что исполнилось в Новом и что ясно теперь для христианского сознания. Антиохиец, наоборот, хотел установить тот самый смысл, какой речи ветхозаветных пророков имели в их собственном сознании, становился на историческую точку зрения и лишь через выделение из них тех элементов, которые могли относиться лишь к будущим временам, определял их пророческое значение.

Оба направления взаимно дополняли друг друга и взятые в отдельности могли вести к крайностям. Александрийский богослов со своим стремлением видеть всюду лишь подтверждение и иллюстрацию сложившихся у него общих воззрений на христианство подвергался опасности слишком насильственного обращения с буквой Писания

и перетолкования исторических фактов. Антиохийский богослов мог, сосредоточивая внимание на букве и фактах, остаться лишь при них и упустить из виду то, что за ними скрывается. Взаимное недоразумение и непонимание друг друга представителями того и другого направления, очевидно, могли возникнуть весьма легко. Для антиохийца, если для него чужда была сама система воззрений александрийского богослова и их философская подкладка, аллегорический метод толкования Писания и вообще способ доказательств на основании Писания своих умозрительных положений должен был казаться совершенно произвольным и неубедительным. Александриец же не мог удовлетвориться скудностью тех результатов, какие давал метод Антиохийской школы в спекулятивном отношении. Заслуги Александрийской школы лежат преимущественно в области догматики; ее представители и являются носителями догматического развития в Восточной церкви. Успех их экзегетических приемов обусловливался личной талантливостью богословов и не мог служить в методологическом отношении удобным образцом для упражнения у личностей заурядных. Антиохийской школе, наоборот, принадлежит введение метода в экзегетическую науку, который открывал доступ к научной разработке Писания и для работников, не выходящих вон из ряда обыкновенных людей, и обеспечивал хотя медленный и труднодостигаемый, но верный успех работы. Без догматических предположений, разумеется, не мог обойтись и богослов антиохийского направления. Принятый им метод не обязывал его заранее к тем или иным воззрениям; он мог и не расходиться с александрийцами по материальной стороне своих догматических взглядов. Но отсутствие спекулятивной глубины и рассудочный анализирующий способ рассмотрения данных христианской религии, в противоположность объединяющему частности в общем синтезе уму александрийцев, могли вести к неглубокому одностороннему пониманию основных истин христианства, при зависимости, притом, от посторонних влияний. С такой слабостью, так сказать в догматическом отношении, Антиохийская школа и встречается, по-видимому, в самый момент ее возникновения.

Основателем Антиохийской школы признается антиохийский пресвитер Лукиан. Получив образование в Ефесе, он собрал вокруг себя

своей ученой и учительской деятельностью в Антиохии немалое число почитателей и учеников, имея сподвижником в своих ученых трудах пресвитера Дорофея. В 312 г. при имп. Максимиане он претерпел мученическую смерть. Занятия Лукиана вращались, по-видимому, главным образом в области библейской критики и экзегетики. Плодом их была употреблявшаяся потом в Константинополе и Антиохии лукиановская рецензия греческого текста Библии (перевод LXX-ти). Прямых данных для суждения о догматической стороне деятельности Лукиана не имеется, так как «сочинения о вере» (de fide libelli) и письма его, о которых упоминает Иероним, не сохранились. Известен Символ, который во время арианских споров противниками Никейской формулы выдвинут был в ряду других вероизложений на Антиохийском соборе 341 г. с именем Лукиана, как сообщает Созомен. Но вопрос о принадлежности его Лукиану спорный. У Руфина передается речь Лукиана в защиту христианства, сказанная им на суде; в ней делается особое ударение на истине единства Божества, а на Христа проводится взгляд как на Учителя и пример для подражания (Deus unus est, per Christum nobis annutiatus; verbum et sapientia Dei morti se praebuit, quo nobis in corpore positus, patientiae praeberet exemplum), истинность христианства подтверждается историческими доказательствами. Таким образом, за недостатком сведений, непосредственно идущих от самого времени основания Антиохийской школы, приходится довольствоваться лишь теми сведениями, какие можно найти в данном случае у других писателей.

Евсевий не находит нужным в своей «Истории» сообщить о Лукиане что-либо больше, кроме общих похвал его учености и аскетической жизни и замечания о его мученической кончине в Никомидии, куда он приведен был из Антиохии и держал перед Максимином свою упомянутую выше защитительную речь (VIII, 13, 2; IX, 6, 3). Память Лукиана чтима была после в Антиохийской церкви (7 января), и св. Иоанн Златоуст посвятил ему похвальную речь в 387 г. С этой славой мученика не вполне, однако, гармонирует то, что открывается из других источников относительно чистоты и православного характера его догматических убеждений. Вполне достоверный и, несомненно, хорошо осведомленный свидетель, св. Александр Александрийский,

вступая в борьбу с арианством, пишет в своем послании к Александру Константинопольскому и другим епископам: «Вы знаете, что учение, недавно восставшее против церковного благочестия, принадлежит Евиону и Артемону и является подражанием (ζῆλος) Павлу Самосатскому, Антиохийскому епископу, отлученному (ἀποκηρυχθέντος) от Церкви собором и судом епископов всех мест. Последнему последовал Лукиан, и находился в отделении (от Церкви) долгое время, в правление трех епископов (ὃν διαδεξάμενος Λουκιανὸς ἀποσυνάγωγος ἔμεινε τριῶν ἐπισκόπων πολυετεῖς χρόνους); восприняв в себя закваску их нечестия (τῆς ἀσεβείας τὴν τρύγα ἐρροφηκότες), возросли у нас теперь проповедники (происхождения Сына Божия) "из не-сущего" (ἐξ οὐκ ὄντων), тайное порождение их (κεκρομμένα μοσχεύματα) — Арий и Ахилла и собор нечествующих с ними» (*Theod.* Н. Е. I, 4). Близость к Лукиану Ария и его единомышленников подтверждается и с арианской стороны. Арий, обращаясь в своем споре с Александром к «любви и расположению» Евсевия Никомидийского, называет его «солукианистом» (συλλουκιανιστὰ ἀληθῶς Εὐσέβιε — *Theod.* Н. Е. I, 5). Арианский историк Филосторгий, превознося похвалами Лукиана, перечисляет в качестве его учеников сторонников Ария: Евсевия Никомидийского, Мария Халкедонского, Антония Тарсского, Минофанта, Неоминия, Евдоксия, а также Александра и Астерия. Согласно с этими данными, Лукиан должен соединять с известностью ученого основателя Антиохийской школы и славой аскета и мученика незавидную репутацию последователя Павла Самосатского и родоначальника арианской ереси; Гарнак прямо и называет его отцом арианства и «Арием до Ария».

Каковы бы ни были догматические воззрения Лукиана в действительности, они, прежде всего, едва ли были точным воспроизведением Павла Самосатского, даже в то время, когда Лукиан находился вне общения с Церковью. По мнению Гарнака, отделение его, вероятно совпавшее по времени с низложением Павла (268 г.), могло иметь отношение к политическому, антиримскому положению Павла, а не к догматическим его убеждениям. И если Лукиан имел нечто общее в своих воззрениях с Павлом, то на этой общей почве он, нужно думать, развивал собственно известные данные пользовавшегося

тогда широким влиянием богословия Оригена. С результатами этого богословия должен был считаться уже и сам Павел Самосатский. Прецедентами арианства, соединенными более или менее уже в воззрениях Лукиана, и были, таким образом, с одной стороны — оригенизм, с другой — учение Павла.

Учение последнего было завершением динамического монархианства. Павел хотел строжайшим образом выдержать единство Божества и во Христе видел простого человека. Единому Лицу Бога Отца он противопоставляет человеческую личность Христа. Ὁ Πατὴρ γὰρ ἅμα τῷ Υἱῷ (= Λόγῳ) εἷς Θεός, ὁ δὲ ἄνθρωπος κάτωθεν τὸ ἴδιον πρόσωπον ὑποφαίνει, καὶ οὕτως τὰ δύο πρόσωπα πληροῦνται (*Epiph.* Panar. 65, 7). В Боге существует Слово или Премудрость, которую можно назвать и Сыном, но существует как безличная сила или неипостасное знание (ἐπιστήμη ἀνυπόστατος). Для Павла не имели значения метафизические рассуждения александрийцев о необходимости признавать существование ипостасной Премудрости или Логоса как отражения свойств непостижимого Отца. Но особенность его учения в том, что он, имея за собой оригеновскую систему и оригеновскую терминологию, находил возможным применять наименования не только Логоса, но и Сына, к безличному свойству или силе Божией, даже употребляя по отношению к нему выражение «ὑπέστη» (Λόγος προφορικός, ὁ πρὶν αἰώνων Υἱός, τὸν Λόγον ἐγέννησεν ὁ Θεός... καὶ οὕτως ὑπέστη ὁ Λόγος). Непостижимое Слово или Премудрость (Λόγος ἄνωθεν) обитало в земном человеке Иисусе Христе, родившемся от Девы (ἄνθρωπος κάτωθεν, ἐντεῦθεν), как обитало и в других ветхозаветных праведниках, различие между тем и другим обитанием не качественное, а количественное. Между различными природами и различными лицами единение вообще может быть только по согласию воль (ἡ κατὰ θέλησιν σύμβασις). И связь, соединяющая человека Христа с Богом, не какая-либо особая, физическая, а исключительно нравственная, заключающаяся в любви к Богу (σχέσις ἀγάπης, φιλίας), за которую дается Богом человеку Христу познание и участие в божественных совершенствах (συνάφεια [Λόγου καὶ ἀνθρώπου] κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν). Любовь может возрастать, и фактически она достигает во Христе высшей возможной степени (ἡ κατ' ἐπαύξην οὐδέποτε παυομένη κίνη-

σις τῆς φιλίας). В награду за нее и дается Ему свыше имя паче всякого имени — имя Бога (στοργῆς ἔπαθλον, Θεὸς ἐκ τῆς Παρθένου Θεὸς ἐκ Ναζαρὲτ ὀφθείς). Говоря в этом смысле о человеке Христе как о Боге, Павел говорит и о предсуществовании Христа, но только в Божественном предве́дении и предопределении (προορισμῷ, προγνώσει, προκαταγγελτικῶς). Такое умение пользоваться обычно употребляемыми терминами, лишь влагая в них совсем другой смысл, по-видимому, весьма затрудняло борьбу с Павлом для его православных противников на научной почве, хотя практические выводы, какие делал из своего учения сам же Павел, устранив из богослужения песнопения, в которых Христос исповедовался Богом, не оставляли сомнений в истинной сущности его воззрений. Лишь на третьем Антиохийском соборе в 268–269 гг. (первый был в 264 г.), после нескольких неудачных попыток, когда диалектическому искусству Павла противопоставлено было такое же искусство пресвитера Малхиона, стоявшего раньше во главе риторической школы, и когда слова Павла записываемы были тахиграфами (скорописцами, т. е. стенографами), удалось заставить его высказаться прямо, и он был низложен (Μαλχίων [...] μόνος ἴσχυσεν τῶν ἄλλων κρυψίνουν ὄντα καὶ ἀπατηλὸν φωρᾶσαι τὸν ἄνθρωπον) (*Eus.* H. E. VII, 29, 2). Следует упомянуть, между прочим, о том, что отцы Антиохийского собора, осуждая Павла, отвергали термин ὁμοούσιος для выражения отношения между Отцом и Сыном. Мотивы этого отвержения не совсем ясны, так как сведения имеются лишь от позднейших писателей. По Иларию (*Hilar.* Liber de syn. 81, 86) и Епифанию (*Epiph.* Panar. 65, 1), Павел сам употреблял этот термин, желая выразить им безличное, неипостасное бытие Сына в Отце. Но по Афанасию Великому (*Ath.* De syn. Ar. 45) и Василию Великому (*Bas.* Ep. 52, 1), Павел усвояет его своим противникам для обозначения абсурдного вывода, какой он хотел делать из их учения. Если, по нему, Христос не человек (εἰ μὴ ἐξ ἀνθρώπου γέγονεν ὁ Χριστὸς Θεός) (*Ath.* De syn. Ar. 45, 4), Он единосущен Отцу, и тогда, по заключению Павла, необходимо признать три божественных сущности: над Отцом и Сыном должна стоять некоторая особая, первоначальная сущность, из которой они оба происходят (ἀνάγκη τρεῖς οὐσίας εἶναι, μίαν μὲν προηγουμένην, τὰς δὲ δύο ἐξ ἐκείνης (*Ath.* De syn. Ar. 45, 4); Васи-

лий Великий: οὐσία καὶ τὰ ἀπ' αὐτῆς, καταμερισθεῖσα οὐσία) (ср.: *Bas.* Ep. 52, 1). Имея в виду этот грубо-материальный смысл, навязанный Павлом слову ὁμοούσιος, отцы, по Афанасию, и отвергали его.

Павел Самосатский примыкает к Оригену лишь в терминологии, под которой проводилось совсем иное, нежели у Оригена, учение. Лукиан, по-видимому, должен был гораздо ближе стоять к оригенизму по самому его содержанию: он разделял взгляды на ипостасное бытие Сына. Но усвоив от Павла то общее воззрение на Божество, по которому понятие об Абсолютном, как всесовершенном и разумном, не требует признания ипостасной Премудрости в Боге и мудрость может быть лишь простым свойством Божества, он мог взять и у Оригена представление о Сыне или Логосе, как ипостаси, только с его субординастической стороной. Та метафизическая связь, в какую ставится бытие Логоса с бытием Отца у Оригена, была порвана и открывала прямой путь к выводу, что ипостасный Логос не только ниже Отца, но и есть не более как творение, так как не имеет оснований для своего бытия в божественной жизни Отца. Воззрения Лукиана должны были, таким образом, представлять комбинацию учений Павла Самосатского и Оригена (*Harnack*, II, 184). Но делал ли сам Лукиан указанный вывод и выражал ли он его ясно и определенно, неизвестно. Все прямые сведения о воззрении Лукиана, как уже замечено, сводятся к неопределенным данным в его «Апологии» (если она притом верно передана у Руфина). У Епифания затем можно встретить заметку, что и Лукиан, и все лукианисты отвергают, что Сын Божий воспринял душу, и говорят, что Он имел лишь плоть (*Epiph.* Anc. 33, 4); из нее видно, что субъектом во Христе для Лукиана, как и для ариан, был Логос (в отличие от Павла Самосатского), но как он отзывался о Сыне, неизвестно. Не без значения может быть то обстоятельство, что ариане, высоко ценя честь именоваться его учениками (λουκιανισταί), не ссылаются, однако, по-видимому, на его изречения в подтверждение своего учения. Реабилитацией памяти Лукиана в большей или меньшей степени было бы доказательство принадлежности ему в целом виде известного с его именем Символа (II Антиохийская формула); догматический тон ее очень высокий, и от строгого единства она отстоит далеко. Но уже одна возможность

приписать Лукиану формулу с таким содержанием может, кажется, говорить в его пользу. Во всяком случае, представляется несколько преждевременным и требующим более ясных доказательств решительное заявление Гарнака, что Лукиан был уже «Арием до Ария» (*Harnack*. II, 184), хотя бы он и дал повод своей слабой догматикой к возникновению арианства и последнее было не чем иным, как последовательным выводом из его воззрений.

Относительно учения Лукиана, при исторически засвидетельствованной близости его к Павлу Самосатскому и при столь же несомненно близких к нему представителях арианства, нельзя идти далее догадок. Но по крайней мере учение Ария может быть понято, — если ставить его возникновение в связь с явлениями предшествующего времени в области богословской мысли, — именно как результат одностороннего усвоения и раскрытия оригеновского субординационизма, вне связи с общими воззрениями Оригена, на почве монархианских представлений Павла Самосатского, отразившихся более или менее в лице самого основателя Антиохийской школы. Такой взгляд на арианство нужно, кажется, признать наиболее вероятным ответом на неодинаково решаемый вопрос о происхождении арианской ереси (ср.: *Harnack, Loofs*, с другой стороны — *Gwotkin*, 1882, 1900[2]; у нас *А. П. Лебедев* и с другой стороны — *Иванцов-Платонов*). Учение Ария выступило в истории и выяснилось в противоположность учению св. Александра Александрийского. Воззрения последнего можно, в свою очередь, рассматривать как результат усвоения другой стороны оригеновского учения, той, прямым выводом из которой должно было быть положение о единосущии Сына Божия с Отцом. Здесь усвояется и общая основа александрийской философско-богословской спекуляции, но в то же время принимаются те поправки в духе малоазийского направления, какие сделаны были в оригеновском учении александрийскими богословами еще раньше Александра.

Учение Оригена о Сыне Божьем или Логосе отличается, как было замечено, двойственным, колеблющимся характером. Логос занимает у него посредствующее положение между Богом и сотворенным миром. С одной стороны, Он ставится в непосредственную близость к Божеству, с другой — факт происхождения Его от Бога дает Оригену

повод противопоставить и Его непроисшедшему Богу Отцу наряду со всеми прочими происшедшими существами. В воззрениях Александра и Ария такая непоследовательность и неопределенность устраняется. У св. Александра Сын Божий окончательно приближается к Богу Отцу и полагается резкая грань между Ним и всеми прочими происшедшими от Бога существами. У Ария Логос решительно поставляется в ряду тварей и проводится не менее резкая грань между Ним как тварью и между несотворенным Богом.

Источником для изложения учений Александра и Ария служат их собственные, дошедшие до нас произведения. От св. Александра сохранилось два послания по делу Ария: а) окружное к епископам всей Церкви и б) к Александру, еп. Фессалоникийскому, предназначенное для прочтения и другим епископам. От Ария остались также два послания: а) к Евсевию Никомидийскому и б) Александру Александрийскому; сверх того, в) отрывки из сочинения «Θάλεια» («Пир»), написанного еще до Никейского собора; после собора составлено было им г) исповедание веры, не имеющее, впрочем, особенного значения в качестве источника его воззрений. Излагая в письмах свои взгляды, каждый из них имеет в виду воззрения своего противника.

Св. Александр со всей ясностью устанавливает раздельное бытие Отца и Сына, признает различие между нерожденной и рожденной ипостасью в Троице. Обвинение его в савеллианстве, если оно и высказывалось Арием, не имеет решительно никаких оснований для себя. Его до-никейская, не вполне совершенная терминология, напротив, обладает и средствами только для выражения этого различия, но не единства Лиц Св. Троицы. Самое содержание его взглядов ясно обнаруживает оригенистическую точку зрения. Термины ὑπόστασις и φύσις (οὐσία) у него почти совпадают по значению и употребляются вместе с выражением πράγμα только для обозначения бытия самостоятельных Лиц в Божестве. Отец и Сын δύο πράγματα, τῇ ὑποστάσει δύο φύσις, а не μία, «две самостоятельно существующие природы». Сын есть особая от Отца ипостась (ἡ ἰδιότροπος ὑπόστασις, ἡ τοῦ μονογενοῦς Θεοῦ ἀνεκδιήγητος ὑπόστασις, ἡ ἄρρητος ὑπόστασις, ἀπεριέργαστος ὑπόστασις), Сын называется даже по-оригеновски «посредствующей природой между нерожденным Отцом и тварями (μεταξὺ Πατρὸς ἀγεννήτου

καὶ τῶν κτισθέντων ὑπ' αὐτοῦ... μεσιτεύουσα φύσις μονογενής)». Сохраняется, хотя и в самом утонченном виде, и субординационизм, а именно — ипостасный. Отец, как рождающий, больше Сына, и свойство Отца рождать (ἰδίωμα) понимается как некоторое достоинство Отца (ἀξίωμα); отсутствие же этого свойства есть как бы недостаток (Υἱὸς... μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ λειπόμενος ἐκείνου, i. e. Πατρός) (*Theod.* H. E. I, 4).

Но установление различия между Отцом и Сыном не препятствует Александру утверждать ближайшее отношение Сына к Отцу и Его божественное достоинство, в противоположность арианству, несмотря на недостаточность терминологии. Он исходит из общего александрийского понятия о Божестве. Абсолютное должно мыслить как совершенное; следовательно, как обладающее мудростью, разумом и силой. Но в Абсолютном эти свойства, по александрийскому воззрению, могут существовать и быть познаваемы лишь как ипостасная проекция или отражение непостижимой природы Абсолютного. Если иметь в виду богословскую точку зрения, то наименование Бога Отцом необходимо приводит к мысли о Сыне Божием. «Необходимо, чтобы Отец всегда был Отцом, и Он есть Отец всегда присущего Ему Сына, через Которого Он и называется Отцом. И вследствие соприсутствия Ему всегда Сына Отец является всегда совершенным. Разве не нечестиво говорить, что некогда не было у Бога Премудрости, которая (сама) говорит: "Я была при Нем устроительницей; я была та, о которой Он радовался" (*Притч.* 8, 29–30), или что не существовала некогда сила Бога, или несовершенным было Слово Его, и прочее, из чего признается Сын и в чем отражается Отец (ἐξ ᾧ ὁ Υἱὸς γνωρίζεται καὶ ὁ Πατὴρ χαρακτηρίζεται)? Отсюда видно, что сыновство Спасителя нашего ничего не имеет общего с сыновством всех прочих. Ибо подобно тому как неизреченная Его ипостась (= природа) несравненно превышает все, чему Он сам даровал бытие, так и сыновство Его, как имеющее по природе отношение к божеству Отца (κατὰ φύσιν τυγχάνουσα τῆς πατρικῆς θεότητος), неизреченно отличается от усыновленных через Него по благодати (θέσει). Его сыновство есть подлинное и особенное (γνησία καὶ ἰδιότροπος), естественно, сыновство по преимуществу (κατ' ἐξαίρετον).

Рождение Сына Отцом (ἡ πατρικὴ θεογονία) есть акт, превышающий человеческое разумение, — "род бо Его кто исповесть" (*Ис.* 53, 8).

Должно устранять, говоря о Нем, всякие представления о временном и пространственном. Этим актом устанавливается совечное отношение между Отцом и Сыном: Сын так же вечен, как и Отец. Вечность Сына, то, что Он был всегда от века, никоим образом не приводит к мысли и о Его нерожденности, как утверждают ариане (οὔτε γὰρ τὸ ἦν, οὔτε τὸ ἀεί, οὔτε τὸ πρὸ αἰώνων ταὐτόν ἐστι τῷ Ἀγεννήτῳ). Равным образом, говоря о рождении Сына от Отца (ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὄντος Πατρός), не должно представлять при этом какого-либо материально-пространственного процесса, как бы рассечения Божества, или истечения, предполагающего разделения (οὐ κατὰ τὰς τῶν σωμάτων ὁμοιότητας ταῖς τομαῖς ἢ ταῖς ἐκ διαιρέσεων ἀπορροίαις, ὥσπερ Σαβελλίῳ καὶ Βαλεντίνῳ δοκεῖ). Рождение Сына не производит никакого умаления или изменения в Отце» (*Theod.* Н. Е. I, 4).

Общий смысл рассуждений Александра о Сыне совершенно ясен: отличаясь от Отца Своей рожденностью, Сын имеет такое же божественное достоинство, как и Отец. «Сын сохраняет точное сходство с Отцом, отпечатлевая (на Себе) подобие Ему во всем по самой природе (τὴν κατὰ πάντα ὁμοιότητα αὐτοῦ ἐκ φύσεως ἀπομαξάμενος) и будучи неотличным (ἀπαράλλακτος) образом Отца и отпечатком Первообраза (ἔκτυπος χαρακτήρ). Признавая Сына рождаемым, не должно отвергать и Божества Его, но должно усвоять образу Отца совершенно точное сходство с Отцом во всем (ἀπηκριβωμένην ἐμφέρειαν κατὰ πάντα). Выражение подобия или сходства во всем с точки зрения никейской терминологии (ὁμοούσιος) является не совсем точным, но относительно мысли, какую хочет св. Александр выразить, не может быть сомнений. Он хочет утвердить «верховную и изначальную божественность Сына» (ἡ ἀνωτάτω καὶ ἀρχῆθεν θεότης), против отрицания ее арианами (*Theod.* Н. Е. I, 4).

Арианство

Для богословствования *Ария* характерным является резкое противопоставление им непроисходящего ни от кого другого Бога, или нерожденного Отца, всему прочему, что от Него происходит. При этом

допускается только один способ происхождения от Бога: творение Им всего из ничего. Этот именно смысл имеется по отношению к Богу, и термин «рождать» тождественен с термином «творить» (γεννᾶν = ποιεῖν, κτίζειν); всякое иное понимание Арий отвергает, Сын Божий очевидно и прямо ставится через такой взгляд на рождение в разряд тварей.

Спекуляция в духе Александрийской школы о необходимости мыслить ипостасную Премудрость, чтобы выдержать понятие Абсолютного как Всесовершенного, для Ария вовсе не является убедительной. Бог совершенен один и Сам по Себе (μόνος ἀγέννητος... σοφός, ἀγαθός, μονότατος). В Нем от вечности существуют Премудрость и Логос, но существуют как не ипостасные свойства (σοφία, ἰδία καὶ συνυπάρχοντα τῷ Θεῷ). Очевидно, в данном случае Арий всецело стоит на точке зрения Павла Самосатского. Но он идет далее Павла, когда признает существование еще ипостасной Мудрости и Логоса, но только как твари, а не как существа с божественным достоинством. Для него сохраняет значение мысль об ипостасном Логосе в субординатической постановке ее у Оригена, но субординационизм здесь переходит в признание Логоса просто лишь тварью. «Существовал (сначала), — говорится в "Фалии", — один только Бог, и не было (ипостасного) Слова и Мудрости. Потом лишь, когда Он восхотел сотворить нас (δημιουργῆσαι), Он создал некоторое существо (πεποίηκεν ἕνα τινά) и усвоил Ему наименование Слова, Мудрости и Сына, имея в виду сотворить нас. Таким образом, есть две мудрости: одна мудрость — собственная и соприсущая Богу, а в этой мудрости произошел Сын и, как участник ее, стал также называться Мудростью и Словом, но лишь по имени. Ибо Мудрость (ипостасная) приведена в бытие Мудростью (как свойством) премудрого Бога и Его хотением. И есть и два слова: есть другое слово в Боге наряду с Сыном, и только участвуя в Нем, Сын именуется и Словом, и Сыном» (*Ath.* Or. contra Arian. 1, 5). Наименование Отцом не существенно для Бога, так как выражает только отношение Его к случайному бытию. Бог не всегда был Отцом, но было, когда Бог существовал только один и не был Отцом, а потом уже сделался Отцом (ἐπιγέγονε).

Понятие об акте рождения Сына как совершенно тождественном с актом творения естественно приводило Ария к полемике с учением

Александра о совечности Сына Отцу и о происхождении Его из «самого» Отца. Выставленные при этом Арием формулы: «ἦν ποτε, ὁτε οὐκ ἦν» и «ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο» сделались лозунгом арианства, и они действительно весьма точно выражают сущность арианской ереси. Понимая рождение в смысле творения, ариане настаивают на том, что это акт вневременной: Сын рожден или сотворен не только не во времени, но и не вместе с временем, подобно миру: Он рожден «безлетно», прежде лет вечных или прежде лет и веков (ἀχρόνως, πρὸ χρόνων αἰωνίων, πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων). Но поскольку этот акт понимается именно как творение, получивший через него Свое бытие Сын не может уже быть вечным так же, как вечен Отец. Пусть это будет вневременной акт. Но он все-таки является для Сына пограничным моментом между областью бытия и небытия, за этим моментом должно быть мыслимо небытие Сына и он, этот момент, есть абсолютно первый момент Его существования; в этот момент Он впервые создан или основан. Если Сын есть творение, то было, когда Его не было (ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, ариане избегают выражения: «было время»); а именно, Его не было, пока Он не был рожден (πρὶν γεννηθῇ ἤτοι κτισθῇ ἤτοι ὁρισθῇ ἢ θεμελιωθῇ, οὐκ ἦν. ἀγένητος γὰρ οὐκ ἦν) (*Epiph.* Panar. 69, 6). Бог сотворил Его, не существовавшего прежде (οὐδὲ τὸν ὄντα πρότερον), и вообще Сын может быть назван в сравнении с Отцом не-сущим (οὐκ ὄν). Совечным (συναΐδιος) Отцу Сын, как сотворенный, быть не может; если же признать Его совечным, то нужно признать и не произошедшим или нерожденным, и тогда будет два нерожденных и безначальных (δύο ἀγέννητοι). Безначальность в отношении к продолжительности существования (хронологическая) отождествляется у ариан с безначальностью в причинном смысле. Положение, что Сына не было до рождения, было высказываемо и раньше церковными писателями; у Тертуллиана оно встречается даже в более грубой форме: «было *время*, когда Сына не было». Но смысл его у прежних писателей и у ариан неодинаковый: у тех оно стояло в связи с теорией различия λόγος ἐνδιάθετος и λόγος προφορικός и касалось лишь вопроса, так сказать, о форме бытия Сына: Сын получил вместе с творением мира лишь ипостасное бытие, но Он и раньше всегда существовал в той или иной форме в Отце. Древние писатели на вопрос —

сущего или не-сущего родил Отец, ответили бы: сущего. Арий употребляет более утонченную форму выражения, но высказывает в ней и более радикальную мысль: рождению Сына предшествовало абсолютное не-бытие Его, рождение Его не означает изменения одной лишь формы Его предшествовавшего бытия.

Еще яснее основная мысль арианской доктрины выражается в другом излюбленном изречении ариан: «Сын произошел из не-сущего (ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἐστίν)», находящем применение, когда соответственный акт происхождения Сына рассматривается человеческим мышлением как бы в соответствии с пространственной формой воззрения. По выяснению Ария, оно означает, что Сын «ни в каком отношении (κατ' οὐδένα τρόπον) не есть (μέρος) часть нерождающего Отца и вообще не происходит из какого-либо субстрата (ἐξ ὑποκειμένου τινός)» (*Epiph.* Panar. 69, 6). Но так как никакого субстрата вне Бога в виде совечной Ему материи христианство не признает, вне Бога до появления тварей полагается лишь абсолютное ничто, то выражение ἐξ οὐκ ὄντων оказывается всецело направленным против учения о происхождении Сына «из Самого сущего Отца». Происхождение «из Отца» не в смысле творения волей Отца для Ария кажется представленным исключительно только в виде грубо чувственного процесса эманации, или в виде разделения сущности Отца, которое должно сопровождаться изменением в Отце. Отсюда и его полемика против этого учения. Его умственному взору предносится истечение (προβολή) эонов в системе гностика Валентина и мистическое представление об Иисусе как проявлении (μέρος ὁμοούσιον) световой субстанции. Даже савеллианское учение о «сыноотце» (υἱοπάτωρ) кажется ему разделением монады, равно как не согласен он и с употреблением у церковных писателей сравнения происхождения Сына от Отца с возжжением одного светильника или факела от другого. Если выражения: из Того всяческая (*Рим.* 11, 36), из чрева (*Пс.* 109, 3), изыдох от Отца (ἐκ τοῦ Πατρός) и приидох (*Ин.* 16, 28) понимаются некоторыми как указывающие на отделение от Бога единосущной части или на истечение (ὡς μέρος τοῦ ὁμοουσίου καὶ ὡς προβολή) (ср.: *Epiph.* Panar. 69, 7–8), то Отец будет, согласно с их мнением, говорит Арий о своих противниках, сложным, подлежащим разделению и превраще-

нию (τρεπτός), материальным (σῶμα); бестелесный Бог, по ним, испытывает свойственное телесному бытию (ad Al.). У св. Александра установленные Никейским собором термины ἐκ τῆς οὐσίας и ὁμοούσιος не встречаются (у него только ἐκ αὐτοῦ τοῦ ὄντος Πατρός). Ариане, выдвигая выражение ἐκ οὐκ ὄντων, уже до собора противопоставляют его обоим указанным терминам, придавая последним низкий смысл (против ὁμοούσιος — Арий, против ἐκ τῆς οὐσίας — Евсевий Никомидийский). Весьма метким нужно поэтому признать данное им потом прозвание οἱ ἐξ οὐκ ὄντων.

Арий сам изложил свое учение с теми выводами, какие можно сделать из него. Арианское учение собственно не имело дальнейшего развития по содержанию; так называемые строгие ариане позднейшего времени разрабатывали его лишь с формальной стороны; вообще же последователям Ария скорее приходилось смягчать резкость выводов своего учителя. Если Александр учил о подобии Сына Отцу во всем, то, по Арию, Сын «чужд и неподобен во всем Отцу в отношении к сущности и свойствам (ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητος)». «Сущность Отца и Сына и Св. Духа разделены по природе, отчуждены и разграничены одно от другого и не имеют чего-либо общего: Отец, Сын и Дух Св. совершенно и до бесконечности неподобны один другому, по существу и по славе (ἀνόμοιοι πάμπαν... ἐπ' ἄπειρον)» (ср.: *Ath.* Or. contra Arian. I). Если Сын иногда называется у Ария Богом (ἰσχυρὸς Θεὸς ὤν. Thal.) (ср.: *Ath.* De syn. Ar. 15, 3), то и Павел Самосатский в свое время не затруднялся называть Богом простого, по его мнению, Христа — человека. Сам же Арий не оставляет места для сомнений, в каком смысле он употребляет это наименование в приложении к Сыну. Он не есть истинный Бог (ἀληθινὸς Θεός), а называется Богом лишь по имени (ὀνόματι μόνον), вследствие участия в благодати, как могут называться и все другие. Он Бог лишь потому, что удостоился обожествления (μετοχῇ... ἐθεοποιήθη) (ср.: *Ath.* Or. contra Arian. I). В действительности Он — тварь (κτίσμα ἐστὶ καὶ ποίημα), хотя тварь высшая и совершеннейшая в сравнении со всеми другими тварями, «не как одна из тварей» (κτίσμα τοῦ Θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, γέννημα, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων, ad Al.) (см.: *Eus.* Ep. ad Al.; ср.: *Epiph.*

Panar. 69, 7; *Ath.* De syn. Ar. 16, 2). Равного Сыну Бог может родить; но отличного от Него, лучшего или большего — не может. Но различие от других тварей касается только степени совершенства, а не сущности. Ему свойственны те ограничения, без которых немыслимы сотворенные разумные существа. Так, Сын не обладает совершенным знанием Отца, ибо получивший начало не может постигать Безначального. Но Сын не знает и Своего собственного существа. По отношению к воле Ему, как и всем другим, принадлежит изменяемость. «По природе и Логос подлежит извращению (ἐστὶ τρεπτός) и лишь по собственному произволению (αὐτεξουσίῳ) пребывает прекрасным доколе хочет» (ср.: *Ath.* Or. contra Arian. I). Если Бог дал Ему ту славу, которую Он имел, то потому, что предвидел, насколько прекрасен Он будет, т. е. дал за дела Его. Правда, у Ария прилагается к Сыну и эпитеты «неизменяемый» и «неизвращаемый» (ἀναλλοίωτος, ad Eus., ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος, ad. Al.), но, очевидно, они должны обозначать фактическую Его неизменяемость, а не свойство самой природы.

Точное и обстоятельное изложение учения Ария дает в сжатой форме св. Александр в своей энциклике. Не всегда Бог был Отцом, но было, когда Бог Отцом не был. Не всегда существовало Слово Бога, но произошло из не-сущего. Именно, сущий Бог сотворил (Его), несущего, из не сущего (ὁ ὢν Θεὸς τὸν μὴ ὄντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πεποίηκε); посему было, когда Его не было. Сын есть создание и тварь и не подобен Отцу по существу. И Он не есть истинное и по природе Слово, и не есть истинная Его мудрость, но одна из тварей (εἷς μὲν τῶν ποιημάτων καὶ γενητῶν ἐστι). Словом же и Мудростью называется не в собственном смысле (καταχρηστικῶς) и Сам сотворен (γενόμενος) собственным Словом Бога и сущей в Боге Премудростью, в которой Бог соделал как все прочее, так и Его. Посему Он подлежит превращению и изменению по природе, как и все разумные существа; Слово (ипостасное) чуждо и далеко (ξένος τε καὶ ἀλλότριος καὶ ἀπεσχοινισμένος) отстоит от сущности Отца (ср.: *Socr.* H. E. I, 6). И Отец невидим для Сына: Слово не имеет совершенного и точного знания Отца и не может видеть Его; даже Своего существа Сын не знает, как оно есть. Бог сотворил Его ради нас, дабы через Него, как через орудие, создать нас, и Он не существовал бы, если бы Бог не восхотел сотворить нас. Кто-то однаж-

ды спросил их (ариан): может ли Слово Бога подвергнуться такому же извращению, какому подвергся диавол, и они не побоялись ответить: может, потому что Он изменчивой природы, как происшедший и созданный.

Давно уже поставленный для христианского богословия вопрос о достоинстве Основателя христианской религии — Христа как Сына Божия и Его отношения к Богу Отцу, Арий решил, таким образом, в направлении динамического монархианства и именно потому, что исторически стоял на почве монархианских воззрений Павла Самосатского. Христос, по нему, есть тварь, и наименование Его Сыном Божиим не указывает на особые исключительные отношения Его к Богу по природе. С точки зрения Ария было лишь непоследовательностью, когда он говорил еще о Троице, в то же время прямо противополагая Сына и Духа Св., как тварей, Отцу, как единому Богу. Но Христос, не будучи Богом, не есть и человек. Отражая на себе влияние оригеновского богословия, Арий создает понятие о воплотившемся во Христе Логосе как твари, превышающей все прочие сотворенные существа. Получается весьма разнообразное и своеобразное представление о Христе. Он не истинный Бог, но тварь, и Он не истинный человек, человеческая в Нем только плоть, а душу заменяет сотворенный Логос. Эту теорию Арий и его последователи хотели обосновать на Писании, истолковывая места, где говорится об уничижении Христа по домостроительству спасения, в качестве доказательств ограниченности Его природы (ad Al.: πάσαν τε αὐτοῦ τῆς σωτιρίου οἰκονομίας καὶ δι' ἡμᾶς ταπεινώσεως φωνὴν ἐκλεξάμενοι. ...τὰς μὲν τοῦ σωτρίου πάθους ταπεινώσεώς τε καὶ κενώσεως καὶ τῆς καλουμένης αὐτοῦ πτωχείας... φωνὰς διὰ μνήμην ἔχοντες) (*Theod.* H. E. I, 4). Готовы они были сослаться и на Предание, хотя встречающиеся ссылки и не отличаются определенностью. Арий, например, так начинает «Фалию»: «По вере избранных Богом, знающих Бога (συνετῶν Θεοῦ), чад святых, православных (ὀρθοτόμων), воспривших Св. Духа от Бога, вот чему научился я от причастных мудрости, сведущих (ἀστείων = почтенных), богоученых, во всем мудрых; за ними вслед шествую я, не неизвестный (ὁ περικλυτός), о котором всюду говорят, много пострадавший за славу Божию» (ср.: *Ath.* Or. contra Arian. I). Представителями рационализма

в современном значении этого слова, т. е. в смысле открытого провозглашения разума источником и критерием познания, ариане не были.

Но не будучи рационалистом в указанном смысле, Арий, ученик Антиохийской школы, во всяком случае является представителем рассудочного мышления в богословии. Нельзя отказать ему в искусстве и последовательности, с какими он движется в области известных формально-логических понятий. Но ему чужды и глубины религиозной мистики, и высоты богословско-философской спекуляции. Отсюда его догматическая конструкция оказывается совершенно не выдерживающей критики и с религиозной, и с философской точек зрения. Лежащий в основе христианства и исповедуемый Церковью факт вочеловечения Бога идет навстречу естественному стремлению человека к единению с Божеством, как с началом и последней целью всего существующего. Все тенденции Ария, между тем, направлены лишь к тому, чтобы как можно более удалить Божество от мира, представить Его бесконечно возвышающимся и недоступным для сотворенных существ. Принимающий плоть Логос есть также тварь, и хотя выше других тварей, но бесконечно далеко отстоит от Бога и не приближает Его к людям. Все значение Его воплощения сводится к тому, что в лице Его явился человечеству Учитель, сам, однако, не обладавший вполне совершенным знанием, и пример для подражания. — Арианство явилось, таким образом, разрушением христианской религии, сводя всю сущность его к неглубокому морализму. При этом вовсе не было необходимости с сотериологической точки зрения признавать бытие особого мифического существа, т. е. сотворенного Логоса, который не есть ни Бог, ни человек: Спасителем, в арианском смысле, мог бы быть и простой человек. Учение Павла Самосатского в этом случае было менее искусственным.

Христианское богословие наряду с этим обращалось, собственно, по своему содержанию в космологические рассуждения весьма невысокого качества. Для александрийских богословов бытие ипостасного Логоса — Бога вытекало из их понятия о Божестве, т. е. обосновывалось как необходимый момент в жизни самого Божества. Арий, отвергнув спекуляцию александрийцев, поставив представление об ипостасном Логосе только как твари, должен был встретиться с во-

просом: для чего нужно бытие подобного существа? В религиозно-сотериологических предположениях арианства основания для этого не оказалось. Арий и его последователи хотят найти такие основания в соображениях космологического характера. Логос нужен как посредник для Бога при творении Им мира. «Восхотев произвести (κτίσαι) сотворенную природу и видя, что она не может вынести прикосновения неизмеримо сильной (ἀκράτου) руки Отца и непосредственного творения им Самим, Бог сначала творит и создает, Единый, Единого (μόνος μόνον ἕνα) — и называет Его Сыном и Словом, чтобы через Него, как посредника, могло быть создано и другое» (*Ath.* Or. contra Arian. II, 24). На слабости этих соображений указывали в свое время православные полемисты, а именно — св. Афанасий Великий. Высшее и совершеннейшее из сотворенных существ оказывается здесь не имеющим в себе цели своего существования: оно есть лишь служебное орудие при создании низших тварей: Логос вовсе не существовал бы, если бы Бог не восхотел сотворить нас. Бог представляется нуждающимся во внешнем орудии, чтобы творить мир; непосредственное творение признается невозможным для Него. Но в действительности измышленное затруднение вовсе не устраняется придуманным для него средством. Посредник между Богом и тварью, Логос сам есть тварь и бесконечно отстоит от Бога; поэтому и Его творение, по логике ариан, опять требовало бы нового посредника, и подобным образом требование посредств можно бы продолжить до бесконечности.

Вообще оценка в целом той догматической конструкции, с какой выступил Арий, дается с научно-богословской точки зрения чрезвычайно низкая, даже теми историками и богословами, которые отрицательно относятся и к православному церковному учению св. Александра, противника Ария. Как система, арианство было, по отзыву Гуоткина, автора лучшего в настоящее время исследования по истории арианских споров после Никейского собора (*Gwotkin.* Studies of Arianism. Cambridge, 1882, 1900), крайне нелогичным и неудачно продуманным, явным шагом назад к язычеству и совершенным анахронизмом для своего времени. Оно начало с попытки утвердить христианские положения и окончило ниспровержением всех их. Оно

настаивало на единстве Божества, открывая дверь политеизму; оно устраняло божественное достоинство Господа, делая Сына Божия тварью, и затем воздавало Ему почитание, чтобы избегнуть обвинения в язычестве. В своей фантастической теории воплощения, отрицавшей в Сыне человеческом человеческую душу, оно устранило даже истинное Его человечество. Сверх всего этого, никакое истинное откровение любви не могло исходить от Бога абстрактно бесконечного и сокровенного, присужденного навсегда стоять вдали от мира, дабы последний не погиб от Его прикосновения; не могло быть и действительного искупления от сотворенного посредника, неистинного Бога и неистинного человека; не могло быть и действительного освящения от подчиненного Духа, гораздо низшего по достоинству в сравнении даже с первой тварью. «Божество Христа было отрицаемо довольно часто и раньше, точно так же как и Его человечество, но на долю арианства досталось в одно и то же время и утверждать, и отрицать и то и другое. Доктрина ариан — языческая в самой основе, так как арианский Христос есть не что иное, как языческий полубог» (*Gwotkin*. 2–3, 27). «Арианская христология, — по замечанию Шульца, — есть самая несостоятельная с внутренней стороны и самая малоценная в догматическом отношении из всех, какие встречаются нам в истории догмы» (*Schultz*. Gottheit Christi. 5, 65). Гарнак, сам отрицающий догматы о Божестве Христа и о Троице как несогласные с исповедуемым им самим «евангелием» Ричля и страдающие будто бы внутренним противоречием, в то же время так характеризует и оценивает арианскую доктрину: «Формулы в ней (в отличие от церковного учения), по-видимому, ясны и свободны от противоречий, но если всмотреться ближе, мифология понятий здесь плоха настолько, насколько только это возможно; далее, ариане лишь как космологи являются монотеистами; как богословы, да и в религии вообще, они — политеисты; наконец, на заднем плане скрываются у них и глубокие противоречия: Сын, который вовсе не есть сын, Логос, который вовсе не есть логос, монотеизм, который не исключает политеизма; два или три существа, которые до́лжно почитать в то время, как одно лишь из них действительно отличается от тварей; неопределимое существо (Wesen), которое делается Богом, только становясь

человеком, и которое, однако, не есть ни Бог, ни человек. При этом — отсутствие сколько-нибудь энергичного религиозного интереса и предметно-философского; все, напротив, пусто и формалистично; видим даже мальчишеское одушевление в игре пустыми формами и детское самодовольство при упражнениях с бессодержательными силлогизмами. Противники их были совершенно правы: эта доктрина вела к язычеству» (Grundriss d. DG. 1, 141). Историческую заслугу арианства указывают лишь в том, что оно полуязыческим характером своего учения облегчило будто бы переход в христианство языческим германским народам — заслуга весьма сомнительной ценности.

История арианства до Никейского собора

Фактическая сторона истории арианского спора до Никейского собора сводится в общих чертах к тому, что то возбуждение умов и разделение, которое обнаружилось первоначально в Александрии по поводу разногласия Ария с Александром, быстро распространяется сначала в прочих местах Египта, а затем и по всему Востоку. На него, наконец, обращает внимание и государственная власть в лице Константина Великого, и при ее посредстве призывается к участию в решении спора и Западная церковь. К религиозно-догматической основе спора притом присоединяются разные посторонние осложняющие элементы. Уже при самом первом столкновении Ария и Александра в Александрии дело осложняется коллуфианским движением, т. е. недовольством и протестом против Александра пресвитера Коллуфа. Впоследствии, при дальнейшем распространении в Египте к арианскому движению присоединяются в видах общего протеста против Александрийского епископа представители возникшего ранее мелетианского раскола, хотя исходная точка протеста самих мелетиан была совсем другая: это был протест местного коптского элемента против церковных прав греческой Александрии. Когда с египетской почвы арианство переносится в другие восточные области, его успехам и вместе осложнению дел особенно содействует властолюбивое вмешательство Евсевия Никомидийского, через покровительство ари-

анам стремившегося достигнуть своих личных целей. Когда, наконец, за дело взялось и государство, по первым действиям его можно было, по-видимому, ожидать лишь неблагоприятных последствий от этого для церковных интересов. Но события очень скоро приняли иное направление, и спор был решен победой исповедуемой Церковью истины над арианством на Первом Вселенском соборе.

Арий, по сообщению Епифания Кипрского, был родом из Ливии, образование получил в Антиохии, в Александрии находился уже во время гонения Максимина. Посвященный в диакона еп. Петром, он стал было на сторону Мелетия, но скоро примирился с Церковью и при Александре (312–328) был одним из наиболее уважаемых пресвитеров. По Филосторгию, он был выставлен даже в качестве кандидата на епископскую кафедру, когда совершалось избрание Александра. Александрия разделялась в то время на приходы; при одной из приходских церквей Арий и был пресвитером (ἐκκλησία ἡ τῆς Βαυκάλεως. *Epiph.* Panar. 69, 1) и славился своей проповеднической деятельностью и аскетической жизнью. Когда Арий впервые начал прямо выражать свои догматические убеждения, неизвестно. Обычно относят начало спора его с Александром к 318–320 гг. Столкновение произошло на общем собрании александрийских клириков, какие иногда устроялись епископом для обсуждения разных вопросов. Вероятно, вызвавший споры вопрос был поставлен Александром ввиду полученных им уже ранее сведений о мнениях Ария, и эти мнения уже находили сторонников и проповедников, но и своих противников (*Epiph.* Panar. 69, 2). Арий видел в словах самого епископа, что Троица есть вместе и Единица (ἐν Τριάδι μονάς. *Socr.* H. E. I, 5), савеллианство.

Сначала Александр хотел окончить распрю мирным путем. Назначен был диспут (ἄμιλλα), затем еще другое собрание (συνέδριον) для выяснения дела. Александр занимал нейтральное положение между спорившими сторонами, одобряя на первых порах то одних, то других (*Soz.* H. E. I, 15). Но после того как учение Ария и упорство его сделались ясными, он принял решительные меры против него. По-видимому, он вынужден был сделать это и ввиду требований пресвитера Коллуфа, под видом ревности против Ария преследовавшего собственные цели и в конце концов все-таки отделившегося и от Алек-

сандра. Испытав все средства не только устного, но и письменного убеждения ариан, Александр созвал собор из подведомых ему епископов Египта и Ливии (около 100 человек) и отлучил упорно державшихся своего мнения клириков от Церкви: Ария и с ним еще 11 человек; из епископов на стороне Ария оказались: Секунд Птолемаидский и Феона Мармарикский.

Арий со своими единомышленниками отправился на Восток. Вероятно, он остановился в Кесарии Палестинской, где встретил самый сочувственный прием со стороны историка Евсевия. В Кесарии нашел некогда приют удалившийся из Александрии Ориген; судьба Ария могла напомнить оригенисту Евсевию судьбу Оригена. Из Кесарии Арий обратился с письмом к Евсевию Никомидийскому, жалуясь на своего епископа, который изгнал его с последователями, как безбожных людей, из Александрии за несогласие со своим учением. Арий заявляет, что на самом деле и Евсевий Кесарийский, и Феодот Лаодикийский, и Павлин Тирский, и Афанасий Аназарбский, и Григорий Беритский, и Аэтий Лидийский, и все восточные (πάντες οἱ κατὰ τὴν ἀνατολήν) говорят, что Отец безначально предшествует Сыну, и следовательно, и они подверглись анафеме Александра, кроме лишь Филогония Антиохийского, Гелланика Трипольского и Макария Иерусалимского, «необразованных еретиков, проповедующих иное учение (ἀνθρώπων αἱρετικῶν ἀκατηχήτων, τὸν Υἱὸν λεγόντων οἱ μὲν ἐρυγήν, οἱ δὲ προβολὴν, οἱ δὲ συναγέννητον), их нечистого учения мы не можем и слушать, хотя бы еретики угрожали нам тысячью смертей» (ср.: *Theod.* Н. Е. I, 5). Арий разъясняет затем смысл собственных формул: ἐξ οὐκ ὄντων и ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν. Евсевий Никомидийский принял живейшее участие в деле Ария и как «солукианист» по убеждениям, и особенно потому, что оно подавало удобный повод к проявлению его иерархических стремлений. Евсевий был придворный епископ в духе Павла Самосатского, характерным для него является то, что, будучи сначала епископом Берита, он успел потом как-то занять кафедру столичного города Никомидии, а когда затем столицей сделалась Византия, он перешел и туда, как только открылась возможность. Доставить торжество взятым им под свое покровительство арианам для Евсевия значило доказать, что фактически первенство

принадлежит на Востоке Никомидийской кафедре, а не Александрийской, как следовало это по историческим традициям. В обширном ответном письме Евсевий писал Арию: «Ты мыслишь вполне верно (καλῶς), молись, чтобы и другие мыслили так же; всякому ясно, что сотворенное не существовало до своего происхождения и происшедшее имеет начало своего бытия». Может быть, сам же Евсевий и пригласил Ария к себе в Никомидию.

Евсевий и другие сторонники Ария поставили задачей для себя заставить Александра принять отлученных в общение. В этом смысле они писали Александру. Сам Арий, может быть по совету Евсевия, отправил из Никомидии за подписью и других бывших с ним пресвитеров и диаконов послание своему «блаженному папе и епископу» в форме исповедания веры в единого (μόνον) нерожденного и не подлежащего изменению Бога, родившего волей прежде всех век Сына как совершенное творение, не существовавшее до своего происхождения. Выражение ἐξ οὐκ ὄντων намеренно не употреблено, высказывается лишь протест против чувственных представлений о рождении ἐκ τοῦ Θεοῦ как материальном процессе. Учения, изложенного в этом исповедании, держался будто бы и сам Александр и теперь только отступил от него. «Вот вера наша, идущая от предков, которой мы были научены и от тебя, μακάριε πάπα, — начинается послание. — Ты и сам, μακάριε πάπα, — говорится далее, — и в церкви, и в собрании неоднократно (ἐν μέσῃ τε ἐκκλεσίᾳ καὶ συνεδρίῳ πλειστάκις) восставал против учивших иначе (τοὺς ταῦτα εἰσηγησαμένους)» (ср.: *Epiph.* Panar. 69, 7).

Какое значение могло иметь это дипломатически составленное исповедание веры, видно из письма Евсевия Кесарийского Александру. «Твои писания (τὰ σὰ γράμματα) обвиняют их, будто бы они говорят, что Сын произошел из не-сущего, наравне со всеми прочими тварями (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γέγονεν ὡς εἷς τῶν πάντων). Но они обнародовали писание, которое адресовали к тебе, и в нем, излагая свою веру, буквально исповедали вот что: "Бога закона и пророков и Нового Завета, родившего Сына Единородного прежде лет вечных, через Которого Он сотворил и века, и все прочее; родившего же не призрачно, но истинно приведшего в бытие (ὑποστήσαντα) собственной волей, не-

превращаемого и неизменного, совершенное создание Божие, но не как одного из созданий". Если они правду говорят в своем послании (а оно, конечно, тебе известно), в котором они исповедуют Сына Божия (получившего бытие) прежде лет вечных, Им же (Бог) и века сотвори, непревращаемым и совершенным созданием Божиим, а не утверждают, что Он одно лишь из созданий, вопреки их ясным утверждениям, что Он не есть лишь как одно из созданий: смотри, как бы тебе снова не подать им повода порицать и обвинять тебя столько, сколько им будет угодно. И еще: ты обвиняешь их за то, что они говорили: Сущий родил (не) сущего. Удивительно будет для меня, если кто может сказать иначе. Ведь если один только Сущий, ясно, что из Него произошло все, что существует после Него. Если же не один Он есть сущий, но и Сын был сущим, каким же образом Сущий родил уже Сущего? Ведь таким образом было бы два Сущих» (*Eus.* Ep. ad Al.).

Но вообще Арий не находил нужным скрывать свои воззрения. Около этого времени, вероятно, написана им Θάλεια, изложение его учения в стихах, для которого он избрал и название, и стихотворный размер от употреблявшихся у язычников на веселых пирах песен в видах более успешного его распространения. Там он ясно признает изменяемость Сына. Для пропаганды своих воззрений он писал также, по свидетельству Филосторгия, ἄσματα ναυτικά τε καὶ ἐπιμύλια καὶ ὁδοιπορικά, песни для матросов, для работающих за жерновами и для пешеходов. Другие сочувствовавшие Арию епископы, лукианисты, лучше понимали смысл учения Ария и не ставили в вину Александру, будто он искажает его. Афанасий Аназарбский, например, писал Александру: «Зачем ты порицаешь Ария с его единомышленниками за то, что они говорят: Сын Божий создан из ничего, как тварь, и есть одно из творений в ряду всех прочих? Если совокупность всех сотворенных существ уподобляется (в притче) стаду овец, одно из них есть и Сын». «Не порицай последователей Ария за то, что они говорят: было, когда не было Сына Божия, — писал также из Антиохии бывший александрийский пресвитер Георгий, отлученный еще раньше за что-то Александром, потом бывший еп. Лаодикийским, — ведь и Исаия был сыном Амоса, и Амос был раньше рождения Исаии, Исаия

же раньше не существовал, а потом уже стал существовать». Георгий, впрочем, писал и арианам, чтобы те согласились с выражением Александра: Сын из Бога, — ведь, по апостолу, и все из Бога (*1 Кор.* 11–12). Евсевий Никомидийский деятельно агитировал в пользу Ария. Павлина Тирского, например, он, хотя и в почтительном тоне, упрекал, почему тот не подражает ревности своего друга Евсевия Кесарийского и хранит молчание: «Я уверен, что ты убедил бы его (Александра), если бы написал ему».

Все усилия воздействовать на Александра оставались, однако, безуспешными. Друзья Ария составили даже, по сообщению Созомена, собор в Вифинии (вероятно, в Никомидии) и написали окружное послание ко всем епископам с предложением вступить в общение с Арием и его последователями и постараться расположить к тому Александра. Наконец, Арий упросил трех палестинских епископов — Павлина Тирского, Евсевия Кесарийского и Патрофила Скифопольского — дать ему позволение вступить в пресвитерские права в своем александрийском приходе, помимо согласия Александра. Они удовлетворили его просьбе, собравшись с некоторыми епископами в Палестине, поставив лишь при этом условие, которое, конечно, имело только формальное значение, чтобы Арий подчинялся Александру и старался всячески примириться с ним. Александр, разумеется, должен был почувствовать себя глубоко оскорбленным таким вмешательством в дела чужой Церкви. Арий, кажется, действительно возвратился в Александрию, насколько можно заключить об этом из того, что Константин Великий адресует свое послание по поводу арианской смуты, написанное незадолго до Никейского собора, вместе Александру и Арию. Александр, со своей стороны, счел долгом, как только ариане перенесли свою проповедь за пределы его диоцеза и началась усиленная агитация в пользу их со стороны Евсевия, обратиться «к сослужителям всей кафолической Церкви» с окружным посланием. Указывая, что Евсевий, возомнивший, будто на нем лежат все дела Церкви (νομίσας ἐπ᾽ αὐτῷ κεῖσθαι τὰ τῆς ἐκκλεσίας), для чего он и пришел в Никомидию, пишет теперь всюду за «отступников», имея в виду свои личные цели (ὑπὲρ ἑαυτοῦ σπουδάζων τοῦτο ποιεῖ). Александр перечисляет имена «отступников» (6 пресвитеров, 6 диаконов,

2 епископа), с которыми «верные» не должны вступать в общение, как и с Евсевием, и излагает кратко их учение; отдельным тезисам этого учения противопоставляются затем тексты Писания (*Socr.* Н. Е. I, 6). Энциклика была предложена для подписи членам александрийского и мареотского клиров и разослана не только восточным, но и египетским епископам. По Епифанию, она была заготовлена в количестве 70-ти экземпляров. Послания к Александру сторонников Ария являлись, таким образом, не только следствием их сочувствия к Арию или понуждений со стороны Евсевия Никомидийского, но и ответом на запрос самого Александра. Таково, например, было упомянутое выше послание Евсевия Кесарийского. Всюду нашлись и такие епископы, которые с негодованием отнеслись к лжеучению, в этом смысле ответили Александру и подписались под его вероизложением: πάσης Αἰγύπτου καὶ Θηβαΐδος..., Λιβύης τε καὶ Πενταπόλεως καὶ Συρίας καὶ ἔτι Λυκίας καὶ Παμφυλίας, Ασίας, Καππαδοκίας καὶ τῶν ἄλλων περιχώρων (*Theod.* Н. Е. I, 4). Таким образом, еще до Вселенского собора, благодаря оживленной переписке, могло выясниться, кто из епископов на какой стороне стоит. Из писем представителей той и другой сторон тогда же составились сборники (συναγωγαί. *Socr.* Н. Е. I, 6). Для Александра было важно иметь доказательство согласия его в содержимом им учении с другими епископами. Для Ария интерес представляли писанные в его пользу послания. Ариане и впоследствии, по свидетельству Сократа, пользовались этими письмами для подтверждения своего учения.

Направленного против Ария ответа Александр должен был ожидать и от одноименного с ним и вместе единодушного и единомышленного епископа Фессалоникийского, с которым его связывала, повидимому, дружба или близкое знакомство. Голос этого епископа мог иметь особенно важное значение в деле ввиду притязаний Евсевия Никомидийского, столичного епископа. Фессалоника в церковном отношении стояла выше Никомидии, как Sedes apostolica, и можно было думать, по крайней мере с 322 г., что Константин Великий сделает ее столицей. Было еще неизвестно, что выбор его падет на Византию. Александр Александрийский, однако, не получал пока никакого ответа из Фессалоники. Возможно, что обострившиеся отношения

между Константином, владевшим Иллириком, и Лицинием, под властью которого находился прочий Восток, затрудняли сношения епископов и до Фессалоники не дошла энциклика Александра. Последний, может быть, уже после победы Константина над Лицинием (18 сент. 323 г.), обратился с особым посланием полуофициального характера к своему «единодушному» брату Александру, имея в виду, что оно будет прочитано и другим епископам Македонии. Как на побуждение к написанию послания автор указывает на желание предупредить адресата об угрожающей и ему опасности посягательства на его области лиц, которые руководятся целями властолюбия и корыстолюбия, как это пришлось испытать автору: он хотел бы иметь его помощником в борьбе с их общим врагом. В этих видах он изображает характер деятельности и указывает сущность учения ариан (1–9). С другой стороны, он хочет рассеять те клеветы, какие успели распространиться об учении его самого противниками Церкви (9–13).

Замыслы Ария и его сподвижника Ахиллы оказались, по словам послания, гораздо худшими, нежели замыслы Коллуфа: они совсем отделились от Церкви, составляя свои соображения и денно и нощно упражняясь в клеветах на Христа и на своего епископа; пользуясь услугами своих почитательниц-женщин, они воздвигают гонения на православных, устрояя суды (перед языческими властями), и делают христианство предметом посмеяния для язычников и иудеев через неуместную деятельность фанатичных проповедниц (πάντα μὲν ὅσα καθ' ἡμῶν παρ' αὐτοῖς γελᾶται πραγματευόμενοι, στάσεις... καὶ διωγμοὺς ἐπεγείροντες καὶ τοῦτο μὲν δικαστήρια συγκροτοῦντες δι' ἐντυχίας γυναικαρίων ἀτάκτων ἃ ἠπάτησαν, τοῦτο δὲ τὸν χριστιανισμὸν διασύροντες ἐκ τοῦ περιτροχάζειν πᾶσαν ἀγυιὰν ἀσέμνως τὰς παρ' αὐτοῖς νεωτέρας). Когда же они подверглись отлучению, они стали обращаться к епископам с просьбами об общении, умалчивая при этом о некоторых пунктах своего учения и о своем поведении в Александрии или излагая это учение устно и письменно в приукрашенном виде, в превратном виде в то же время представляя и учение Александра. И некоторые, подписываясь под их писаниями, «γράμματα», принимают их в Церковь. Это и заставило автора писать адресату о их «неверии» (οὐδὲν μελλήσας... δηλῶσαι ὑμῖν τὴν τῶν τοιούτων ἀπιστίαν ἐμαυτὸν διανέστησα).

Разбор учения ариан в послании, в отличие от энциклики, получает характер ученого рассуждения. Здесь именно оно и поставляется в связь с ересью Павла Самосатского. «И я не знаю, — замечает автор, — каким образом три рукоположенные в Сирии епископа (ἐν Συρίᾳ χειροτονηθέντες ἐπίσκοποι τρεῖς), соглашаясь с ними, еще более возбуждают их; суд о них представляется на ваше усмотрение (ἀνακείσθω τῇ ὑμετέρᾳ δοκιμασίᾳ)». Затем он обращается к опровержению тех клевет, какие возводятся на него самого проповедниками нового учения, которые ставят себя по мудрости выше и прежних учителей, и всех современных епископов и себя только называют мудрыми и нестяжательными и изобретателями догматов (δογμάτων εὑρεταί), и говорят, что им только одним открыто то, что никому другому под солнцем и в голову не приходило. Отвергнув обвинение, будто он проповедует двух нерожденных, Александр дает исповедание своей веры в единого (μόνον) нерожденного Отца, не подлежащего изменению, и рожденного из Сущего Отца неизреченного Сына, как точный образ Отца, совечный Ему, также в Духа Святого и непобедимую никем Церковь. «Вот чему мы учим и что проповедуем. Это апостольские догматы Церкви, за которые мы готовы и умереть (ἀποθνήσκομεν), не обращая внимания на тех, кто стал бы принуждать нас отречься от них. Воспротивившись им, последователи Ария и Ахиллы, и все враги истины с ними и отлучены от Церкви, сделавшись чуждыми нашего благочестивого учения» (*Theod.* Н. Е. I, 4).

Очевидно, это исповедание является как бы ответом на посланное арианами Александру изложение веры, которой будто бы держался сам Александр. В заключение автор просит тех, к кому он обращается в письме, выразить свое согласие относительно состоявшегося уже в Александрии решения об арианах, по примеру других епископов, приславших ответы и подписавших «Томос». «Томос» послан и адресату с другими епископами, и они должны были получить его.

* * *

Вызванное выступлением Ария в Александрии и распространившееся по всему Востоку движение было делом исключительно Восточной церкви. Запад не принимал в нем участия, хотя встречается известие у папы Либерия, что экземпляр энциклики Александра был отправлен и Сильвестру Римскому. В то же время едва ли имела особый интерес вмешиваться в дело и гражданская власть на Востоке. Правителем восточной половины Империи с 314 г. (апрель) был Лициний. Хотя он и участвовал в издании вместе с Константином Великим Миланского эдикта 313 г. и союз его с Константином был уже тогда скреплен браком его с сестрой Константина Константией, но уже осенью 314 г. отношения между обоими правителями обострились до открытого столкновения, и Лициний, потерпевший поражение, должен был уступить Константину Иллирию. Несочувствие к Константину он, естественно, перенес и на покровительствуемых последним христиан, и чем далее, тем более оно возрастало, пока, наконец, около 322 г. не перешло в открытое гонение, хотя еще и не повсеместное. Предполагать в нем особую склонность покровительствовать арианам и при его вообще враждебных отношениях к христианству нет оснований. Евсевий Никомидийский, несмотря на все свои интриги и несмотря на расположение к нему Константии, супруги Лициния, успел достигнуть, вероятно, лишь весьма немногого в пользу своей партии; если подлинно письмо Константина к никомидийцам после собора 325 г., то Евсевий даже посылал своих пресвитеров к Константину в качестве шпионов, чтобы услужить Лицинию. В видах Лициния было совершенное уничтожение христианства, а не поддержка той или другой христианской партии.

После победы над Лицинием при Хрисополе (18 сентября 323 г.) единодержавным обладателем и Востока, и Запада сделался Константин Великий. Заключенный им ранее и теперь окончательно упрочившийся союз с христианской Церковью заставил его сразу же обратить внимание на церковные дела Востока. Так как Константин был до этого государем Запада и союз был заключен им первоначально с западным христианством, то этим обусловливалось теперь

более или менее участие в делах Востока и представителей Западной церкви.

Первые действия императора по отношению к арианскому движению обнаруживают сколько интерес его к тому, что совершалось в сфере церковной жизни, столько же недостаточную осведомленность и недостаточное понимание сущности дела. Выступить в качестве умиротворителя церковной распри побуждали его не только политические соображения, но и мотивы религиозного характера. Константин принял под свое покровительство последователей христианской религии, потому что убежден был в высоких достоинствах этой религии самой по себе в сравнении со всеми прочими религиями. И если с государственной точки зрения являлись нежелательными всякие волнения в Империи, откуда бы они ни происходили, то для него тем более нежелательными и неприятными должны были быть волнения, исходившие из среды представителей той религии, которой он фактически только что доставил торжество перед другими. С подобным явлением ему уже пришлось встретиться на Западе: как только он вступил, после победы над Максентием, в обладание Италией и Африкой, ему пришлось решать спор между православными и донатистами. Но там спор имел местный характер, ограничивался собственно пределами Африки. На Востоке вызванное появлением арианства волнение охватило всю Восточную церковь и успело уже, по-видимому, глубоко проникнуть в народные массы. Арий, очевидно, прямо рассчитывал на широкую, по возможности, пропаганду своего учения и в образованном классе народа, и в низших слоях его, когда составлял, с одной стороны, свою «Фалию», с другой — даже песни для рабочих людей. Перенесенные в эту сферу рассуждения о догматах получили крайне банальный характер. Ариане обращались, например, к александрийским торговкам с вопросом: «Ты родила сына сущего или не-сущего? Ведь только не-сущего можно родить, а сущего нечего рождать». Разногласие между христианами и их споры давали повод язычникам осмеивать христианское учение даже в театрах и должны были казаться совершенно несоответствующими моменту внешнего торжества христианства над язычеством. Вступив в Никомидию как победитель, Константин намеревался было отправиться в

путешествие для осмотра поступивших под его власть стран. Известие о волнениях, происходящих на Востоке, явилось препятствием к осуществлению этого намерения, так как ему не хотелось, по его словам, воочию видеть то, о чем крайне неприятно было и слышать.

Весь спор между тем, по мнению императора, произошел из-за совершенно пустых и бесполезных вопросов (ἀνωφελοῦς ἀργίας ἐρεσχελία, μικρὰ καὶ λίαν ἐλάχιστα, αἱ ἐλάχισται αὗται ζητήσεις) (ср.: *Eus.* Vita Const. II, 69, 2; 71, 1 и 7). Хороший воин и политик, Константин, естественно, не был в то же время настолько компетентным богословом, чтобы оценить действительное значение поднятого спора по его внутренней стороне. Его привлекал возвышенный монотеизм христианской религии и нравственное учение ее, но разобраться в догматическом содержании ее было для него трудно. Если один из ученейших представителей Церкви того времени, пользовавшийся особым расположением императора и влиявший на него, Евсевий Кесарийский оставался и после Никейского собора и умер с убеждением, что не стоило тратить времени и сил на обсуждение предмета, вызвавшего арианские споры; если для церковного историка V в. Сократа этот спор сводился, в сущности, лишь к предосудительному «любопрению» (φιλονεικία) епископов, тем более понятен такой взгляд на дело императора, не получившего еще христианского крещения и проводившего до сих пор бóльшую часть времени в походах и войнах. Для него было необходимо в этом случае полагаться на окружавших его представителей Церкви. Но в Никомидии, может быть, было трудно в то время получить вполне точные сведения о сущности спора между Арием и Александром, и ближайший советник императора по церковным делам, находившийся тогда при нем, Осий (Ὅσιος, Hosius, не Осия — Ὼσηε) Кордубский, не мог пока дать ему каких-либо руководственных указаний.

Ничтожность, по взгляду императора, причины, вызвавшей столь сильные волнения, давала зато и надежду на легкое устранение этих волнений. Стоило, по его мнению, обратиться к виновникам раздора с надлежащим внушением и примирить их, как их примеру должны будут последовать и их сторонники. С этой целью он сам пишет письмо Александру и Арию и в нем в своеобразном почтительно-порица-

тельном тоне убеждает и просит их, как «сослужителей» (συνθεράπων) одного с ним Бога, оставить спор. Указав на свои заботы о поддержании мира в Империи, нарушителями которого на Западе явились донатисты, и выразив разочарование в своих надеждах по поводу того, что он теперь встретил и на Востоке, император не видит, однако, никаких важных препятствий к восстановлению мира. Виновны в его нарушении одинаково и Александр, и Арий. Первому не нужно было ставить излишнего и неосторожного вопроса; второй не должен был неосмотрительно отвечать на него. Особенно виновны они в том, что трудный вопрос они вынесли из своего круга и выступили со своими спорами перед народом. Но и самим им не следовало разделяться из-за него, так как это вопрос совсем не важный, а во всем главном они согласны (οὐδὲ γὰρ ὑπὲρ τοῦ κορυφαίου τῶν ἐν τῷ νόμῳ παραγγελμάτων ὑμῖν ἡ τῆς φιλονεικίας ἐξήφθη πρόφασις). Им нужно было подражать языческим философам: те в случае разногласий в каких-либо мнениях не ссорятся между собой. А они между тем, будучи священными лицами, поступают подобно необразованной черни и неразумным детям. Достаточно для их согласия, по мнению императора, того, что у них одна и та же вера в управляющий всем Божественный промысел: в остальном возможна свобода мнений, только не до́лжно быть разделений. Для них есть, таким образом, возможность примириться друг с другом, и это повело бы к миру всего народа. «Возвратите же мне ясные дни и беспечальные ночи, — заключает император послание. — Откройте мне своим единодушием путь на Восток, который вы заключили взаимными пререканиями; доставьте возможность видеть вас и всех других в светлом настроении и вознести должную благодарность Всевышнему за всеобщее единодушие (ὁμονοία) и свободу» (*Eus.* Vita Const. II, 69, 1–72, 3; ср.: *Socr.* H. E. I, 7).

Можно думать, что если бы император продолжал лишь и далее настаивать на примирении Александра и Ария, руководствуясь высказанными им в письме взглядами, этим воспользовалась бы для своих выгод арианская партия, готовая на всякого рода компромиссы, лишь бы достигнуть формального общения с Церковью для Ария и других отлученных вместе с ним на Александрийском соборе. К счастью, само письмо Константин послал в Александрию через западного

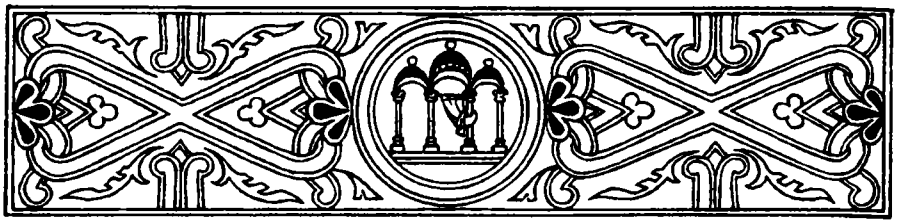
епископа Осия Кордубского; последнему поручено было лично содействовать примирению (епископов) противников; прежде же всего он, конечно, должен был собрать точные сведения о деле на (самом) месте возникновения распри. Когда и каким образом установились близкие отношения между императором и испанским епископом — исповедником времен Максимина, неизвестно. В 313 г. он является уже одним из влиятельнейших лиц при Константине, и через него иногда приводятся в исполнение распоряжения государственной власти, касающиеся Церкви. Донатисты в 316 г. его считали виновником неблаговоления к ним государя, хотя он почему-то и не присутствовал на соборе в Арле 314 г. и на самом деле, по показанию блаж. Августина, удерживал Константина от слишком суровых мер против донатистов. Вероятно, вместе с другими духовными лицами он сопровождал императора в походе его против Лициния и прибыл вместе с ним в Никомидию. На Востоке он получил потом самую широкую известность (ὁ πάνυ βοώμενος). Как западный епископ, Осий держался, без сомнения, тертуллиановских формул в учении о Св. Троице и в Александрии при личных рассуждениях с Александром, вероятно, также и с Арием, скоро мог убедиться в важности поднятого вопроса и определить, на какую сторону нужно стать в споре. Обвинения Александра Арием в савеллианстве он признал неправильными и произвел какое-то расследование относительно терминов οὐσία и ὑπόστασις (*Socr.* H. E. III, 7: τὸ Σαβελλίου τοῦ Λίβυος ἐκβαλεῖν δόγμα προθυμούμενος τὴν περὶ οὐσίας καὶ ὑποστάσεως πεποίηται ζήτησιν, ἥτις καὶ αὐτὴ ἑτέρας ἐρεσχελίας ὑπόθεσις γέγονεν). Возможно, что тогда же произошло соглашение его с Александром и относительно термина ὁμοούσιος, признания которого некогда требовал от Дионисия Александрийского Дионисий Римский. По Филосторгию, это имело место в Никомидии, куда будто бы отправлялся Александр (I, 1). О выполнении прямой миссии — примирения споривших — нечего было и думать. Осий успел лишь уладить во время пребывания в Александрии коллуфианский раскол. Коллуф присоединился к Церкви.

Результатом посольства Осия было изменение Константином первоначального взгляда на арианское движение и убеждение в необходимости иных мер к его прекращению. Нет ничего невероятного в

том, что Осий именно и предложил императору созвать собор для этого. Мысль о соборе была, впрочем, настолько естественна, что император мог и сам прийти к ней. Соборы епископов были в Церкви обычным средством для решения разных недоразумений и установления общеобязательных норм церковной жизни. Дело донатистов Константин предоставил на Западе решать епископам на соборе Римском (313 г.) и потом Арльском (314 г.). Известен бывший ранее на Западе в Испании собор Эльвирский (306 г.), на котором присутствовал и Осий Кордубский. На Востоке соборы также были обычным явлением еще в предыдущую эпоху, насколько они вообще были возможны при существовании Церкви в языческом, враждебно относившемся к ней государстве. Многолюдные соборы созываемы были, например, по делу о ереси Павла Самосатского. Как только окончилось гонение Максимина (313 г.), открылся ряд соборов, из которых известны: Анкирский (вероятно, в 314 г.) и затем Неокесарийский. Арльский собор на Западе и Анкирский на Востоке можно назвать общими соборами, один для Западной, другой для Восточной (кроме Египта) церкви. Теперь, когда Запад и Восток были объединены под властью одного государя, появилась возможность созвания всеобщего, или Вселенского, собора из представителей всего христианства в целом; пределы распространения христианства тогда почти вполне совпадали с пределами Римской империи или древнего культурного мира. Кроме догматического вопроса собор должен был, по намерению императора, заняться еще вопросом о времени празднования Пасхи. Некоторые на Востоке уклонялись от александрийского способа исчисления Пасхи; западный римский способ отличался от александрийского и, в свою очередь, тоже не был поддерживаем всюду на Западе. Арльский собор попытался было утвердить в качестве обязательной римскую практику, но едва ли она принята была всюду и на Западе, не говоря уже о Востоке. Разногласие само по себе вело к разным неудобствам и давало повод язычникам к насмешкам над христианами, как не знающими времени величайшего из празднуемых ими событий. Для Константина, сверх того, было особенно ненавистно и то, что некоторые из христиан, уклоняясь от общего обычая, совпадают в праздновании Пасхи с иудеями (*Socr.* H. E. I, 9: μηδὲν τοίνυν

ἔστω ὑμῖν κοινὸν μετὰ τοῦ ἐχθίστου τῶν Ἰουδαίων ὄχλου). Авторитету Вселенского собора предполагалось предложить для решения и вопрос об усилившейся к тому времени мелетианской схизме в Египте. Намечены были, может быть, и некоторые другие пункты для соборного обсуждения.

Местом собора назначена была Никея в Вифинии (*Eus.* Vita Const. III, 6, 1: πόλις... νίκης ἐπώνυμος), ныне селение Исник εἰς Νικ(αίαν). Епископам были разосланы всюду письма (γράμματα τιμητικά) с приглашением без замедления прибыть в указанный город, а путевые издержки правительство брало на свой счет. Текст пригласительного послания передается в сирийском памятнике, содержащем сведения о Никейском и о других соборах. В нем — не вполне понятно почему — мотивируется созвание собора именно в Никее, а не в Анкире, где был собор прежде. Указывается на удобство прибытия епископов из Испании и «прочей Европы» именно в Никею, на благоприятные климатические условия этого города, наконец — на желание самого императора присутствовать на соборе и принимать в нем участие. Никея была летней резиденцией живших в Никомидии императоров, и находившийся там дворец мог служить удобным местом для собрания епископов. Собор происходил летом 325 г. Встречающаяся у Сократа дата — 20 мая, — вероятно, относится к началу собора (I, 13). Дата 19 июня в актах VI Вселенского собора означает, повидимому, время составления или подписания Никейского символа. 14 июня в кодексе патриарха Аттика (у Барония) могло указывать день прибытия императора в Никею. Terminus ad quem соборных заседаний было 25 июля, день празднования двадцатилетнего юбилея царствования императора, или так называемых виценналий. Ко дню этого торжества император, вероятно, хотел видеть законченным дело умиротворения Церкви.



Никейский Вселенский собор

Документальными источниками истории Вселенских соборов, начиная с третьего, являются так называемые соборные деяния, подробные записи того, что происходило во время соборных заседаний. Для I и II соборов таких записей не имеется. То, что помещается под общим именем деяний в разных изданиях соборных актов, представляет, по отношению к этим соборам, не более как ряд памятников или даже извлечений из памятников разного времени и неодинакового достоинства, а не деяния в собственном смысле. Более чем вероятно (хотя можно встретить и другое мнение), что записи соборных рассуждений вовсе и не были ведены на Никейском соборе. Изложены были письменно и подписаны епископами только окончательные постановления собора (*Eus.* Vita Const. III, 14, 1: τὰ κοινῇ δεδογμένα). Но не сохранилось даже копии и этих постановлений в их цельном первоначальном виде. Их приходится извлекать из сторонних памятников.

В качестве результатов соборной деятельности остались: а) догматическое постановление или — *Символ* с анафематизмом и б) *20 правил* (у Руфина). В число этих правил не вошли, однако, постановления о Пасхе и о мелетианском расколе. Но имеется еще: в) особое *послание* собора египетским Церквам о принятых им решениях по вопросам и об арианстве, и о Мелетии и его последователях, и о Пасхе. Что касается г) *подписей* епископов (под Символом), то они, как полагают, были совершенно утрачены вместе с подлинником самих постановлений и копиями с него (если таковые были) во время последовавшего за собором господства ариан. Сохранившиеся на разных языках списки имен никейских отцев (Patrum Nicaenorum nomina

Latine, Graece, Coptice, Syriace, Arabice, Armeniace/Ed. *H. Gelzer, H. Helgenfeld*. Lipsiae, 1898) представляют, по мнению ученых, лишь позднейшую попытку воспроизвести состав собора; все они являются неполными (221 — наибольшее число), неисправными и разногласят более или менее между собой, хотя могут быть возведены к одному прототипу, возникшему, может быть, в 362 г. Документальное значение, впрочем весьма малое, для истории собора имеют еще послания императора: а) епископам, не присутствовавшим на соборе, с краткими лишь указаниями (в передаче, по крайней мере, Евсевия) о восстановлении единства веры и подробным рассуждением о праздновании Пасхи (*Eus.* Vita Const. III, 17–20; *Socr.* H. E. I, 9); б) Александрийской церкви о ереси Ария и обличении его собором (*Socr.* H. E. I, 9); в) епископам и всему народу о наименовании ариан порфирианами и о сожжении сочинений Ария (*Socr.* H. E. I, 9).

При недостаточности документальных данных для истории Первого Вселенского собора главным источником ее по необходимости являются показания современников и участников собора: Евсевия Кесарийского, Евстафия Антиохийского и Афанасия Александрийского. Из них только *Евсевий* оставил исторический труд — «Жизнь Константина», в котором он должен был коснуться и собора. Но общая цель этого труда — панегирическое изображение деятельности первого христианского императора, заставляла автора обращать и в речах о соборе преимущественное внимание именно лишь на участие в нем императора. Говорить подробно о деятельности самих отцев собора Евсевий, сверх того, вовсе не был расположен и потому, что считал в принципе излишним и давно решенным сам вопрос, ради которого состоялся собор, и сам он, можно сказать, против собственного желания и убеждения принял предложенное им решение. Последнее обстоятельство привело его сразу же после собора к неприятной необходимости оправдывать свое поведение на соборе перед кесарийской паствой в особом послании, писанном еще до отъезда из Никеи. Здесь он сообщает важные подробности о внутренней стороне деятельности собора, однако лишь настолько, насколько они касались его личности, и, разумеется, со своей точки зрения. Представители другой точки зрения, поборники православия Евстафий и

Афанасий, исторические сведения о соборе приводят в сочинениях полемического характера. Толкование *Евстафия* на излюбленный арианами текст: «Господь созда Мя в начало путей Своих» (*Притч.* 8, 22), где находятся его заметки о соборе, не сохранилось. Но эту заметку поместил в своей «Истории» блаж. Феодорит (I, 8). Св. Афанасий говорит о соборе в послании о постановлениях Никейского собора (Ath. De decr. Nic. syn., 345–355) и в послании к африканским епископам (Epist. ad Afros episcopos, 369); в первом он хочет дать адресату через сообщение сведений о соборе орудие для полемики с арианами, во втором отчасти буквально повторяет сказанное в предыдущем, доказывая преимущество Никейского собора перед Аримінским и всеми другими, бывшими после Никейского. И Евстафий, и Афанасий дают не последовательную и подробную историю собора, а только сообщают, так сказать, обобщенные результаты впечатлений, вынесенных ими с собора. Понятно, однако, что показания их, как очевидцев, наряду с показаниями Евсевия имеют первостепенную важность, несмотря на всю их краткость, и должны служить исходным пунктом при попытках составить то или другое представление о соборной деятельности. В сущности, задача историка по отношению к Первому Вселенскому собору сводится собственно к критике и анализу разных сообщений о нем. История собора в строгом смысле или живая и наглядная картина его деятельности невозможны при наличных данных и могут иметь всегда лишь крайне проблематическое значение.

Ближайшие по времени писатели после авторов-участников события, сами не будучи очевидцами, могли основываться в своих известиях на рассказах очевидцев. Но из греческих писателей *Епифаний Кипрский*, подробно рассуждающий в своем «Панарии» (374–377) об «арианитах», весьма краток в сообщении о Никейском соборе. Лишь латинский *пресвитер Руфин*, переводчик и продолжатель Евсевия, приводит несколько общих замечаний и эпизодических рассказов относительно деятельности собора, в основе которых могли лежать повествования современников собора (401 г.). С какой, однако, осторожностью нужно относиться к показаниям этих писателей, касающихся даже самых главных фактов в истории арианских споров,

это можно видеть из того, что Епифаний, например, смерть Ария предполагает до Никейского собора, хотя он был современником Ария (род. ок. 315 г.) и имел, по-видимому, полную возможность знать действительное положение дела. Руфин Тирский собор и ссылку Афанасия в Галлию относит ко временам Константия. В нач. V в. переводил постановления Никейского собора на сирийский язык епископ Марута, друг св. Иоанна Златоуста, и написал также историю собора; труд его в первоначальном виде, по-видимому, не сохранился.

Церковные историки V в. Сократ и Созомен в главах своих «Историй», посвященных Никейскому собору, частью воспроизводят и комбинируют Евсевия и Руфина, частью дополняют их рассказ на основании бывших у них под руками документов; Феодориту известны еще упомянутые выше сообщения Евстафия и Афанасия. Сократ, впрочем, ссылается и на рассказы современника собора, новатианского пресвитера Авксинона. Повествования этих историков имеют значение в каждом частном случае лишь настолько, насколько можно предполагать в основе их данные, заимствованные из достоверных источников, и насколько они не являются плодом их собственных догадок, хотя бы и вызванных неизбежной необходимостью так или иначе комбинировать дошедшие до них данные.

Это же собственно нужно сказать и о писателе, предпринявшем составление специальной истории Первого [Вселенского] собора, Геласии Кизикском, второй половины V в. (*Γελασίου τοῦ Κυζικηνοῦ τῶν κατὰ ἐν Νικαίᾳ συνόδου πραχθέντων σύνταγμα* / / *Migne*. PG. T. 85). В предисловии к своей книге Геласий рассказывает, что когда он был еще в доме своего отца, пресвитера в Кизике, он читал принадлежавшую Кизикскому епископу Далматию (присутствовавшему на III Вселенском соборе) книгу об этом соборе, запомнил многое из нее и сделал выписки (πλεῖστα τε ὅσα ἐπεσημηνάμην). Потом в царствование Василиска (475 г.), встретившись в Вифинии с евтихианами, утверждавшими, будто они держатся Никейской веры, он пришел к мысли собрать разные сведения о соборе в одно сочинение. Собору, однако, в его книге посвящается только вторая часть. В первой он излагает историю царствования Константина до победы над Лицинием, в третьей — о событиях, последовавших за собором до смерти Константи-

на. Труд Геласия представляет в целом компиляцию весьма невысокого достоинства. Он выписывает, обычно — буквально, места из «Жизни Константина» Евсевия, также из «Истории» Руфина, существовавшей в переводе на греческий язык; руководящим для него в этой работе служит более или менее изложение Сократа; пользуется он также и «Историей» Феодорита. Разные документы, относящиеся к истории спора, приводятся обычно в целом виде, и в этом почти единственно заключается значение труда Геласия. Из книги Далматия он заимствовал между прочим разговор философа Федона с отцами собора. Некоторые другие подробности и документы он взял из произведений какого-то пресвитера Иоанна (*Lösche*, 1900).

Состояние источников истории Первого Вселенского собора не позволяет ни определить с желательной точностью состав собора, ни характеризовать с полной доверенностью различные проявившиеся на нем богословские направления. Можно лишь в самых общих чертах наметить ход соборной деятельности. И хотя догматический результат этой деятельности, Символ собора, имеется, и основной смысл его вполне ясен, но дать всем отдельным его подробностям исторический комментарий, уяснить их происхождение — невозможно.

Вопросом остается, прежде всего, действительное число отцев, собравшихся в Никее. Традиционное число 318 принадлежит сравнительно позднейшему времени, более же ранние показания не отличаются такой определенностью. По Евсевию, на соборе епископов было более 250, по Евстафию — ок. 270, по Константину — 300 или более трехсот. У Афанасия неоднократно встречается также число 300 (*Ath.* Hist. ar. 66, 3 [357 г.]; De syn. ar. 43, 3 [359]; ср.: *Юлий.* [350]), но у него же есть и число 318, если только оно не представляет позднейшей вставки в его сочинениях (*Ath.* Epist. ad Afros eniscopos. 2 [369]); но Ep. ad Iovian. ap. *Theod.* H. E. IV, 3 [363] — вставка. Последнее число впервые, кажется, появляется у Илария (*Hilar.* Lib. contra Const. 27 [360]); его знают: Василий Великий (362), Епифаний, Иероним, Амвросий и Руфин, а в V в. оно приводится уже всюду. Нельзя указать прямых исторических оснований для него, и возможно, что распространению его способствовало сближение его с числом рабов Авраамовых, победивших иноплеменных царей (*Быт.* 14, 14 у *Амвро-*

сия. De Abraham I, 3, 15). Но нельзя равным образом и совершенно отвергать его потому лишь, что оно выступает несколько поздно и что ему придается мистическое значение. Епископов сопровождали пресвитеры, диаконы и другие клирики.

Собор был Вселенским, но по преобладающему числу членов носил восточный характер. Западных епископов, вследствие отдаленности и трудности пути, явилось весьма немного. Все диоцезы Запада, кроме Британии, однако же, имели своих представителей. Вместо престарелого папы Сильвестра из Рима прибыли пресвитеры Витон и Викентий. Представителем Испанской церкви был Осий Кордубский, из Галлии прибыл Никасий Дижонский, из Африки — Цецилиан Карфагенский. В составленных позднее списках имен никейских отцев можно, впрочем, встретить замечания, будто западных епископов не признано необходимым перечислять, так как Запад не так заражен был ересью, как Восток. Восточная церковь зато была представлена на соборе с замечательной полнотой. Были епископы даже и из-за пределов Империи: Иоанн Персидский, Феофил Готский, Каэм Боспорский. Евсевий Кесарийский находит возможным сравнить собор с тем собранием в день Пятидесятницы, о котором говорится в кн. Деяний, с тем лишь отличием, что в данном случае собравшиеся были епископы.

Естественно, что столь многолюдное собрание с разных концов света представляло значительное разнообразие и в отношении к возрасту, личным качествам и убеждениям собравшихся. Для Александра Александрийского, например, при его преклонных летах, путешествие на собор было почти подвигом, и помощь диакона Афанасия была для него, вероятно, далеко не излишней и по этой причине. Но были епископы, как говорит Евсевий, только что еще начавшие свое служение. Некоторые, может быть, не особенно многочисленные иерархи были богословски образованными людьми, отличаясь мудростью, по словам Евсевия. К ним нужно отнести, например, кроме Александра, Евстафия Антиохийского; славой ученого пользовался и сам Евсевий. Другие не были учеными богословами, но известны были строгостью жизни и твердостью веры: Спиридон Тримифунтский с о. Кипра был чудотворцем и, будучи епископом, пас в то же время овец;

были среди них исповедники времен Диоклетиана: Пафнутий из Египта, Потамон Ираклийский оттуда же; Павел Неокесарийский, Евстафий и Осий тоже были исповедниками.

Епископов, разделявших убеждения Ария, было не более 20-ти. По Руфину, их было только 17. Филосторгий называет по именам 22 лица, но его список явно не верен (один из поименованных, Василий Амасийский, умер еще до 323 г. и был православным, равно как были православными и еще четыре из названных у Филосторгия епископов). Главный контингент их составляли, нужно думать, лукианисты, а вождем у них был Евсевий Никомидийский. К нему примыкали из епископов его Вифанской митрополии: Феогний Никейский и Марий Халкидонский. Митрофан Ефесский также был лукианистом и арианином. На стороне Ария открыто стояли, далее: Наркисс Нероniадский в Киликии, Патрофил Скифопольский в Палестине и, вероятно, некоторые из епископов, поименованных Арием в письме к Евсевию Никомидийскому, хотя, например, из них Евсевий Кесарийский и Павлин Тирский не были настоящими арианами. Наиболее убежденными арианами были Феона Мармарикский и Секунд Птолемаидский.

Все прочие епископы одинаково сходились в том, что отрицательно относились к выводам арианского учения, поскольку Сын, с точки зрения этого учения, приравнивался к прочим тварям и был признаваем подлежащим изменению по природе. Но отношение к посылкам и исходному пункту этого учения было неодинаковое. Лишь немногие, наиболее образованные и близко знакомые с сущностью учения ариан, ясно сознавали необходимость вести борьбу против самых основ заблуждения и устранять окончательно всякую возможность выступать с ним. Это именно были: Александр Александрийский со своим диаконом Афанасием, Евстафий, вероятно — Александр Фессалоникийский, также Осий и некоторые другие. Большинство, чуждое научной богословской подготовки, веруя в простоте сердца в божественное достоинство Христа и решительно отвергая конечные выводы арианской доктрины как явное богохульство, само мало могло интересоваться более глубокой, учено-богословской стороной спора. Но это большинство вполне могло положиться на авторитет

ученого меньшинства, которому приходилось вести борьбу с ересью. Однако, кроме этого большинства, отвергавшего арианские выводы о Христе на основании лишь живой веры и более или менее безразлично относившегося к их посылкам, и кроме ученых противников арианства, хотевших предупредить выводы через ослабление оснований для них, были еще на соборе представители богословской учености, которым тоже не нравились последние выводы ариан, но которые не находили нужным и возможности безусловно отвергать те их рассуждения, отправляясь от которых ариане приходили к своим выводам. Это были епископы-оригенисты; представителем их можно считать Евсевия Кесарийского. Ариане настаивали на отличии Сына от Отца и это отличие доводили до того, что Сына ставили в разряд тварей. Защитники православного учения, в противоположность этому, хотели утверждать единосущие или единство по природе Сына с Отцом, не исключающее, однако, Их самостоятельного (ипостасного) существования. Для ариан казалось необходимым сильнее отметить различие между Отцом и Сыном, нежели как делалось это защитниками мысли о единосущии; отсюда основная тенденция ариан им казалась симпатичной и заслуживающей внимания. Но и считать Сына тварью они не находили возможным. Они хотели стоять на точке зрения оригеновского субординационизма и сохранить за Сыном или Логосом посредствующее положение между Божеством и миром: Сын несравненно ниже Отца, как происшедший от Отца, но Он не тварь в обычном смысле этого слова и несравненно выше мира, как происшедший непосредственно от Бога. Это была, очевидно, своего рода консервативная партия, которая считала признаком научности отступать от авторитета Оригена или идти далее его в богословии и для которой решительность представителей точного православия в утверждении единосущия была столь же нежелательной, как и низведение Сына Божия в число тварей арианами. Обычно этой партии усвояют название полуарианской. Взгляды представителей этой партии, не бывшие арианскими по существу, несмотря на сочувствие, например, Евсевия Кесарийского к арианам, значительно осложнили дело борьбы с ересью на самом соборе, и на почве этих взглядов коренятся успехи арианства после собора.

Общим в показаниях о соборе всех трех участников собора, оставивших нам сведения о нем, является то, что все они представляют деятельность собора как бы сосредоточенной в одном лишь заседании, на котором, по Евсевию, присутствовал император. Очевидно, это именно торжественное заседание имело решающее значение. Но необходимо предполагать, что ему предшествовало предварительное обсуждение отцами собора тех вопросов, которые должны были уже потом дебатироваться в присутствии самого императора. Если собор начался 20 мая, указанное же заседание имело место лишь 19 июня, времени для этого было достаточно. Прямое сообщение о подобных рассуждениях находим у Руфина, которому следуют и позднейшие историки, и оно вполне заслуживает доверия. Рассуждения при этом были, по Руфину, двоякого рода. Одни носили совершенно частный, неофициальный, так сказать, характер, и в них принимали участие даже языческие философы или диалектики. Собрание христианских епископов в Никее весьма легко могло привлечь сюда и образованных язычников, желавших ближе познакомиться с христианством или при случае даже выступить в качестве ученых его противников. Руфин приводит рассказ, как один простой, неискусный в прениях исповедник обратил в христианство своим безыскусным исповеданием веры философа, с которым в течение нескольких дней не могли справиться опытные в диалектике епископы (*Ruf.* H. E. 1, 3). Вероятно, в основе этого рассказа лежит какой-нибудь действительный факт; отсюда объясняется и возникновение потом подложного прения философа Федона с отцами собора, находящегося у Геласия. Но были предварительные заседания и совещания и с характером более или менее официальным. Дело рассматриваемо было в течение многих дней (per dies singulos agitabatur conventus); приглашаем и выслушиваем был нередко и сам Арий отцами собора (evocabatur frequenter Arius in consilium. *Ruf.* H. E. 1, 5). Мнения и способы аргументации обеих споривших сторон могли, таким образом, заранее выясниться и сделаться взаимно известными представителям этих сторон.

У Руфина есть еще сообщение о факте, имевшем, по нему, место также до окончательного решения вопроса о вере. Епископы, имевшие личные счеты между собой, стали обращаться с жалобами друг

на друга к суду императора. Император, назначив день для разбора этих жалоб и приняв их, заявил, что судить их может только Бог, так как сами они поставлены для суда над людьми, и что лучше будет, если они, оставив распри, займутся обсуждением того, что относится к вере. С этими словами он и приказал сжечь поданные ему жалобы, оставив их непрочитанными (*Ruf.* H. E. 1, 2). Позднейшие греческие историки разногласят в решении вопроса, как нужно смотреть на «определенный день» (certa dies), назначенный Константином, в который случилось описанное выше происшествие. Сократ отождествляет его с днем торжественного заседания для рассуждений о вере, которому непосредственно предшествовало, по нему, вразумление исповедником диалектиков (не языческих); споры диалектиков — μικρὸν οὖν πρὸ τῆς... συνελεύσεως; собрание и сожжение жалоб — τῇ ἐξῆς; подача жалоб — τῇ προτεραίᾳ (*Socr.* H. E. I, 8). Созомен, ближе следующий Руфину, предполагает особый день, раньше общего собрания (*Soz.* H. E. I, 17) — ἡ προθεσμία, затем уже по сожжении — ἡμέραν ὥρισε, καθ' ἣν ἐχρῆν λῦσαι τὰ ἀμφισβητούμενα. Πρὸ δὲ τῆς προθεσμίας — вызывают Ария. У Феодорита дело передается в таком виде, что не епископы подавали друг на друга жалобы, а выступили с письменными обвинениями против них зложелательные люди (φιλαπεχθήμονες ἄνδρες); это было еще до установления единомыслия на соборе. Император запечатал их и велел хранить. Потом уже, когда спорные вопросы были решены, он принес их и сжег в присутствии епископов, уверив, что он не читал их, так как нежелательно знать и обнародовать даже действительные проступки лиц священных во избежание соблазна (*Theod.* H. E. 1, 11).

Описание внешней обстановки главного заседания дает Евсевий в «Жизни Константина». На Евсевия, церковного историка, знавшего на основании памятников предшествующую судьбу Церкви в языческом государстве и бывшего лично свидетелем последнего жесточайшего гонения на нее со стороны государственной власти, собор должен был произвести особенное впечатление именно как наглядное выражение недавно заключенного союза Церкви с государством, своего рода победы первой над последним. Хотя исход соборной деятельности и был ему не по душе, но он не может не сочувствовать самой

идее Вселенского собора для восстановления мира, осуществленной Константином. Он с некоторым даже драматизмом, усиливая свое обычное риторическое красноречие, изображает вход на собор блистающего восточной пышностью царя, повелителя Востока и Запада, для того чтобы принять участие в обсуждении епископами церковного вопроса в качестве «сослужителя» единого с ними Бога.

Назначен был день для собора, рассказывает Евсевий, когда спорные вопросы должны были получить решение, и все, принимавшие участие в деле, собрались в среднем помещении дворца, которое было обширнее всех других; там по обеим сторонам помещения расставлены были во множестве места для сидения; приглашенные вошли туда, и все заняли соответствующие места. Когда весь собор расположился в надлежащем порядке, все хранили молчание в ожидании прихода императора. Сначала вошел один, потом другой и третий из приближенных императора. Вошли и другие не из обычных оруженосцев и телохранителей, но только ближайшие к императору лица. Подан, наконец, знак, указывавший приближение императора, и все встали. Император прошел посередине, подобный некоему ангелу Божию с неба, одетый в светлую одежду и издающую огненный блеск порфиру, украшенный сиянием золота и драгоценных камней. Таков был внешний вид его. Но видна была и красота души его, страх Божий и благочестие (εὐλάβεια); ее обнаруживали опущенные книзу взоры, выступавшие на лице краски, сама походка и весь внешний вид. Он превосходил всех окружавших величием, красотой, осанкой, мужеством и силой, но к этому присоединялось благожелательное, кроткое и снисходительное настроение, и все это показывало превосходство его духа лучше, нежели это можно выразить словами.

Пройдя к переднему ряду сидений (ἐπὶ τὴν πρώτην τῶν ταγμάτων ἀρχήν), он остановился впереди посередине; подано было для него невысокое золотое сиденье (σμικρὸν καθίσμα); он сел не прежде, чем епископы дали знак. Сели после императора и все прочие. Из епископов занимавший первое место на правой стороне (ὁ τοῦ δεξιοῦ τάγματος πρωτεύων), встав, произнес соразмерно составленную речь (μεμετρημένον ἀπεδίδου λόγον), обращаясь к императору и воздавая за него (ἐπ' αὐτῷ) хвалу Всевышнему Богу. Когда же он сел, воцарилась тишина.

Глаза всех пристально были устремлены на императора. Он, окинув собрание ясным и спокойным взором, после некоторого размышления тихим голосом сказал следующую речь. Далее приводится у Евсевия речь Константина, в которой император просит епископов, чтобы они, рассмотрев теперь причины взаимного разногласия, постарались восстановить мир (*Eus.* Vita Const. III, 10–12). Евсевий не называет по имени епископа, приветствовавшего императора речью. Но судя по надписанию той главы его сочинения, в которой сообщается об этом факте, это был он сам. У Созомена, действительно, и находится прямое сообщение об этом. Но по Феодориту, речь произносил Евстафий Антиохийский, и это, кажется, более вероятно (*Theod.* H. E. I, 7). Относительно речи самого императора нужно заметить, что у Геласия она передается в ином виде, нежели как приводит ее Евсевий, и в этом именно виде она была известна и Феодориту, судя по сокращенному изложению ее у последнего. Император внушает отцам, согласно этой редакции речи, искать решения спора в Св. Писании. Председательствующего в собственном смысле на соборе, по-видимому, не было, хотя честь председательства и хотят иногда усвоять то Евстафию, то Осию Кордубскому. Личное присутствие императора на соборе, во всяком случае, отодвигало на задний план роль председательствующего из среды епископов.

В ходе соборной деятельности, открывшейся вслед за ответной речью императора, на основании показаний участников собора можно ясно различать три момента: 1) ариане в самом начале выступили было довольно самоуверенно со своими мнениями, имея, очевидно, надежду на успех, но сразу же потерпели решительное поражение и оказались на соборе в роли обвиняемых; 2) после всеобщего почти отвержения арианских мнений начались рассуждения с целью выработки точной формулы православного учения; 3) когда формула была составлена, решения собора были подписаны почти всеми, даже арианствующими епископами.

Евсевий, подробно описавший церемониал открытия заседания, является весьма кратким в сообщениях о том, что последовало дальше. Но и у него выступают три указанных момента. «Произнеся эту речь на латинском языке, в то время как другое лицо передало ее в пе-

реводе на греческий, император предоставил слово занимавшим первые места на соборе (τοῖς τῆς συνόδου προέδροις). Тогда одни начали обвинять своих ближних (κατηγιῶντο τοὺς πέλας), а те пытались защититься и сами отвечали обвинениями (ἀπελογοῦντό τε καὶ ἀντεμέμφοντο). Было весьма многое высказано с той и другой стороны (ὑφ' ἑκατέρου τάγματος), и происходили сначала немалые пререкания. Император терпеливо выслушивал всех и с вниманием относился к говорившему; соглашаясь частью с одной, частью с другой из споривших сторон, он постепенно примирил далеко разошедшихся между собой в споре. С кротостью обращая свою речь к каждому на греческом языке (он знал и этот язык), он производил приятнейшее впечатление, одних убеждая, других усовещевая, похваляя тех, которые хорошо говорили, и всех приводя к единомыслию, пока не сделались все согласными в отношении ко всем спорным предметам. Таким образом, возобладала единая вера и всеми признано было одно и то же время празднования спасительной Пасхи. Общее постановление (τὰ κοινῇ δεδογμένα) было утверждено и письменно через подпись каждого» (*Eus.* Vita Const. III, 13–14).

Евсевий с видимым несочувствием упоминает о том, как одни начали обвинять других, «своих ближних»; последние, по нему, не оставались, однако, безответными и защищались: он и сам выступил на их защиту и возражал представителям православия или, по крайней мере, требовал разъяснений с их стороны. Стремления Евсевия направлены к тому, чтобы изобразить участие императора в соборных рассуждениях; деятельность самих отцев как бы стушевывается за первенствующим значением последнего. Благодаря ему и достигается согласие, утверждаемое подписью даже ариан.

В другом освещении и с несколько иными подробностями те же факты передаются Афанасием в «Послании о постановлениях Никейского собора», причем у него отмечается и то особое и неудобное положение, которое занял по отношению к собору «отец церковной истории». «Когда они (ариане, с Евсевием Никомидийским во главе) продолжали упорствовать в своем нечестии (ἐφιλονείκουν ἀσεβοῦντες) и замышляли богоборствовать, говоримое ими было преисполнено нечестием. Собравшиеся же епископы (их было около 300) кротко и человеколюбиво просили их указать основания того, что они говори-

ли, и привести надлежащие доказательства (ἀποδείξεις εὐσεβεῖς). Но едва они начали говорить, как были признаны достойными осуждения и оказались разногласившими между собой (κατεγινώσκοντο καὶ πρὸς ἑαυτοὺς διεμάχοντο); видя полную невозможность отстоять свою ересь, они остались безгласными и своим молчанием признали посрамление своего злочестия. Епископы же, уничтожив измышленные ими речения (λοιπὸν ἀνελόντες τὰ παρ' αὐτῶν ἐπινοηθέντα ῥήματα — арианский Символ), изложили против них здравую, содержимую Церковью веру. И когда все подписали ее, и евсевиане (οἱ περὶ Εὐσέβιον) тоже подписались под теми выражениями, против которых вооружаются нынешние ариане (346–355), я говорю о выражениях "из сущности" и "единосущный", и что Сын Божий не есть создание или тварь, или один из происшедших (подобно другим), но что Слово есть порождение из сущности Отца. И что может показаться странным (καὶ τό γε παράδοξον), Евсевий из Кесарии Палестинской, какимнибудь днем раньше несогласившийся, напоследок, однако, подписал и послал (καίτοι πρὸ μιᾶς ἀρνούμενος, ὅμως ὕστερον ὑπογράψας ἐπέστειλε) письмо своей Церкви, в котором говорит, что это и есть вера Церкви и предание отцов. Этим он ясно для всех показал, что раньше они заблуждались и напрасно восставали против истины. Ибо если ему и стыдно было написать тогда это этими именно словами, и он оправдывал себя перед Церковью, как ему было угодно, но не отрекшись в своем письме от выражений "единосущный" и "из сущности", он ясно заявляет об этом. И случилось (еще при этом) с ним нечто неприятное (καὶ πέπονθέ τι δεινόν). Именно, желая оправдать себя, он возвел на ариан обвинение, будто они, написав, что Сына не было до рождения, хотели выразить этим, что Его не было даже и до рождения по плоти. Об этом знает и Акакий (преемник Евсевия по кафедре), если бы только, ввиду обстоятельств нынешнего времени, не находил нужным скрывать это и не отрекся от истины. Поэтому я и приложил в конце письмо Евсевия, чтобы ты знал, как эти христоборцы, особенно же Акакий, не хотят знать своих же собственных учителей» (*Ath.* De decr. Nic. syn. 3//*Migne*. PG. T. 25. Col. 428).

По Афанасию, таким образом, дело началось совершенным поражением и замешательством арианской партии. Отсюда, те дальнейшие

прения, о которых говорит Евсевий, происходившие с участием в них императора, нужно, вероятно, относить уже к выработке отцами собора положительной формулы учения. Чтобы примирить показание Евсевия, прямо сообщается, что он не хотел сначала подписываться под соборным определением (πρὸ μιᾶς ἀρνούμενος — возможно, что подпись под определением продолжалась и на другой день, или несогласие Евсевия относится не к Символу вообще, составленному на соборе, а к выражениям «ἐκ τῆς οὐσίας» и «ὁμοούσιος», которые были известны ему до соборного заседания).

Новые и весьма важные подробности относительно тех же моментов в ходе соборной деятельности во время торжественного заседания дает Евстафий Антиохийский в том кратком отрывке, какой сохранился в «Истории» Феодорита. «Когда производимо было (на соборе) исследование об образе веры, предложено было писание Евсевия, наглядное доказательство его богохульства (ἐναργὴς μὲν ἔλεγχος τὸ γράμμα τῆς Εὐσεβίου προὐβάλλετο βλασφημίας). Прочитанное перед всеми, оно причинило безмерную скорбь слушавшим превратным учением, заключенным в нем, и покрыло неизгладимым позором автора. Когда со всей ясностью обнаружилось, какие произведения могут исходить из среды евсевиан (ἐπειδὴ δὲ τὸ ἐργαστήριον τῶν ἀμφὶ τὸν Εὐσέβιον σαφῶς ἐάλω), беззаконное писание (τὸ παράνομον γράμμα) было разорвано на виду у всех, однако некоторые из сообщников их, под предлогом заботы о мире, заставили молчать всех, говоривших обычно наилучшим образом (τινὲς ἐκ συσκευῆς, τοὔνομα προβαλλόμενοι τῆς εἰρήνης, κατεσίγησαν μὲν ἅπαντας τοὺς ἄριστα λέγειν εἰωθότας). Ариоманиты же, опасаясь, как бы не быть им отлученными от Церкви, ввиду общего согласия столь великого собора, анафематствуют с полной готовностью (προπηδήσαντες) отвергнутое учение, собственноручно подписавшись под выражавшими общее согласие писаниями (συμφώνοις γράμμασιν). Удержав за собой кафедры всякими правдами и неправдами (διὰ πλείστης ὅσης περιδρομῆς), им надлежало бы потом вести себя как следует, а они между тем то тайно, то явно проповедуют осужденные мнения, измышляя для них разные доказательства. Желая утвердить свои плевельные насаждения, они боятся знающих лиц и избегают тех, кто может наблюдать за ними, и этим путем ведут борьбу с провозвестниками истины» (*Theod.* Н. Е. I, 8).

Поражение ариан в самом начале сопровождалось, таким образом, и было обусловлено чтением какого-то писания Евсевия Кесарийского, которое произвело своим содержанием крайне невыгодное для ариан впечатление на всех присутствовавших и вызвало такое негодование, что тут же было разорвано. Было ли это предложенное самим Евсевием для утверждения исповедание веры в крайнем арианском направлении, как обычно думают, или просто какое-нибудь письмо его, представленное другими в качестве улики против него и для характеристики действительных мнений арианской партии, трудно сказать; возможно, кажется, и последнее. Отречение в конце концов ариан от собственных мнений и подписание ими определений собора объясняются страхом отлучения и желанием их сохранить иерархическое положение. Но особенно важным является сообщение в замечаниях Евстафия, относящееся к среднему моменту, или — точнее, средней стадии соборной деятельности, т. е. к тем рассуждениям, какие начались после разорвания «беззаконного писания» и закончились общим соглашением. Эта положительная сторона деятельности собора представляет сама по себе наибольший интерес, так как результатом ее явилась догматическая формула собора; отвержение же арианской ереси в начале имело лишь отрицательное значение, а подписание формулы в конце было уже актом формального характера. Евстафий сообщает, что, несмотря на постигшую ариан неудачу, «некоторые из сообщников их, под предлогом заботы о мире, заставили молчать всех, говоривших обычно наилучшим образом». Значение этого краткого замечания в том, что оно дает возможность объединить те более подробные сведения об указанной положительной стороне деятельности собора, какие находятся у Афанасия и Евсевия помимо уже приведенных выше их показаний вообще о соборном заседании в присутствии императора.

У Евстафия различаются: 1) рассуждения тех, которым свойственно говорить наилучшим образом, т. е. с его точки зрения, представителей православия, и 2) выступление каких-то сообщников ариан, едва не сделавшее напрасными все эти рассуждения. О сущности и характере рассуждений защитников православия можно судить на основании сведений, сообщаемых Афанасием об установлении на

соборе терминов «ἐκ τῆς οὐσίας» и «ὁμοούσιος», в которых собственно и выразился результат догматической деятельности собора. Эти сведения находятся в том же «Послании об определениях Никейского собора» (Сар. 19–20), из которого приведено было уже одно показание, и повторяются с некоторыми вариациями в «Послании к африканским епископам». Инцидент, угрожавший, по Евстафию, опасностью делу православия, с полной почти несомненностью можно отождествить с выступлением Евсевия Кесарийского, предложившего свой Символ на соборе, о чем он сам рассказывает в послании к своей пастве. Афанасий и Евсевий взаимно дополняют друг друга и как бы комментируют краткое сообщение Евстафия.

Отцы собора задачу своей деятельности полагали в составлении выражающего веру Церкви исповедания. Необходимость утвержденной авторитетом собора формулы ввиду появившихся разногласий в вере была, нужно думать, признаваема всеми. Само собой предполагалось при этом, что установленное собором вероизложение по содержанию будет всецело основываться на Св. Писании и Предании Церкви. Но возникал вопрос относительно формы. Должно было казаться весьма желательным, чтобы оно и по внешней форме как можно ближе примыкало к Писанию, было составлено из находящихся в Библии выражений. Вероизложение необходимо было для того, чтобы противопоставить его единогласно отвергнутому собором арианскому учению. Но, по-видимому, это учение с его крайними выводами встречало совершенно достаточное опровержение в изречениях Св. Писания. Лицам, обращавшим внимание на одни лишь крайние утверждения ариан и не способных оценить значения посылок, из которых они вытекали, могло казаться совершенно ненужным и нежелательным отступать в каком-либо отношении от самой буквы Писания, пытаться идти дальше ее. На деле, однако, такая привязанность к букве вела в этом случае к компромиссам относительно смысла. Писания не отвергают обычно и ссылаются на него для подтверждения своих мнений и еретики. Только они влагают и в неудобные для них, и в приводимые ими самими места не тот смысл, какой соединяет с ними Церковь. Так поступали и ариане. Они уже ранее определили значение отрицательных инстанций из Писания против собствен-

ного учения, дали им свое толкование и готовы были без особого страха встретить их. Это хорошо знали ученые противники арианства, раньше имевшие дело с ним. Единственно действительное средство для одержания победы над ним они видели в противопоставлении ему таких выражений, которые были бы направлены против прямых основ его, хотя бы буквально и не встречались в Писании, но передавали верно его смысл. Собор, приняв эти выражения, показал этим, что для Церкви важна вообще не буква сама по себе, а скрывающийся за ней дух, что внешняя форма имеет значение исключительно ради заключенного в ней содержания. Через утверждение на соборе небиблейских терминов (ἄγραφα) ἐκ τῆς οὐσίας и ὁμοούσιος за Церковью признано право пользоваться для выражения исповедуемых ею истин языком своего времени и именно философской терминологией. В наглядном выяснении необходимости этих терминов для устранения всяких обходов со стороны ариан и состояла, судя по описанию Афанасия, деятельность православных руководителей собора.

Когда собор хотел отстранить (ἀνελεῖν) нечестивые речения ариан и составить письменное изложение веры из общепризнаваемых выражений Писания (τὰς δὲ τῶν γραφῶν ὁμολογουμένας φωνὰς γράψαι), именно, что Сын (произошел) не из не-сущего, но от Бога (ἐκ τοῦ Θεοῦ), и есть Слово и Премудрость, а не создание и тварь, и есть собственное порождение Отца, евсевиане, руководимые своим застарелым злочестием (ὑπὸ τῆς πολυχρονίου κακοδοξίας ἑαυτῶν ἑλκόμενοι), хотели признавать выражение «от Бога» имеющим совершенно одинаковое значение по отношению к нам и Слову Бога, так что с этой стороны нет никакого различия между Ним и нами, ибо написано: «Един Бог, из Него же вся» (*1 Кор.* 8, 6), и еще: «Древняя мимо идоша, се быша вся ново; всяческая же от Бога» (*2 Кор.* 5, 17–18). Но отцы, усмотрев (θεωρήσαντες) их хитрость и нечестивые замыслы, были вынуждены яснее определить значение выражения «от Бога» (ἠναγκάσθησαν λοιπὸν λευκότερον εἰπεῖν τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ) и написать, что Сын есть из сущности Бога, так чтобы выражение «от Бога» не считалось однозначащим по отношению к Сыну и к тому, что сотворено, но чтобы исповедуема была вера, что одно лишь Слово от Отца (в собственном смысле), а все прочее есть создание. Вот причины, почему написано было (в Сим-

воле) выражение «из сущности» (ἐκ τῆς οὐσίας) (*Ath.* De decr. Nic. syn. 19, 1–2).

Когда же епископы, далее, говорили, что нужно написать, что Логос есть истинная сила и образ Отца, что Он подобен Отцу и не отличен от Него во всем, не подлежит изменению, вечен, существует в Нем (Отце) нераздельно от Него, так как не было момента, когда Его не было, но Логос существовал всегда, вечно пребывал у Отца, как сияние света, то евсевиане не осмелились (открыто) возражать, вследствие стыда после того обличения, какому они подверглись. Но опять замечено было, что они переговариваются между собой и делают друг другу знаки глазами (ἠνείχοντο μὲν μὴ τολμῶντες ἀντιλέγειν διὰ τὴν αἰσχύνην, ἣν εἶχον ἐφ' οἷς ἠλέγχθησαν, κατελήφθησαν δὲ *πάλιν πρὸς ἑαυτοὺς* τονθορύζοντες καὶ διανεύοντες τοῖς ὀφθαλμοῖς): выражения «подобен», «вечен», «сила» (существует) «в Нем» (τὸ ὅμοιον, τὸ ἀεί, τὸ τῆς δυνάμεως ὄνομα, τὸ ἐν αὐτῷ) также являются общими по отношению к нам и к Сыну и потому для них нет никакого труда согласиться с ними. Выражение «подобен» является общим потому, что в Писании говорится: «человек есть образ и слава Божия» (*1 Кор.* 11, 7); «вечен» — потому что написано: «Присно мы живии» (*2 Кор.* 4, 11); «в Нем» — «в Нем мы живем, и движемся и есмы» (*Деян.* 17, 28); «непревращаем» (τὸ ἄτρεπτον), потому что написано: «ничто нас не разлучит от любви Христовой» (*Рим.* 8, 35. 39). Что же касается выражения «сила», то силой, и даже великой силой (Господней), называется и саранча (ἡ κάμπη καὶ ὁ βροῦχος, *Иоил.* 2, 25); «изыде вся сила Господня от земли Египетския» (*Исх.* 12, 41); есть и иные силы небесные: «Господь сил с нами, заступник наш Бог Иаковль» (*Пс.* 45, 8), об этом писал, научившись от них, Астерий, называемый софистом, и раньше еще его Арий, как было сказано. Но епископы, усмотревшие и в этом случае лицемерие их и видя, что лесть находится в «сердцах нечестивых, кующих злая», по слову Писания (*Притч.* 12, 20), вынуждены были опять, со своей стороны, извлечь заключенный в Писании смысл (αὖθις συναγαγεῖν ἐκ τῶν γραφῶν τὴν διάνοιαν) и то, что говорили они раньше, высказать яснее (λεοκότερον) и написать, что Сын единосущен Отцу, чтобы обозначить, что Сын не только подобен (ὅμοιος), но тождествен с Отцом в Своем подобии Ему (ταὐτὸν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ Πατρός) (*Ath.* De decr. Nic. syn. 20, 1–3).

Почти то же самое повторяется в «Послании к африканским епископам». Говорится, между прочим, что при показании необходимости термина «ὁμοούσιος» епископы обращались к арианам, составлявшим небольшую лишь партию (πάλιν δὲ τῶν ἐπισκόπων ἐρωτώντων τοὺς δοκοῦντας ὀλίγους), с вопросом, согласны ли они называть Сына не тварью, но силой и единственной мудростью Отца и образом, вечным, неотличным от Отца и истинным Богом, и ариане перетолковывали по-своему даже последнее определение: после того как Он сделался Богом (т. е. обожествлен), Он и есть истинный, действительно существующий Бог (γενόμενος γὰρ ἀληθινός ἐστιν).

Афанасий не передает хода рассуждений в его исторической последовательности, а указывает лишь тот общий логический путь, каким все участники собора приведены были к признанию необходимости терминов: ариане готовы были принять все выставленные против них выражения, но придавали им иной смысл, нежели какой предполагали в этих выражениях представители православия. Высказаться открыто относительно этого смысла в то же время ариане не находили возможным; они переговаривались между собой, и когда знавшие их истинное мнение с настойчивостью, вероятно, требовали у них согласия на признание библейских выражений в православном смысле, некоторые из них и давали тогда друг другу знаки — высказать требуемое согласие, оставаясь, однако, при своем мнении.

Возможно, что именно в самую критическую для ариан минуту, когда отцы собора намеревались утвердить нежелательные для ариан термины, на помощь им и выступил их друг — Евсевий Кесарийский. Предполагалось сначала на соборе составить вновь формулу из библейских выражений. Но подобные вероизложения, основывавшиеся на Писании, можно было найти и в готовом виде; нужно лишь было обратиться к Преданию. Евсевий, надеясь на сочувствие ему самого Константина, и предложил собору изложенную в особой записке веру, как он принял ее, по его словам, от предшествовавших ему епископов, при первоначальном оглашении и при крещении, как научился из Божественных Писаний, и как исповедовал ее и учил ей, будучи пресвитером и епископом. Эта вера (ἡ ὑφ' ἡμῶν προταθεῖσα περὶ τῆς πίστεως γραφή, ὑφ' ἡμῶν ἐκτεθεῖσα ἡ πίστις) (*Eus.* Ep. ad. Caes. 1

и 7) представляла, вероятно, более или менее свободную передачу, с некоторыми изменениями применительно к обстоятельствам времени, того Символа, какой обычно употреблялся в Кесарийской церкви. В нем не было, конечно, ничего неправильного, но не было и ничего такого, чего не соглашались бы принять и ариане. «Ввиду этой изложенной нами веры, — пишет Евсевий своей пастве, — не оставалось никакого места противоречию. Но сам богомольный государь наш первый засвидетельствовал, что они совершенно правильны; он заявил, что и сам он мыслит точно так же, и всех других убеждает принять ее, подписаться под (ее) учением и таким образом установить на основании ее единомыслие, но внести лишь в нее одно только слово — "единосущный" (ἑνὸς μόνου προσεγγραφέντος ῥήματος τοῦ ὁμοουσίου). При этом он сам же и пояснил это выражение в том смысле, что оно не означает чего-либо грубо-чувственного, не означает существования Сына (как происшедшего) через отделение или как бы отсечение от Отца, так как невещественная, духовная и бестелесная природа не может испытывать чего-либо свойственного телам; но нужно мыслить в данном случае нечто достойное Божества и неизреченное. Так рассуждал (ἐφιλοσόφει) наш мудрейший и благочестивейший государь. Они же (отцы собора), пользуясь этим случаем — сделать прибавку слова ὁμοούσιος, написали следующее изложение веры (οἱ δὲ προφάσει τῆς τοῦ ὁμοουσίου προσθήκης τήνδε τὴν γραφὴν πεποιήκασιν)» (Ibid. 7). Далее приводится Никейский символ. «Когда это изложение было ими продиктовано (ὑπαγορευθείσης), мы не оставили без расследования, в каком смысле сказано у них "из сущности Отца" и "единосущный Отцу" (οὐκ ἀνεξέταστον αὐτοῖς κατελιμπάνομεν). Ставимы были вопросы с одной стороны и давались ответы с другой; со всей тщательностью исследуем был смысл указанных изречений (ἐβασάνιζέν τε ὁ λόγος τὴν διάνοιαν τῶν εἰρημένων)». Евсевий, по его словам, нашел возможным согласиться с ними, чтобы не нарушать мира, так как ему разъяснили, что ἐκ τῆς οὐσίας в Символе не означает, что Сын есть часть Отца, γεννηθέντα καὶ οὐ ποιηθέντα отмечает лишь отличие Сына от тварей, как имеющего высшую сущность (κρείττων οὐσία), ὁμοούσιος же не имеет грубо-материального смысла и только указывает на подобие Сына Отцу во всем и на происхожде-

ние Его из ипостаси или сущности Отца (Ibid. 9–13). Принял он и анафематизмы в Символе против известных арианских выражений (ἐξ οὐκ ὄντων и ἦν πότε, ὅτε οὐκ ἦν), ввиду того, что их нет в Писании, и он не имел обыкновения пользоваться ими и раньше» (Ibid. 15). Здесь и находится то действительно странное и набрасывающее тень на Евсевия рассуждение, которое ставит в упрек ему Афанасий: положение ἦν πότε, ὅτε οὐκ ἦν можно без затруднений анафематствовать, потому что всеми признается существование Сына Божия до рождения по плоти. Так объясняет Евсевий своей пастве, почему он «до последнего часа не подписывался под Символом» (ὡς εὐλόγως τότε μὲν καὶ μέχρις ἐσχάτης ὥρας ἐνιστάμεθα, ὅθ' ἡμῖν τὰ ἑτεροίως γραφέντα προσέκοπτε) (Ibid. 17).

Евсевий мог заставить замолчать защитников православия именно благодаря той поддержке, какую нашло его предложение в лично расположенном к Евсевию и разделявшем его мнения императоре. Но предшествовавшее выступление Евсевия, раскрытие значения термина «ὁμοούσιος», о котором, вероятно, уже ранее говорил императору Осий Кордубский, не прошло бесследно, и император нашел нужным, приняв Символ Евсевия, внести в него и указанный термин. Отцы собора не ограничились, однако, этим: Символ был весь пересмотрен и получил совсем новый вид. Дальнейшие прения состояли в опровержении возражений Евсевия и его сторонников против различных введенных в Символ выражений. Очевидно, император вовсе не хотел, даже выражая свое желание, стеснять деятельность собора. И если Евсевий в своих сообщениях о соборе всюду выдвигает на первый план императора, в письме же, сверх того, говорит еще о своей собственной роли на соборе, то Афанасий имеет в виду именно самостоятельную деятельность собора (отцев). При этом Евсевий сообщает историю окончательной выработки догматической формулы, Афанасий же говорит о предшествовавших этому рассуждениях отцев о тех терминах, к которым сводится сущность догматического постановления собора.

Письмо Евсевия хорошо было известно Афанасию, и им именно оно и приводится в приложении к «Посланию об определениях Никейского собора»; против фактической достоверности рассказа Евсевия

он ничего не возражает. На сообщение Афанасия и Евсевия нужно поэтому смотреть как на взаимно дополняющие друг друга. Результатом догматической деятельности собора является Символ. Ближайших сведений о том, какие лица принимали участие в составлении Никейского символа, не имеется. Лишь участие Осия Кордубского засвидетельствовано в общем позднейшими жалобами на него ариан, что он изложил «никейскую веру» (*Ath.* Hist. ar. 42, 3: οὗτος καὶ τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐξέθετο). Не совсем понятной является на соборе и роль, приписываемая Василием Великим Гермогену, одному из предшественников св. Василия на Кесарийской кафедре: он «написал, — по словам св. Василия, — великую и несокрушимую веру на великом соборе» (*Bas.* Ep. 81, 1: Ἑρμογένους, τοῦ τὴν μεγάλην καὶ ἄρρηκτον πίστιν γράψαντος ἐν τῇ μεγάλῃ συνόδῳ. Ср.: Ep. 244, 9: ἡ πίστις ἡ κατὰ Νίκαιαν παρ' ἐκείνου τοῦ ἀνδρὸς ἐκφωνηθεῖσα ἐξ ἀρχῆς). В 325 г. он мог присутствовать на соборе со своим еп. Леонтием только в сане диакона или пресвитера; может быть, он исполнял только обязанности писца на соборе, или же у Василия говорится просто о снятии им копии с соборного постановления по поручению своего епископа.

По Евсевию, Никейский символ есть не что иное, как видоизменение предложенного им самим изложения веры. На самом деле дополнений и изменений в нем, в сравнении с Символом Евсевия, так много, что последний мог иметь для составителей значение почти только схемы при выработке ими принятой затем собором формулы. Мотивы всех частных изменений не могут быть выяснены за недостатком данных; трудно в некоторых случаях сделать даже только вероятную догадку. Символ Евсевия читается так: «Веруем в единого Бога, Отца Вседержителя, Творца всего (τῶν ἁπάντων) видимого и невидимого. И во единого Господа Иисуса Христа, *Слово Божие*, Бога от Бога, Света от Света, *Жизнь от Жизни*, Сына единородного, перворожденного всея твари, прежде всех век от Отца рожденного, через Которого и произошло все; ради нашего спасения *воплотившегося* и жившего между людьми (ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον), и пострадавшего, и воскресшего в третий день, и восшедшего к Отцу, и имеющего прийти снова во славе судить живых и мертвых. Веруем и во единого Духа Св. — При этом веруем, что каждый из Них есть и существует

(εἶναι καὶ ὑπάρχειν): Отец — истинно Отец, Сын — истинно Сын и Дух Св. — истинно Дух Св., как и Господь наш, посылая на проповедь Своих учеников, сказал: "Шедше научите вся языки — крестяще их во имя Отца и Сына и Св. Духа"» (*Eus.* Ep. ad. Caes. 4–5).

Никейский символ с анафематизмом имеет следующий вид: «Веруем во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца *всего* (πάντων) видимого и невидимого. И во единого Господа Иисуса Христа, *Сына Божия*, рожденного от Отца, единородного, т. е. "из сущности Отца" (γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρός, μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός); Бога от Бога, Света от Света, *Бога истинного от Бога истинного, рожденна, несотворенна, единосущного Отцу*, через Которого произошло все, что на небеси и на земли; нас ради человек и нашего ради спасения сшедшего, и воплотившегося, *вочеловечившегося*, пострадавшего и воскресшего в третий день, восшедшего на небеса и грядущего судить живых и мертвых. И в Духа Св. Говорящих же, что было, когда не было Сына Божия, и что Он не существовал до рождения, и утверждающих, что Он произошел из не-сущего или имеет бытие из другой ипостаси или сущности (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι), или что Он создан, или превращаем, или изменяем, анафематствует кафолическая Церковь» (*Socr.* H. E. I, 8).

Главные отличия его от «веры» Евсевия в том, что 1) уже в первом члене, где говорится о Боге Отце как Творце всего, выражение τῶν ἁπάντων заменено выражением πάντων. Ἅπας — более сильное выражение, нежели πᾶς (весь всецело, без исключения), и могло давать повод арианам к такому истолкованию, по которому и Сын, равно и Дух Св., должны быть отнесены к числу тварей. В предупреждение этого, вероятно, и сделана была указанная замена. 2) Но особенно подвергся изменениям второй член о Сыне Божьем, а именно, где говорится об отношениях Его к Отцу и тварям. Здесь опущены эпитеты: а) Слово Божие, б) Жизнь от Жизни, в) перворожденный всея твари. Опущение последнего выражения, в котором Сын Божий сопоставляется с тварью, хотя это выражение заимствовано из Писания, может быть более или менее понятно. Но почему отцы собора не нашли удобным оставить в Символе наименования Сына «Словом» и «Жизнью», неясно. Место термина «Слово Божие» (ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος)

в Никейском символе заняло стоящее у Евсевия лишь далее наименование «Сын единородный, от Отца рожденный». При этом понятие сыновства, или рождения от Отца (ἐκ τοῦ Πατρός), определено ближе словами «т. е. из сущности Отца»; эти слова определяют также и смысл непосредственно следующего выражения: «Бога от Бога». На месте слов «Жизнь от Жизни» стоит «Бога истинного от Бога истинного». Наконец, вместо слов «перворожденного всея твари, прежде всех век от Отца рожденного», дающих повод к сближению Сына с тварью, поставлены резко отличающие Его от всего сотворенного и уравновешивающие Его с Отцом выражения: «рожденна, несотворенна» и «единосущного Отцу». 3) Можно еще обратить внимание на то, что исповедание веры в «воплотившегося» Господа было дополнено выражением «воплотившегося». Σαρκωθέντα у Евсевия само по себе не исключало арианского учения об отсутствии во Христе человеческой души и принятии Логосом одной лишь плоти. В анафематизме отвергаются: а) известные выражения ариан: ἦν πότε ὅτε οὐκ ἦν и ἐξ οὐκ ὄντων, б) наименование Сына сотворенным — κτίστον, в) усвоение Ему изменяемости.

Основной смысл догматического постановления Никейского собора краткое свое выражение находит во внесенных в Символ выражениях ἐκ τῆς οὐσίας и ὁμοούσιος. Ариане еще до собора, как видно из их переписки, восставали против того и другого выражения, хотя нет сведений, чтобы тогда и православные противники их выдвигали против них эти выражения. Теперь собор воспользовался ими, как наилучшим средством к поражению ереси. Против ἐκ τῆς οὐσίας протестовал в письме к Павлину Тирскому Евсевий Никомидийский в чисто арианском смысле, чтобы не признать тождества природы Сына с природой Отца (ταὐτὸ τῆς φύσεως). Оригенистам это выражение тоже не нравилось, так как они, вслед за Оригеном, опасались, как бы не был введен через него грубо-чувственный способ представления происхождения Сына от Отца. Когда было разъяснено, что такой способ представления вовсе не имеется в виду (ἐκ τοῦ Πατρὸς εἶναι τὸν Υἱόν, οὐ μὴν μέρος αὐτοῦ τῆς οὐσίας τυγχάνειν) (*Eus.* Ep. ad. Caes. 10), Евсевий Кесарийский согласился принять его. Но выражение это, утверждая особую близость Сына к Отцу по происхождению, в отличие от

тварей, не было, однако, удержано потом в Константинопольском символе. Во времена Первого [Вселенского] собора еще не делалось точного различия между терминами οὐσία и ὑπόστασις; на это указывает более или менее текст Никейского символа (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας). Когда потом οὐσία стало означать исключительно то, что является общим Отцу, Сыну и Св. Духу, для обозначения же особенного личного бытия их стали употреблять слово ὑπόστασις, оказалось не вполне удобным говорить о происхождении Сына «из сущности» Отца, так как сущность — οὐσία — общая у Отца и Сына. Этим и объясняется, почему впоследствии ἐκ τῆς οὐσίας было оставлено.

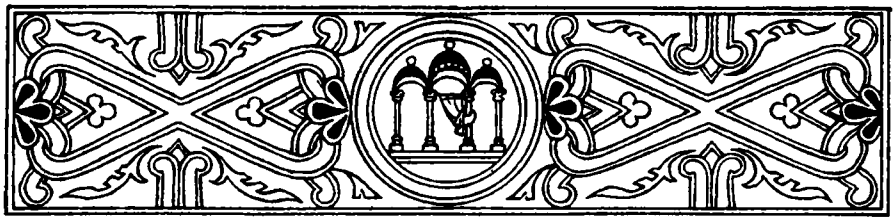
Особое значение для последующего времени получило другое утвержденное собором выражение: ὁμοούσιος. И оно не нравилось и арианам, и оригенистам не только потому, что его не было в Писании, как они указывали на это после, но главным образом потому, что наносило решительный удар и учению ариан о Сыне Божьем как твари, и субординатическим представлениям оригенистов. И это выражение ариане и оригенисты склонны были понимать только в материальном смысле, как понимал его некогда, вероятно, Павел Самосатский. Арий протестует в письме к Александру против μέρος ὁμοούσιον τοῦ Πατρός (ὡς ὁ Μανιχαῖος... εἰσηγήσατο) (ср.: *Epiph.* Panar. 69, 7) или μέρος ὁμοούσιον. Но если Антиохийский собор 268–269 гг. и отверг это выражение ввиду неправильного, соединенного с ним у Павла Самосатского смысла, то теперь Никейский собор принял его, устранив лишь неправильное толкование, будто оно может быть применено к материальным предметам. При этом условии термин ὁμοούσιος в действительности является весьма точным выражением того, что хотел сказать собор против арианской доктрины: им утверждается одновременно столько же действительное различие Отца и Сына, сколько и действительное единство, а не одна лишь близость их и хотя бы самое совершенное сходство и равенство. Первая половина слова — ὁμο- (ὁμοῦ, ὁμός) указывает на множественность субъектов, участвующих в чем-либо одном, имеющих одно общее определение (ср.: ὁμόνομος, ὁμόφρων, ὁμογενής, ὁμόγλωσσος и т. п.). Но поскольку общим в данном случае оказывается сущность — οὐσία, это само собой приводит к выводу о тождестве по сущности субъектов, обладающих

одной и той же сущностью, а именно, если точно выдерживать установившуюся в греческом языке философскую терминологию Аристотеля. Аристотель отличает от сущности (οὐσία) качество и количество (ποιότης καὶ ποσότης), для которых сущность служит субстратом. Одинаковость качества в разных предметах дает основание называть их подобными (ὅμοια), одинаковость количества — равными (ἴσα). Но когда одной и той же является сущность, тогда нужно говорить о тождестве (Metaphis. V, 15 [Bekker 1021a]: ταὐτὰ μὲν γὰρ ὧν μία ἡ οὐσία, ὅμοια δ' ὧν ἡ ποιότης μία, ἴσα δ' ὧν τὸ ποσὸν ἕν).

Поэтому по меньшей мере неточным является наименование Сына «подобным по существу» (ὁμοιούσιος) или «подобным по всему» с включением и сущности (ὅμοιος κατὰ πάντα); подобие относится собственно только к качеству сравниваемых предметов. Единственно точным выражением может быть, когда речь идет о сущности, термин ὁμοούσιος. Такое значение слова ὁμοούσιος разъяснял св. Афанасий против омиусиан.

Все присутствовавшие на соборе епископы подписались под соборным определением, за исключением двух: Феоны Мармарикского и Секунда Птолемаидского, которые остались верными Арию и подверглись вместе с ним ссылке. Евсевий Никомидийский и Феогний Никейский подписались, но осуждение Ария признали несправедливым и продолжали быть в общении с ним. И их через некоторое время постигла та же участь. Отцы собора отправили в Александрию послание с извещением об осуждении учения Ария, о решении мелетианского дела и вопроса о Пасхе; подробные сведения о прочих постановлениях (εἰ δέ τι ἄλλο ἢ ἐκανονίσθη ἢ ἐδογματίσθη) (*Ath.* De decr. Nic. syn. 36, 11; *Socr.* H. E. I, 9; *Theod.* H. E. I, 9) должен был привезти епископ Александр. У Геласия приводится список епископов, которые должны были позаботиться о распространении соборных постановлений и во всех других местах; трудно сказать, откуда он взял этот список и насколько он заслуживает доверия. Константин, в свою очередь, также писал послания к александрийцам и к епископам, не бывшим на соборе. В том и другом он отмечает собственное участие в исследовании спорных вопросов на соборе и указывает на высокий авторитет собора. «Что угодно было (постановить) тремстам еписко-

пам, есть не что иное, как решение (самого) Бога, ибо Дух Святой соприсутствует умам такого множества этих мужей, открывая им волю Божию» (Ad Alexandr. I, 9). «Все, что совершается на священных собраниях епископов, должно быть относимо к воле Божией» (Ad episc. ap. *Theod*. H. E. I, 90). После того как торжественно было отпраздновано двадцатилетие царствования императора, епископы отпущены были к своим паствам (25 августа).



Борьба с арианством после Никейского собора (325–361 гг.)

Никейский символ подписан был епископами всей Церкви и получил санкцию со стороны государственной власти. Но столь блестящая, по-видимому, догматическая победа «никейской веры» в действительности слишком опередила исторический ход событий. Потребовалось еще несколько десятилетий, чтобы никейская формула была понята в своем истинном значении и принята всеми представителями церковного или, точнее, научно-богословского сознания на Востоке. Во-первых, к ней несочувственно отнеслось большинство восточных богословов, а именно епископов, получивших образование в традициях оригеновской школы. Они подписали Символ и вполне соглашались с необходимостью осудить так или иначе арианство с его крайними выводами. Но положительная сторона формулы, термин ὁμοούσιος, казалась им неудачной и приводившей лишь к другой, противоположной с арианством, крайности — савеллианству. Разъяснения сторонников формулы, данные на соборе, очевидно, мало имели для них значения, и после собора они остались при прежнем предубеждении против ὁμοούσιος. Лишь время и опыт могли научить их или наследников их традиций оценить по достоинству данное собором против ариан оружие. Несочувствием к результату догматической деятельности собора со стороны ученых и потому наиболее влиятельных лиц в среде восточных епископов и объясняется возможность для арианства достижения после собора тех неожиданных, по-видимому, успехов, которые продолжили борьбу с ним еще на полстолетие, несмотря на решительное поражение, нанесенное ему на соборе.

Разногласие между представителями оригенистического богословия и защитниками Никейской веры сводилось, собственно, к недоразумениям терминологического характера. Спор, однако, был не об одних лишь словах; за словами скрывались понятия, и особенности терминологии служили показателем известных тенденций в самом мышлении тех и других богословов. В эпоху Первого Вселенского собора для выражения учения о триедином Боге еще не существовало той вполне определенной, единогласно признанной терминологии, какой пользуемся мы в настоящее время. В настоящее время полагается строгое различие между терминами «существо» (οὐσία) и «ипостась» (ὑπόστασις): первый употребляется для обозначения общей всем трем Лицам Божества природы; второй признается тождественным с термином «лицо» и употребляется для выражения троичности. Современники Никейского собора, как было сказано, не делали такого разграничения: оба термина признавались в целом равнозначащими, хотя бы с некоторым особым оттенком в частностях. Но при этом богословы оригенистического направления оба термина употребляли для обозначения реального различия божественных Лиц или ипостасей (οὐσία = ὑπόστασις, в позднейшем смысле — Лицо). Для защитников Никейской веры, наоборот, оба термина обозначали единое существо троичного Бога (ὑπόστασις = οὐσία, в позднейшем смысле — природы). У одних, таким образом, недоставало специального технического термина для выражения момента единства, у других — для выражения момента различия или множественности в понятии о триедином Боге. Появлялся повод к взаимным обвинениям. Никейские богословы под существом (οὐσία) имели в виду самую божественную природу (θεότης) Абсолютного, т. е. говорить о различных οὐσία в Божестве, с точки зрения их терминологии, было абсурдом, значило выводить многобожие через признание различных божественных природ. Оригенисты действительно давали основание к такого рода обвинению не только своей терминологией, но и своими субординастическими представлениями и союзом с арианами. В свою очередь оригенисты не могли примириться с употреблением слова «ипостась» для обозначения только единой природы Божества: выражение μιά ὑπόστασις отзывалось для них прямым савеллианством; между тем

какого-нибудь определенного и недвусмысленного термина для выражения действительного различия Отца, Сына и Св. Духа никейские богословы им не предлагали (термин «лицо», πρόσωπον, был дискредитирован на Востоке Савеллием: понимая его в значении «маска», Савеллий употреблял его при изложении своего учения, представляющего решительное отрицание догмата о троичности; лишь на Западе persona употреблялось, не возбуждая подозрений, в смысле субъекта). Савеллианство они усматривали и в ὁμοούσιος.

В основе терминологических недоразумений лежало, таким образом, различие точек зрения на один и тот же предмет или, точнее, на обстоятельство, что разногласившие обращали внимание на разные и притом одинаково важные стороны одной и той же истины. Рано или поздно недоразумения должны были разъясниться, и должно было установиться согласие. Момент, когда официально было признано, что споривши в сущности не хотят противоречить друг другу по мыслям, несмотря на диаметрально противоположную терминологию, можно считать поворотным пунктом в истории триадологических споров IV в. Это признание имело место на Александрийском соборе 362 г. по отношению к слову ὑπόστασις. Было констатировано, что антиохийские евстафиане и мелетиане одинаково православны, хотя одни говорят об одной ипостаси Бога, другие — о трех. Потом уже св. Василием Великим была установлена та терминология в учении о Св. Троице, какая существует доныне. С обеих сторон были сделаны уступки. Прежние противники Никейского символа принимают его в никейском смысле, но зато ὑπόστασις стало теперь употребляться исключительно для обозначения реального различия Лиц в Божестве. В ученой западной литературе защитники Никейской веры, державшиеся первоначальной терминологии, обычно называются «староникейцами» (Altnicäner); богословы, принимавшие Никейский символ уже с новой терминологией — «новоникейцами» (Neunicäner). Представителем первых является св. Афанасий Великий; ко вторым принадлежат каппадокийские отцы св. Василий Великий, Григорий Нисский и Григорий Богослов. Вторым Вселенским собором, поскольку он состоял из «новоникейцев», наложена *implicite* санкция на новую терминологию. Таким образом, первая половина периода бого-

словских споров после Никейского собора до 362 г. была временем продолжающегося недоразумения между восточными богословами и сторонниками Никейской веры. Во вторую половину происходит, так сказать, примирение оригенистической науки с Никейской верой; односторонность первой устраняется, к Никейской же вере применяется несколько иной, в сравнении с прежним, способ выражения. Для Западной церкви терминологический прогресс в восточном богословии прошел в целом почти бесследно. Для нее по-прежнему на первом плане продолжало стоять единство существа, а не различие (essentia = substantia, ὑπόστασις).

Если бы дело ограничивалось одними лишь теоретическими интересами и споры, какие могли быть вызваны указанным разногласием, не выступали из пределов учено-богословской полемики, церковная история IV в., вероятно, далеко не была бы столь сложной и бурной, какой она является на деле. Но действительная жизнь не исчерпывается теоретическими интересами, и недовольство восточных богословов Никейской формулой, само по себе отличавшееся довольно пассивным характером, послужило лишь почвой для энергичной антиникейской агитации лиц с иными убеждениями. Такими лицами являлись представители арианской партии, потерпевшей на соборе поражение и потому заинтересованной в ниспровержении его авторитета. Важным фактором церковно-исторической жизни со времени Константина Великого сделалась государственная власть, и она действовала в IV в. на Востоке не в пользу православия. Но в данном случае представители ее, отражая на себе вообще влияние окружавшей их, настроенной более или менее в противоникейском духе среды, были только орудием в руках вождей этой партии. Союз Церкви с государством имел, между прочим, то следствие, что выдвинул на сцену истории лиц из среды епископов, для которых выше и дороже всего, выше каких-либо религиозных убеждений, было привилегированное положение в церковной иерархии, которые ради достижения или сохранения такого положения готовы были пожертвовать всем. Таков именно был Евсевий Никомидийский. Но характерно то, что и вообще вся арианская партия, за исключением двух лишь епископов, как известно, с замечательной легкостью отнеслась на соборе к своим

убеждениям, когда подписала уничтожающую их формулу, не думая вовсе отрекаться от них, но не желая в то же время и лишаться из-за них своих мест. Готовность ко всякого рода компромиссам и дипломатическое искусство вождей арианской партии, особенно важное для придворных епископов в ту эпоху, когда государи принимали ближайшее участие в церковных делах, и доставили ей господствующее положение вскоре же после видимого поражения ее на соборе. С восточными епископами-оригенистами ариане поспешили заключить союз, чтобы, опираясь на их несочувствие к собору и стоя во главе их, вести борьбу против собора. Восточные императоры до Феодосия Великого стояли под влиянием арианских дипломатов и действовали, руководясь их выражениями; только язычник Юлиан (361–363) и преемник его Иовиан (364 г.), занимавший престол несколько месяцев, были свободны от этого влияния, которому подчинялись и Константин Великий, и Константий, и Валент. При таких условиях и средствах, действуя с энергией, достойной лучших целей, ариане достигают с течением времени замечательных успехов.

Но прочными эти успехи ариан, основанные лишь на компромиссах и интригах арианских вождей, не могли быть. Конец союза ариан с восточными епископами и переход последних на сторону исповедников Никейского символа, когда стали рассеиваться препятствовавшие этому недоразумения, фактически является концом или, по крайней мере, началом конца торжества арианской партии. Ариане при этом сами же своей внешней победой в последние годы царствования Констанция подготовили свое падение; победа дала им смелость не скрывать теперь действительных своих убеждений, а попытаться всем навязать их. Но это именно и оттолкнуло от них их прежних сторонников и вызвало окончательное распадение «противоникейской лиги».

С воцарения Юлиана (361–363), когда равные партии свободно могли определить свои взаимные отношения, когда был упомянутый Александрийский собор, и можно начинать вторую половину внешней истории арианства и борьбы с ним. Придворная партия ариан, так называемые омии, сохраняет и потом, при Валенте, официально господствующее положение. Руководимый ими император преследует

теперь наравне с никейцами и прежних союзников ариан, омиусиан, побуждая их еще более через это сближаться с омоусианами. Но такое положение, обусловленное одним лишь покровительством светской власти и не имевшее под собой никакой иной почвы, оказывалось совершенно искусственным и не могло быть продолжительным. Когда повелителем Востока сделался Феодосий Великий, он с дальновидностью проницательного политика, устранив ариан, пошел навстречу стремлениям «новоникейцев», не обнаруживая симпатии и к отсталому в богословском отношении западному консерватизму Рима. Благодаря ему состоялся Второй Вселенский собор, явившийся наглядным выражением окончательной победы православия над арианством на Востоке. Арианство, долго с успехом поддерживавшее свое существование благодаря чужим недоразумениям и интригам своих вождей и покровительству светских правителей, прекратилось в пределах границ Римской империи вследствие внутренней несостоятельности. Успехом оно потом могло пользоваться лишь у некультурных германских народов.

Внешняя история арианства и борьба с ним в период от 325 до 381 г. могла быть, следовательно, разделена, в соответствии с разделением истории богословских споров и недоразумений на греческом Востоке в этот период, на две половины. Первая (325–361) характеризуется торжеством арианской партии на основе союза ее с восточными епископами; во вторую (361–381) — союз этот уже не имеет места, восточные (омиусиане) переходят в ряды исповедников Никейской веры, и арианство поддерживается лишь искусственно правительством, ожидая неизбежного своего конца.

Таков в общих чертах ход арианских споров и волнений после Никейского собора с внутренней и внешней стороны, ход смены, так сказать, богословских настроений в среде ученых представителей Востока, обусловившей сначала успех, затем падение арианства и ход самих событий, или история деятельности и судьба арианской партии, с которой приходилось вести усиленную борьбу защитникам Никейского православия.

Торжество ариан на основе союза их с восточными епископами (325–361 гг.)

Задача ариан после Никейского собора состояла в том, чтобы свести к нулю все сделанное собором в догматическом отношении. Но самый собор был делом Константина Великого, и сколь бы неточно понимал император его догматическую формулу (а он понимал ее, несомненно, по-своему), как бы благосклонно не относился к врагам его, он не позволил бы прямых нападений на собор; он оставался формально верным собору до самой смерти. Действуя против собора, ариане должны были поэтому избрать особую тактику. Они направили удары не прямо на собор, а на защитников и истолкователей сформулированной на нем веры, которые своим авторитетом и ученостью могли влиять на прочих рядовых епископов и на массу простых верующих. При Константине (325–337) борьба со стороны ариан ведется, собственно, пока лишь против лиц, отстаивавших Никейское исповедание. По смерти Константина программа арианской деятельности могла быть расширена. Сыновья Константина Никейским собором непосредственно не были заинтересованы, и при Константии (337–361) ариане направляют усилия уже к тому, чтобы Никейскую формулу заменить другой. Открывается целый ряд соборов на Востоке, на которых утверждается ряд формул (*Socr.* H. E. II, 41: ὁ λαβύρινθος τῶν ἐκθέσεων). Но Константий в первую половину своего царствования (337–350) обладал только Востоком. Запад же, под управлением сначала Константина II († 340 г.) и Констанса, потом одного Констанса († 350 г.), выступил на защиту и Никейской формулы, и принимавших ее лиц, подвергшихся гонению на Востоке. Первоначальные попытки ариан ввиду этого имели мало успеха, зато когда Константий сделался единодержавным властителем и Востока, и Запада (350–361), они достигли через него сначала внешнего господства и на Западе, а потом заменили Никейскую веру Никской (в г. Ника) формулой (= IV Сирмийская). Первая половина царствования Констанция может быть названа периодом *Антиохийских* соборов и формул, вторая — периодом соборов и формул *Сирмийских*. Защитниками Никейской веры, на которых обращено было, главным образом, вни-

мание ариан при Константине Великом, были: св. Евстафий Антиохийский, св. Афанасий Александрийский и Маркелл Анкирский. Представителем ученых епископов-оригенистов, союз с которыми был так важен для ариан, можно считать Евсевия Кесарийского. Вождем арианской партии и главным деятелем в истории арианских смут является, наконец, Евсевий Никомидийский. В лице Евстафия, Афанасия и Маркелла выступили в разных местах Востока — в Сирии, Египте и Малой Азии — в качестве защитников Никейской веры представители всех трех направлений богословской мысли, какие обозначались еще в до-никейский период. Евстафий вышел из Антиохийской школы, Афанасий — из Александрийской, Маркелла не без основания можно ставить в ближайшее отношение к малоазийскому богословию по характеру его ученой деятельности и воззрений.

Меньше всего мы имеем сведений о личности и воззрениях св. Евстафия. По блаж. Иерониму, он происходил из города Сиды в Памфилии. Афанасий несколько раз называет его исповедником. Сначала он был епископом в Верии и в этом сане приобрел такое уважение к себе, что когда сделалась свободной Антиохийская кафедра, незадолго до Никейского собора, он должен был против собственного желания перейти в Антиохию, уступая настоятельным требованиям епископов, антиохийского клира и паствы.

На соборе он занимал одно из видных мест (если и не был председателем) и выступил ревностным защитником Никейской веры. И после собора он продолжал борьбу с лицемерными представителями арианства и отказал в общении арианствующим членам антиохийского клира, бывшим потом во время господства ариан епископами: Стефану, Леонтию и Евдоксию, а также Георгию, впоследствии епископу Лаодикийскому, Феодосию Трипольскому и Евстафию (*Ath.* Hist. ar. 4, 1: πολὺς ἦν ζηλῶν ὑπὲρ τῆς ἀληθείας τήν τε ἀρειανὴν αἵρεσιν ἐμίσει καὶ τοὺς φρονοῦντας τὰ ἐκείνης οὐκ ἐδέχετο). Судьба Евстафия после ссылки его в 330–331 гг. во Фракию и время его смерти неизвестны; вероятно, он умер до 337 г. Будучи по своим догматическим воззрениям решительным противником ариан-лукианистов, он был в то же время и по общему направлению своей богословской деятельности, и в частности по своим антиохийским экзегетическим приемам, не менее

решительным противником оригенизма и аллегорического способа толкования Писания. Св. Евстафий был первым, по-видимому, полемистом против ариан после собора. Но сочинение его «Против ариан VIII книг» (Libri VIII contra arianos) сохранилось только в отрывках у позднейших писателей, равно и направленное против ариан толкование на текст *Притч.* 8, 22 «Господь созда мя». В целом виде дошло до нас лишь одно его сочинение: «Об аэндорской волшебнице» — против Оригена. В названном сочинении он с резкостью нападает на мнение Оригена о вызове волшебницей души Самуила и вообще крайне пренебрежительно отзывается об аллегоризме Оригена. Евстафий представляет, таким образом, наглядное доказательство того, что принадлежность к Антиохийской школе и антиохийская экзегетика вовсе не вели неизбежно сами по себе к арианской догматике. Понятно, что и ариане, и оригенисты видели в Евстафии общего врага. Особенно обостренные отношения установились, по-видимому, между Евстафием и Евсевием Кесарийским, которого Евстафий письменно обвинил в извращении смысла Никейской веры, на что Евсевий отвечал также письменным обвинением Евстафия в савеллианстве (*Socr.* H. E. I, 23). Воспроизвести в частностях его триадологические воззрения, ввиду утраты его полемических сочинений против ариан, не представляется возможным. Во всяком случае, он признает Сына Божьего Богом по природе в собственном смысле и без ограничений (*Eustath.* In *Prov.* 8, 22, apud *Theod.* Eranistes: ἔστι τὴν φύσιν Θεὸς αὐτάρκης, ἄπειρος, ἀπερινόητος: ὁ φύσει τοῦ Θεοῦ Υἱός). Μία ὑπόστασις, употреблявшееся потом евстафианами в Антиохии как равнозначащее с μία οὐσία, употреблялось, конечно, и самим Евстафием (но: *Socr.* H. E. I, 23: ἕνα Θεὸν ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν). Между прочим, с особой силой вооружался Евстафий против учения ариан о принятии Христом одной плоти без души (*Eustath.* De anima, apud *Theod.* Eranist.); ариане учат об ἄψυχον σῶμα, чтобы приписать страдания Логосу и сделать вывод: ὡς οὐκ ἔστι τὸ τρεπτὸν ἐκ τῆς ἀτρέπτου φύσεως γεννηθέν. В действительности, по нему Христос обладает душой, «единосущной» с душами прочих людей, как и «единосущной» плотью (*Eustath.* In Ps. 15, apud *Theod.*: ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων ὁμοούσιος, ὥσπερ καὶ ἡ σάρξ ὁμοούσιος τῇ τῶν ἀνθρώπων σαρκὶ τυγχάνει). В данном случае у

него ясно намечаются основные черты христологии, развитой потом антиохийцами (ср.: *Eustath.* In *Prov.* 8, 22, apud *Theod*: τὸν ἄνθρωπον ναουργήσας ἐφόρεσεν ὁ Λόγος κτλ.).

Роль главного, в своем роде единственного борца за православие в эпоху арианских споров принадлежит св. Афанасию Великому. Представитель Александрийской школы, он не относился отрицательно к аллегоризму в толковании Писании и сам широко пользовался им, например в комментарии на псалмы. Он не осуждает «трудолюбивого» Оригена за недостатки в его богословии и ссылается на него для подтверждения истины церковного учения. Сам он, однако, выступает в истории не в качестве ученого богослова в собственном смысле, экзегета или же систематика со спекулятивным направлением. Обстоятельства времени возложили на него более важную задачу, нежели теоретическая разработка богословской науки. Именно ему пришлось взять на себя защиту церковной веры в божественность Христа в тот момент, когда односторонне направленная богословская наука оригенистов на Востоке вступила в союз с отрицавшим эту веру арианством. Для Афанасия эта вера выше сомнений, потому что она твердо засвидетельствована всем прошлым Церкви и составляет необходимый постулат христианской религии как религии спасения: только Сам Бог во плоти мог спасти человека. К истине Божественного достоинства Христа для него как бы сводится все содержание христианской религии; все прочее рассматривается и получает значение по своему отношению к ней. Борьбу с арианством он ведет в сознании неизмеримо высокой важности защищаемого им дела, и это дело всегда стоит для него на первом плане — выше всяких научных богословских тонкостей, тем более выше каких-либо личных счетов. Догматические формулы и выражения ценны для него лишь как средство для утверждения веры. Он высоко ценит установленное Никейским собором ὁμοούσιος, но именно потому, что это слово само по себе наиболее точно выражает веру во Христа как Бога и не подлежит никаким перетолкованиям со стороны ариан. Однако Афанасий допускает и другие выражения, и замечают, что самое ὁμοούσιος встречается у него не столь часто, как можно было бы, по-видимому, ожидать от защитника Никейского символа. Но его нисколько

не смущает в то же время возражение противников, что это слово не библейское (ἄγραφον). «Непозволительно кому бы то ни было, — замечает он, — содержать и проповедовать нечестие (ἀσεβεῖν), хотя бы кто и пытался облечь его красивыми словами и обставить убедительными на вид доказательствами; наоборот, всеми признается похвальным держаться благочестия (εὐσεβεῖν), если бы даже кто пользовался при этом и необычными выражениями, пусть только мысль говорящего будет благочестива и пусть он хочет с добрым намерением высказать через них то, что имеет в уме» (De decr. Nic. syn. 18, 4). Афанасию пришлось в его борьбе с арианством находиться в обществе со своеобразным богословом Маркеллом Анкирским, но богословие и терминология этого «странного богослова», как называли его восточные, не смущали его, и он находил возможным относиться к Маркеллу снисходительно, поскольку видел, что под необычной формой он содержит, по существу, Никейскую веру. Но особенно характерно отношение его к враждебно настроенным против него и находившимся в союзе с арианами восточным епископам в тот момент, когда они осознали, наконец (в 358 г.), что они по воззрениям радикально расходятся с арианами. Они еще не решились принять слово ὁμοούσιος и остановились на ὁμιούσιος; формально они были врагами и Никейского собора, и Афанасия, но Афанасий, переносивший в это время тяжесть уже третьего изгнания, забывая все прежнее, не затруднился немедленно предложить им руку общения, заявив, что на них до́лжно смотреть не как на врагов, а как на братьев, мыслящих одинаково с православными и разногласящих лишь относительно слова, называя их «возлюбленными» (ἀγαπητοί). В данном случае он превзошел, как замечает Гуоткин (p. 176), даже самого себя в этом всецелом отождествлении себя со своим делом и забвении всяких личных интересов, в умении в то же время не смешивать неточную терминологию восточных с «благочестивым» смыслом, какой они хотели выразить в ней. Под его влиянием состоялось соглашение относительно термина ὑπόστασις и на Александрийском соборе (362 г.).

Защищать дело Церкви в борьбе с арианством Афанасию приходилось не только словом, но подвигом всей своей жизни. Его служение Церкви в звании Александрийского епископа было для него подви-

гом исповедничества. Он был епископом при пяти императорах и при четырех из них в общей сложности 5 раз подвергался ссылке или должен был спасаться бегством. Из 46-ти лет его епископства около 17-ти лет он провел в изгнании вне Александрии (335–337, 339–346, 356–362, 362–364, 365–366); неоднократно при этом приходилось ему встречаться лицом к лицу с вопросом о жизни и смерти. Нужна была необычайная сила воли и твердость характера, чтобы до конца выдержать подобные испытания и не изменить своему делу, как это случилось, например, даже с исповедником Осием или с папой Либерием. Афанасий при не особенно, быть может, видной наружности (пренебрежительное название у Юлиана Отступника — ἀνθρωπίσκος (*Iulian.* Ep. 111), вероятно, указывает на малый рост Афанасия) обладал этими качествами в такой степени, что явился истинным героем христианской веры. В случаях крайней опасности он не терял присутствия духа, и действительные события из его жизни носят иногда почти легендарный характер (*Theod.* H. E. III, 9: бегство и возвращение при Юлиане в Александрию). О его значении в свое время свидетельствуют сколько привязанность к нему александрийской паствы и всех египетских епископов и глубокое уважение к нему всех выдающихся современников его на Востоке и Западе, вместе с которыми приходилось вести общее дело, столько же та ненависть, которую питали к нему его враги — ариане, равно опасения и самих императоров по поводу влияния его в Египте. В истории христианской Церкви послеапостольских времен нельзя указать другого деятеля, в оценке значения которого христианский мир, разделившийся на исповедания, обнаруживал бы такое единогласие, какое имеет место в отношении к св. Афанасию Великому. На Востоке ближайшее поколение богословов и церковных деятелей признало его «столпом Церкви» (ὁ στῦλος τῆς Ἐκκλησίας, *Gr. Naz.* Or. 21, 26) и «врачом церковных недугов» (ἰατρὸς τῶν ἐν ταῖς Ἐκκλησίαις ἀρρωστημάτων, *Bas.* Ep. 82, 1). Западная латинская церковь может присоединиться к его имени еще лишь именем блаж. Августина. Протестанты хотели бы поставить наряду с ним еще Лютера или Кальвина. Современное антидогматическое богословие протестантов в лице Гарнака также желает быть справедливым к религиозному гению IV в., поставляя ему в защиту, со своей

точки зрения, то, что он предотвратил своей защитой учения о воплощении Бога и искуплении «совершенную эллинизацию и омирщение христианства», которые угрожали последнему со стороны и арианства, и оригенизма (*Harnack*. II, 27).

Личный характер Афанасия даже в Гиббоне, вообще мало расположенном к церковным деятелям, вызывает уважение, и он «почти забывает пускать в ход насмешки перед лицом этого Александрийского патриарха» (*Reunol.*). Афанасий Великий родился, вероятно, в Александрии, в конце III в., быть может, от христианских родителей-греков он и получил классическое греческое образование. Год его рождения определяют неодинаково (293–299); ближайшие подробности его жизни до вступления на кафедру неизвестны. Рассказ об обстоятельствах, при каких совершилось ознакомление еп. Александра с Афанасием, едва ли может выдержать критику с хронологической точки зрения и лежит всецело на ответственности Руфина. Когда уже начался арианский спор, Афанасий был диаконом и являлся деятельным помощником Александра. С этого времени начинается нерасположение к нему ариан, по свидетельству египетских епископов в послании их 339 г. В этом же послании засвидетельствовано и живое участие его в опровержении арианской ереси на Никейском Вселенском соборе 325 г., еще более усилившее ненависть к нему ариан (Ath. Apol. cont. ar. 6, 2: ἐπαρρησιάζετο κατὰ τῆς ἀσεβείας τῶν Ἀρειομανιτῶν). Вскоре после собора Афанасий сделался епископом, но к какому именно году нужно относить смерть Александра (22 апреля) и избрание Афанасия (8 июня), этот вопрос решается то в пользу 328, то в пользу 326 г. Дальнейшая жизнь и деятельность Афанасия входит в общую историю IV в. как необходимая ее часть. Литературную деятельность Афанасий начал еще до появления, по-видимому, арианства апологетическим трудом в двух книгах: «Против эллинов» (Κατὰ Ἑλλήνων) и «О вочеловечении Слова» (Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγον). В первой говорится о несостоятельности языческого политеизма (1–28) и об Откровении Логоса в истинной религии христианства (30–47); во второй — о завершении Откровения в воплощении Логоса и необходимости Воплощения (1–16) и об отношении к этому факту язычников и иудеев (17–57). На основе воззрений, изложенных

в этом сочинении, Афанасий ведет потом полемику с арианами. Новейшие попытки отвергнуть принадлежность сочинения Афанасию (*Schultze* и *Dräsaeke*) признаны явно несостоятельными (*Stillcken* и *Hoss.*). Сделавшись епископом, Афанасий борьбой с арианством был вызван к написанию большей части дальнейших трудов. Они преследуют вообще полемические цели и в частности носят или догматический, или исторический характер. Главным догматико-полемическим сочинением являются четыре слова «Против ариан» (Κατὰ Ἀρειανῶν), написанные более или менее около 338 г. В первом слове излагается учение о единосущии Сына с Отцом, во 2-м и 3-м приводятся доказательства из Св. Писания; 4-е — трактат против ариан, савеллиан, Маркелла Анкирского и Павла Самосатского — едва ли принадлежит Афанасию. Вопрос Божества Св. Духа рассматривается в четырех письмах к Серапиону (ок. 359 г.). Христологическому вопросу посвящены письма к Эпиктету, Адельфию и Максиму Философу (ок. 371 г.).

У св. Александра, предшественника Афанасия по кафедре, Логос, как было сказано, со всей решительностью выводится из того неопределенного положения, в которое Он поставлен в системе Оригена; совершенно ясно признается Его божественное достоинство в противоположность Арию, отнесшему Его в разряд тварей. Но Александр стоит в действительности гораздо ближе к Оригену и оригенистам, нежели Афанасий. На первом плане в его сознании выступает различие Сына Божия от Отца, он допускает чисто оригеновские выражения и не вполне свободен еще от субординационизма. Можно сказать, для него исходной точкой является множественность божественных Лиц, установление же строгого (нумерического) единства Отца, Сына и Св. Духа по природе является пока только задачей. Обратное встречаем у Афанасия. Для него несомненно, что во Христе, воплотившемся Сыне Божьем, явилась именно та же самая божественная природа или сущность, которая свойственна и Богу Отцу. Природа Божества едина, иначе — Бог есть единица (μονὰς τῆς θεότητος), хотя это единство не исключает еще в известном отношении множественности. Положение о строжайшем единстве Божества по сущности или природе есть для Афанасия как бы первоначально и непосредственно данное; от него уже он направляется к мысли о различии лиц в Божестве.

Маркелл Анкирский представляет весьма своеобразное явление в истории богословской мысли IV в. Его система была предметом самых противоречивых суждений современников, возбуждая споры и недоразумения относительно православия ее автора. Афанасий и западные епископы с папой Юлием во главе находили возможным быть в общении с Маркеллом как православным; Сердикский собор подтвердил его православие. Для восточных его воззрения казались несомненно ересью, и на него крайне неодобрительно смотрел, например, Василий Великий. Епифаний Кипрский, когда писал свой «Панарий», испытывал, по-видимому, немалое затруднение, когда встретился с вопросом о Маркелле. С видимой неохотой заносит он в ряд ересей маркеллианство и, вопреки обыкновению, удерживается от вполне определенного суждения о нем, находя более удобным предоставить суд о Маркелле на усмотрение читателей. Он хотел было узнать мнение о Маркелле Афанасия, но тот прямо не высказывался. «Об этом Маркелле сам я однажды спрашивал блаж. папу Афанасия, как он думает об нем. Но он не стал ни защищать его, ни порицать, а только улыбнулся и этим показал, что Маркелл недалек был от заблуждения (μόνον δὲ διὰ τοῦ προσώπου μειδιάσας ὑπέφηνε μοχθηρίας μὴ μακρὰν αὐτὸν εἶναι), но тем не менее он считает его оправданным» (*Epiph.* Panar. 72, 4). По-видимому, Епифаний склонен думать, что Маркелл сначала заблуждался, а потом стал мыслить более правильно. Такое же разногласие мнений о Маркелле встречается и в новое время. Центуриаторы, чтобы примирить противоречивые данные источников, подобно Епифанию, разделили жизнь Маркелла на православный и еретический периоды, только, по их мнению, Маркелл сначала был православным, до Сердикского собора, а потом впал в заблуждение; это мнение принял и Бароний. Для католиков вообще естественным является стремление оправдать Маркелла ввиду отношений к нему папы Юлия и Сердикского собора, хотя были высказываемы католическими учеными суждения и другого рода. Путь к правильному решению вопроса намечен был еще в XVII в. Петавием, который сопоставил Маркелла с богословами II в. (Татианом, Афинагором и Феофилом). В 1867 г. вопрос получил, наконец, надлежащее разъяснение в исследовании о Маркелле известного протестантского ученого Цана.

Маркелл родился, вероятно, еще в 70-х гг. III в. На Анкирском соборе 314 г. он, можно думать, председательствовал. В Никее он выступил противником ариан. Приобретенная им потом недобрая репутация была, однако, причиной того, что в латинских списках имен никейских отцев на его место поставлен небывалый Macarius или Pancharius. Более подробных сведений о его жизни и деятельности до выступления его с сочинением против ариан не имеется. Сочинение это, написанное спустя 10 лет после собора, было направлено против арианского софиста Астерия.

Астерий был единственным в первые времена существования арианства «адвокатом» (συνήγορος) ариан, по выражению св. Афанасия, на литературном поприще (Or. contra ar.); других писателей арианства в эпоху Никейского собора не было; сам Арий и Евсевий Никомидийский ограничивались лишь немногими случайными письмами. Не имея возможности вступить в клир, как бывший отступник от христианства в гонение Максимина, Астерий деятельно занимался пропагандой арианства. Воспользовавшись письмами ариан и их защитников до Никейского собора, он составил, по желанию Евсевия и его сообщников, свой обширный «Συνταγμάτιον» и, разъезжая по разным городам, где были арианствующие епископы, читал его публично в церквях и имел, по-видимому, немалый успех (*Ath.* De syn. ar. 18, 20). Успеху могли способствовать не только диалектическое искусство и литературный талант «многоголового софиста», бывшего довольно плодовитым писателем, но и то обстоятельство, что он значительно сглаживал резкости в воззрениях своих арианских авторитетов, превознося их похвалами в этом сочинении; будучи учеником Лукиана, он сближался с оригенистами в своей готовности следовать Оригену, так что евномианин Филосторгий видел у него впоследствии лишь извращение истинного арианства. Деятельность Астерия как литератора и пропагандиста и побудила выступить Маркелла с опровержением его Συνταγμάτιον'а.

Какое название носило сочинение Маркелла, неизвестно. Название «De subjectione Domini Christi», встречающееся у Илария (*Hilar. Pict.* Fr. ex op. hist. II 22), указывает, вероятно, лишь на известную часть его содержания или на наиболее обращавший на себя внимание пункт в учении Маркелла. В 336 г. оно подано было Маркеллом Кон-

стантину; Константин передал его собору евсевиан. Следствием сего для Маркелла было его низложение. Книга Маркелла вызвала целую бурю негодования в арианах и в их союзниках не только своим догматическим содержанием, но и потому, что автор ее чувствительно затрагивал своими обличениями и иронией личный характер богословов, мнений которых он касался, включая сюда и обоих Евсевиев.

Евсевий Кесарийский, по желанию друзей, взялся написать опровержение новшеств[1] этого «странного богослова» (ἡ τοῦ ξένου τούτου θεολόγου καινοφωνία. *Eus.* Contra Marc. I, 1, 6) и представил его в двух книгах «Против Маркелла». В первой он обвиняет его в братоубийственной ненависти и зависти, так как он осмелился восстать на «св. служителей Божиих», между тем как сам не знает и не умеет толковать Писания, тщеславится лишь светской ученостью и не хочет знать «церковного учения» и никаких его представителей, нападая то на Астерия, то на «великого» Евсевия (Никомидийского), а также на Оригена, Наркиса и на другого Евсевия. Во второй книге Евсевий обращается к учению Маркелла, причем не считает нужным подвергать подробной критике «неверие галатийца», находя достаточным привести лишь подлинные места из его сочинения с кратким пояснением, чтобы все убедились в этом неверии. Друзья Евсевия остались, однако, по-видимому, недовольными таким способом опровержения, и по их желанию ему снова пришлось взяться за перо, чтобы дать не простое только изложение мнений противника с разными замечаниями личного характера, а действительное опровержение их, и показать, каково должно быть настоящее «церковное» учение. Это он сделал в другом, более обширным, но вместе и более запутанном и неясном сочинении: «О церковном богословии» (Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας), в трех книгах. Многочисленные выписки, приводимые Евсевием в том и другом труде из Маркелла, и дают возможность составить понятие о воззрениях последнего.

Если Евсевий хотел противопоставить Маркеллу церковное богословие, то Маркелла можно бы охарактеризовать со стороны формаль-

[1] В тексте Евсевия употреблено не слово καινοφωνία, а κενοφωνία, «пустословие». — *Ред.*

ных его принципов как своего рода представителя «библейского богословия» в IV в.; он хочет дать в своей системе извлеченное им из Библии учение. В принципе он не отвергает ни церковного Предания, ни церковных авторитетов (παρὰ τῶν κατὰ Θεόν προγόνων διδαχθείς... *Epiph.* Panar. 72, 3). Но он отрицательно относится к тому недавнему преданию, которое имели за собой ариане и их союзники, и не хочет знать уважаемых ими «церковных отцев» (ὁμοῦ τε πάντας τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς πατέρας ἀθετεῖ, οὐδενὶ τὸ παράπαν ἀρεσκόμενος ἢ μόνῳ ἑαυτῷ, — жалуется *Евсевий.* Contra Marc. I, 4, 3). Павлин Тирский, недавно лишь умерший, для них уже великий авторитет; даже Евсевий Никомидийский, которому надлежало лишь раскаиваться в своем нечестии, а не проповедовать его вновь, у Астерия причислен к «премудрым» отцам, на которых он ссылается, когда не может чего-либо доказать из Писаний. На самом деле дальше Оригена они в своих ссылках не идут. Но невелик авторитет и самого Оригена. Он иногда сам же себе противоречит, а почитатели его, например тот же Павлин, одно из него приводят, а другое замалчивают. Ориген, только что кончивший занятие философией и не изучивший еще как следует Писание, начал писать по богословию. Самое заглавие его сочинения «О началах» напоминает Платона; начальная фраза в этом сочинении повторяет подобную же фразу платоновского диалога «Горгий». Понятно, что не все, написанное им, оказалось хорошим. Маркелл, таким образом, подобно Евстафию, критически относится к Оригену. Но он вооружается не против его экзегетических приемов, а против неуместного влияния идей греческой философии в его богословии. Христианское учение, по нему, должно излагать на основании Писания и не примешивать к нему чуждых мыслей. Но, когда требуется, можно толковать Писание и иносказательно; только нужно обосновать необходимость такого толкования. Наименование, например, изречений Соломона «притчами» (παροιμίαι) прямо показывает, что буквально их понимать нельзя; во всякой притче бывает скрыт особый смысл, и даже ходячие поговорки не всегда бывают понятны без их разъяснения (например, ἀλλ' ἢ τέθνηκεν ἢ διδάσκει γράμματα — о пленных афинянах 415–413 гг. до Р. Х.) (*Eus.* Contra Marc. I, 3, 1). Поэтому известное место *Притч.* 8, 22: «Господь созда

мя», и нужно понимать не так, как понимают его ариане, не о предвечном происхождении Христа, а о Его Воплощении.

Содержание библейского богословия Маркелла сводится в общем к учению о Логосе как единственном точном обозначении того божественного начала, которое обитало во Христе. В Св. Писании усвояются Спасителю многие различные наименования, но нужно обратить внимание на то, к чему они относятся: к вечной ли божественной Его природе или к временным отношениям, обусловленным фактом воплощения. О вечном бытии Того, Кто воплотился, научает нас из всех священных писателей специально евангелист Иоанн Богослов в прологе своего Евангелия; у него и можно найти самое точное богословие. Но и ап. Иоанн трижды называет здесь Воплотившегося *Словом* — Логосом. Это именно и есть, по Маркеллу, первоначальное и единственно точное определение Божественной природы Христа в предвечном бытии Его, и понимать его нужно в собственном, не метафорическом смысле (οὐ καταχρηστικῶς); вторичными уже и не собственными наименованиями Логоса являются названия «мудрость» (σοφία) и «сила» (δύναμις), хотя они и определяют Его тоже в вечном Его бытии. Все без исключения другие имена, прилагаемые ко Христу, имеют в виду Его проявление в мире через творение и особенно Воплощение. Сюда относятся как собственное личное имя «Иисус Христос», так и различные наименования, выражающие Его действия в мире: жизнь, путь, день, воскресение, дверь, хлеб и пр. Сюда относится и название Его образом Бога Невидимого (*Кол.* 1, 15): образ должен быть видим, Логос же сам по себе (καθ' ἑαυτόν) невидим и Сам есть Бог; видимый же сделался и вместе истинным образом Бога, когда принял созданную по образу Божию человеческую природу. Сюда же, наконец, относится и наиболее обычный эпитет «Сын Божий», равно и другие названия, соединенные с понятием «Единосущный», «Перворожденный всея твари»: рождение предполагает начало бытия и не может иметь места в Божественной вечной природе. Сыном Божиим Логос мог сделаться, только когда стал Сыном человеческим, т. е. когда воплотился.

В этом противопоставлении понятия и наименования Логоса всем прочим наименованиям Христа, не исключая выражения «Сын Бо-

жий», заключается сущность воззрений Маркелла. Для Афанасия наименования «Логос» и «Сын» одинаково служат для выражения вечных отношений Христа к Богу Отцу. Ариане признали приложимым ко Христу в собственном смысле только предикат «Сына», видя в этом наименовании прямое отрицание совечности Сына Богу Отцу или Его собезначальности Отцу; Словом или Мудростью они называли Христа лишь в несобственном смысле, признавая Его существование как неипостасной мудрости в Боге. Маркелл соглашается с арианами, что понятие «Сын» вечных отношений не выражает; но именно поэтому, в прямую противоположность арианам, он исключительное значение в приложении ко Христу признает за понятием Логоса.

Нетрудно понять, к чему вела теория Маркелла. Сколь сильно ни выступала у Афанасия идея единства Божества, самое имя «Сын», понятое в приложении к вечным отношениям в Божестве, заключало ясное указание на личное бытие Логоса и действительное отличие Его от Бога Отца. Маркелл в своем учении об имманентной Троице, оставил себя с одним лишь термином и понятием — Логоса. Но мыслимое необходимо по аналогии с человеческим λόγος'ом, как разумом, способным проявляться в членораздельных звуках; такое определение не шло само по себе далее представления о неипостасной, присущей Божеству Силе, обнаруживающейся в соответствующем действии (δύναμις καὶ ἐνέργεια). Правда, сам Маркелл хочет сказать о Логосе больше. Логос не должен быть лишь просто состоянием Божества или же Его Силой, проявляющейся в действии. Ему принадлежит особая, так сказать, высшая реальность: Он не δύναμις только и ἐνέργεια Божества, но и существует δυνάμει и ἐνεργείᾳ. Этими не совсем ясными адвербальными выражениями Маркелл хотел отметить особый способ бытия Логоса с точки зрения отношений Логоса к Богу и к миру, и указание на него видел у св. Иоанна: «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος», что означает бытие δυνάμει Логоса в Отце: «καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν», и это бытие Его — ἐνεργείᾳ, поскольку все сотворено через Него; «καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος» означает нераздельность Божества, так как Логос в Боге и Бог — в Логосе. Δυνάμει существует всегда, а такое (имманентное) существование Его вполне реально; ἐνεργείᾳ же Он существует, поскольку проявляется вовне. Но подобные рассуж-

дения мало помогали делу; с точки зрения Маркелла, можно было без затруднений проводить со всей строгостью учение о единстве Божества, но не о различии Божественных Лиц. Сам Маркелл резко протестует против арианского «политеизма», не допуская разделения Божественной Монады на δύο οὐσίας τε καὶ πράγματα καὶ δυνάμεις καὶ θεούς — δύο θεοὺς ὑποστάσει διῃρημένους — δύο ὑποστάσεις — δύο διαιρούμενα πρόσωπα (ср.: *Eus.* De eccl. theol. II, 19, 20; III, 4, 4). Бог, как Монада с Логосом и Св. Духом, есть, по нему, единая Сущность, единая Ипостась и единое Лицо. Все возможные термины оказывались у него исчерпанными для выражения лишь единства; на долю реального различия во внутренней жизни Божества оставалось лишь одно неясное указание на бытие Логоса «δυνάμει». Единосущие Сына Божия с Отцом Маркелл, очевидно, мог признать во всей силе, хотя в сохраненных Евсевием отрывках из его книги и даже в поданном им папе Юлию исповедании веры самое слово «ὁμοούσιος» и не встречается; но своей исключительной теорией Логоса он лишил себя почти всяких средств для сколь-нибудь ясного утверждения вечного самостоятельного бытия Сына, на самом деле вовсе не имея в виду отрицать его.

Троицей, т. е. Отцом, Сыном и Св. Духом, Божественная Монада является собственно в откровении Ее вне, хотя для этого откровения Ее как Троицы имеются вечные онтологические основания в самой природе Божества. Это откровение, когда Логос начинает существовать ἐνεργείᾳ, продолжая существовать и δυνάμει, есть как бы «протяжение» божественного существа (πλατυσμός), в противоположность «сокращению» (συστολή), есть «глаголание», в противоположность предшествовавшему безмолвию (ἡσυχία). Оно совершается в акте творения — «первом домостроительстве» (οἰκονομία), и в воплощении Логоса — «втором домостроительстве», завершающем первое, когда Логос родился и таким образом сделался Сыном человеческим и Сыном Божиим. Но воплощение имеет конечную цель, внешнюю для самой природы Логоса, — спасение мира. Как только эта цель будет достигнута, должен наступить конец тем особым отношениям и функциям Логоса, которые вызваны именно этой целью. Теперь Сыну, как вочеловечившемуся Логосу, дана для этой цели всякая

власть «на небеси и на земли». Но у апостола Павла говорится, что некогда Он «предаст Царство Богу и Отцу», что «подобает Ему царствовати, дондеже положит вся враги под ногами Своими», «егда же покорит ему всяческая, тогда и Сам Сын покорится покорившему Ему всяческая, да будет Бог всяческая во всех» (*1 Кор.* 15, 24–25. 28). Царство Сына как воплотившегося Логоса, следовательно, будет иметь конец. Искупленная тварь не уничтожится, но по завершении дела спасения она станет в общие отношения к Божеству, а не к одному лишь Логосу, как теперь. Логос будет царствовать вечно, сопарствуя лишь Отцу, не как обладающий плотью Сын Божий, а именно как Логос. Св. Троица откровения тогда опять некоторым образом сократится в Монаду, за ἐνεργείᾳ последует снова бытие Логоса δυνάμει. Что будет с человечеством самого Христа, субъектом которого был Логос, на этот вопрос Маркелл отказывается дать ответ, но он убежден, что вочеловечение Логоса имеет преходящее служебное значение. «Плоть сама по себе — не пользует ничтоже», поэтому и отношения Логоса по плоти (κατὰ σάρκα) должны опять смениться отношениями по духу — κατὰ πνεῦμα. К своеобразному учению о Логосе в отличие от Сына Маркелл присоединил, таким образом, еще не менее своеобразное учение о прекращении Царства Сына; против него направлены слова нашего Символа: «Его же Царствию не будет конца». Современники Маркелла на Востоке сразу же должны были заметить особый характер его богословия; по крайней мере, в общих чертах и со стороны отрицательных положений Маркеллу ставили в вину, что он признает начало бытия Сына Божия лишь с момента рождения Его по плоти и отвергает вечность Его Царства. Но квалифицировать точнее сущность его воззрений с положительной стороны и в подробностях оказывалось затруднительным. Обращали внимание и на его монархианские тенденции, но отнести его прямо к одному из известных видов монархианства оказывалось невозможным. При поверхностном взгляде можно было сблизить его учение с учением Павла Самосатского: понимание им Логоса как силы давало основание к этому. Но стремление утвердить реальное бытие Логоса (δυνάμει) и особенно христология Маркелла обнаруживали неточность такого сближения. Гораздо более подходило учение Маркелла

к савеллианству, признававшему действительность Боговоплощения, в савеллианстве и обвиняет его главным образом Евсевий. Но Логос Маркелла не был простой лишь модификацией Отца и отличался от Него и до воплощения, и после. В конце концов, на Востоке приходили к заключению, что «несмысленный галатиец» соединил вместе элементы разных прежних ересей и составил из них новое неслыханное учение (Евсевий, Филиппопольский соб.).

В действительности, отвергая современное ему оригенистическое богословие и желая восстановить библейское богословие, Маркелл со своим учением о Логосе возвращался лишь к оставленной уже теории апологетов II в. Λόγος'а ἐνδιάθετος и προφορικός. Сами термины у него не встречаются, но сходство в содержании воззрений очевидно; отличие составляет то, что понятие Сыновства Логоса приурочивается не к моменту творения Логосом мира, а к моменту воплощения, но в целом еще более точек соприкосновения имеет Маркелл и по общему направлению, какое он хотел бы дать богословской науке, и по некоторым основным чертам своих воззрений с до-оригеновским малоазийским богословием, главным представителем которого является св. Ириней. Ириней боролся в свое время против искажения христианства философией в гностицизме и в противоположность гностическим философиям хотел стоять исключительно на реальной почве христианского Откровения. Маркеллу таким искажением, обязанным своим происхождением тоже влиянию греческой философии, казалось в IV в. оригенистическое богословие, и он хотел также противопоставить ему истинно христианское, по его мнению, библейское учение. В стремлении Маркелла выдержать идею единства Божества и наклонности его смотреть на Св. Троицу как Троицу откровения, также можно усматривать более или менее близкие отношения его к малоазийскому богословию по самому содержанию его воззрений, хотя полного совпадения, конечно, нет, и он вдается в крайние и своеобразные утверждения при переработке известных ему, вероятно, данных этого богословия. Для своего времени Маркелл, не видевший никакого прогресса христианской мысли в александрийском направлении богословской науки и отвергавший достигнутые им результаты, оказывался, в общем, со своим богословием анахронизмом, несмотря

на значительную долю справедливости в его протесте и его положительных стремлениях. Св. Афанасий называет его «стариком» (γέρων), и это название может быть признано характерным и для его положения в истории богословской науки.

Маркелл стоял в ряду защитников Никейской веры против ариан, но, очевидно, он не мог быть вполне согласным с учением Никейской формулы, признавая сам не вечное *рождение Сына Божия* от Отца, а только вечное *бытие Логоса* (ἦν ὁ Λόγος) в Боге, тогда как в Никейском символе термин «Логос» даже совсем был опущен. Но, по-видимому, Маркелл отличал веру от научной разработки ее содержания и на соборную формулу смотрел именно как на попытку научно-богословского выражения веры; по крайней мере, к слову и понятию «δόγμα», в применении к богословским положениям, этот эксцентричный богослов IV в. относился почти отрицательно, находя, что оно указывает на человеческий лишь авторитет (*Marc.* Fr. 86: τὸ γὰρ τοῦ δόγματος ὄνομα τῆς ἀνθρωπίνης ἔχεται βουλῆς τε καὶ γνώμης). Несогласие в вопросах, по его мнению, ученого лишь характера могло поэтому, в его глазах, не препятствовать быть ему заодно с другими сторонниками Никейского собора, поскольку он сознавал себя согласным с ними в самой вере, которую отвергают ариане, а также — по нему — и оригенисты. Вероятно, ввиду этой точки зрения Маркелла Афанасий и относился к нему снисходительно, хотя никогда не высказывал и одобрения ему. Следует еще заметить, что для Маркелла весьма нетрудно было замаскировать в случае нужды точный смысл собственных положений, стоило лишь при употреблении слова «Логос» присоединить местами слово «Сын», относя, однако, говоримое только к Логосу. Так именно, по-видимому, не без намерения и поступает Маркелл в исповедании, поданном папе Юлию в 340 г. Здесь «Υἱὸς Λόγος» является и от века существующим, безначальным, и вечно соцарствующим Богу Отцу (εἷς Θεὸς καὶ ὁ τούτου μονογενὴς Υἱὸς Λόγος, ὁ ἀεὶ συνυπάρχων τῷ Πατρί <...>, ἀεὶ ὤν, ἀεὶ συμβασιλεύων τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ, *οὗ τῆς βασιλείας*, κατὰ τὴν τοῦ ἀποστόλου μαρτυρίαν, *οὐκ ἔσται τέλος*. *Epiph.* Panar. 72, 2), хотя ясно видно из всего исповедания, что для автора особый интерес сосредоточивается в наименовании «Логос». Этим отчасти объясняется, почему на Западе признали тогда Маркелла, союзника никейцев, православ-

ным совершенно. Но с другой стороны, совершенно прав был потом и св. Василий Великий, когда, оценивая доктрину Маркелла не по тем намерениям, какие имел ее автор, а просто как факт, вне связи с личностью автора, настойчиво требовал от египетских епископов и от Рима ее осуждения. Окончательному осуждению маркеллианство подверглось на II Вселенском соборе.

На большой успех чуждое понятиям своего времени учение Маркелла не могло рассчитывать. Сам Маркелл не изменял своим убеждениям до смерти. Довольно многочисленных учеников он нашел, по-видимому, только в Галатии, в среде своей большой паствы. Но вскоре после его смерти в 375 г. они анафематствовали основные пункты его учения и признавали предвечное рождение единосущного Отцу Сына из сущности Отца. В 385 г., вероятно, маркеллиане существовали лишь в самом незначительном количестве.

В историю христианской догмы учение Маркелла само по себе не входит; выступление Маркелла с его системой является интересным эпизодом собственно в истории богословской науки. Но это выступление имело чрезвычайно важное значение в истории церковных отношений IV в. Вопрос о Маркелле оказался главным пунктом разногласия между Востоком и Западом, когда Запад взял под свое покровительство вместе с другими защитниками Никейской веры и Маркелла. Вступить в единение с союзниками Маркелла для восточных казалось совершенно невозможным, пока они не откажутся от общения с этим явным еретиком. Как бы для наглядного подтверждения правильности столь дурного мнения о Маркелле выступил между тем на Западе его ученик Фотин со своим учением.

Фотин был сначала диаконом в клире Анкирской церкви. В начале 40-х гг. он известен уже как епископ в западном городе Сирмии, в Паннонии. В это время (344 г.) он и обращает на себя внимание своей ересью. Лишенный кафедры в 351 г., он удалился, вероятно, на свою родину, в Галатию. Возможно, что он воспользовался позволением возвратиться на кафедру при Юлиане, который в письме к Фотину одобряет его за отрицание учения о воплощении Бога; по крайней мере, и Иероним говорит об изгнании его Валентинианом. Умер он, по Иерониму, в 379 г. в Галатии. Из сочинений Фотина, написан-

ных частью на греческом, частью на латинском языках, не сохранилось ничего (*Hier.* De vir. ill. 107: plura scripsit volumina, in quibus vel praecipua sunt contra gentes et ad Valentinianum libri; *Socr.* H. E. II, 30: ἐν φυγῇ... λόγους συνέγραψεν ἀμφοτέραις γλώσσαις... ἔγραφε δὲ κατὰ πασῶν αἱρέσεων, τὸ οἰκεῖον μόνον δόγμα παρατιθέμενος). Главным источником сведений о его учении служат направленные против него анафематизмы соборов: Антиохийского 344 г. и Сирмийского 351 г., и сообщение Епифания (*Epiph.* Panar. 71).

Несомненно, Фотин исходил из воззрений Маркелла и, может быть, даже сам не замечал, как далеко он уходит от своего учителя. Противопоставление Логоса Сыну Божию и для него имеет основное и руководящее значение. В Боге вечно может существовать только Логос; понятия «рождение» и «Сын» к божественной природе неприменимы. Но дальнейшим учением Фотин ясно показал, к чему могла на деле вести недостаточная терминология его учителя. Несмотря на намерение последнего сохранить веру Церкви под покровом своего необычайного учения, Фотин оставил без внимания неудобопонятное δυνάμει, которым Маркелл пытался спасти реальность Логоса, и Логос превратился для него просто в δύναμις, силу как простое качество или состояние Божества. Получалось в учении о Боге уже чистое монархианство, которого так боялись восточные. Но отсюда вытекало еще весьма важное следствие по отношению к христологии. У Маркелла Логос действительно воплощается в Богочеловеке Христе, принимая форму ипостасного бытия через вочеловечение. Для Фотина проявление Логоса во «втором домостроительстве» сводилось лишь к особому воздействию Его, как божественной силы, на человека Христа, рожденного от Девы сверхъестественным образом, а не было действительным вочеловечением Бога. Наименование «Сын Божий», по смыслу учения Фотина, совсем уже не может быть усвояемо самому Логосу, даже в том значении, в каком оно еще возможно у Маркелла: Сын Божий есть не воплотившийся Логос, а усыновленный Богом человек — Христос. Если Маркелл только приближался к монархианству Савеллия, то Фотин со своей христологией прямо почти проповедовал динамическое монархианство Павла Самосатского. Такая ересь, понятно, встретила сразу же отрицательное от-

ношение к себе и на Западе, восточные же старались особенно отметить связь Фотина с его учителем и на первых порах совсем, по-видимому, не делали различия между его учением и учением Маркелла (Антиохийский соб. 344 г.).

Представители оригенизма

Если защита Никейской веры у св. Евстафия и у Маркелла сопровождалась протестом против Оригена и против ведущего от него начало богословия, то, естественно, и наоборот, что приверженность к оригенизму могла являться причиной нерасположения к Никейской вере. Главным представителем оригенистического богословия, типичным по степени уважения к Оригену и по стремлению быть верным ему, и вместе влиятельным по своему ученому авторитету и близким отношениям к императору, был Евсевий Кесарийский.

Евсевий обязан своим значением и для своего времени, и для последующих поколений своей деятельности в качестве христианского ученого. На почве этой деятельности произошло и сближение его с Константином. Как ученый, он волей-неволей должен был отзываться на события современной ему церковной жизни и вовлечен был в борьбу партий. Христианская древность не знала в области науки авторитета, высшего в сравнении с Оригеном, которым, собственно, и было положено начало научной в строгом смысле разработки данных христианской религии. Вполне естественно, что Кесарийский епископ, поставивший главной задачей своей жизни и деятельности служение науке, воодушевлялся в своих научных стремлениях этим несравненным примером прошлого времени и его имел идеалом. В Кесарии, где, вероятно, родился и получил образование Евсевий, действовал в последний период своей жизни сам Ориген, основавший здесь школу по удалении из Александрии; можно думать, что здесь особенно жива была память о великом александрийце и продолжалось влияние его духа и его идей. Весьма важное значение для Евсевия имела тесная дружба его до епископства с пресвитером Памфилом, учеником александрийца Пиерия, принадлежавшим вместе с Евсевием к александрийскому клиру. Почитатель Оригена, он должен был влиять и на Евсевия в этом

направлении. Собирая свою библиотеку, которой потом пользовался Евсевий, Памфил обратил при этом особое внимание на сочинения Оригена. Когда обнаружилась реакция против оригенизма, Памфил и Евсевий занялись составлением «Апологии» Оригена; последнюю, шестую книгу писал уже после мученической кончины Памфила († 309 г.) один Евсевий, почтивший своего учителя и друга особой биографией (от «Апологии» сохранилась лишь первая книга в переводе Руфина; биография Памфила до нас не дошла). Ориген представлял для Евсевия самое светлое явление в прошлой жизни Церкви, и он имел, очевидно, в Кесарии все удобства для того, чтобы изучать и знать его произведения. Подражанием примеру Оригена, нужно думать, объясняется стремление Евсевия к приобретению самой широкой не только богословской, но и светской учености. Об этом свидетельствует его всесторонняя, всеобъемлющая начитанность, равно и попытки его представить образцы ученых работ во всевозможных отраслях богословского ве́дения.

Но если воодушевление примером Оригена и подражание ему сделали, в общем, из Евсевия хорошего ученика, то, с другой стороны, полная зависимость его от Оригена в догматическом отношении, при несклонности самостоятельно разрабатывать вопросы спекулятивного характера и неспособности разобраться как следует в области этих вопросов, не содействовали тому, чтобы он явился в частности и хорошим богословом-догматистом. Как ученый, он отличался более широтой своих познаний, нежели глубокомыслием. Он может с успехом подводить итоги готовым данным, может доказать или иллюстрировать готовую мысль, но он не обладает сам ни продуктивностью мысли, ни критической проницательностью в отношении к вопросам, превышающим область исторического знания. Его ученость носит вообще исторический характер. К догматическим вопросам и спорам, поднятым в его время, он относится с нерасположением. По его мнению, все существенные вопросы относительно внутреннего содержания христианства уже решены в прошлом, и именно Оригеном, и незачем вновь поднимать их. Задача богослова теперь состоит в том, чтобы, принимая это решение, показать превосходство христианства над язычеством и иудейством, а не возбуждать споры о неважных

предметах. Сам он, будучи историком по призванию, с успехом выполняет на исторической почве эту апологетическую задачу, но лишь в намеченных им пределах. Будучи историком и апологетом, не без успеха посвящая силы также экзегезису и вообще библейской науке, Евсевий не может, таким образом, оценить всей важности догматической проблемы, выступившей для христианского сознания в начале эпохи Вселенских соборов, с появлением арианства. Для него триадология и учение о Христе сводятся в главном к давно предложенной теории Оригена. В ней он видит вполне достаточный ответ на современные запросы. Положения оригеновского богословия можно встретить, например, и в «Истории» Евсевия (введение). С методичностью ученого он пытается разъяснять эти положения и доказать их библейский характер и в особых сочинения, то предпринимая последовательный пересмотр священных книг, чтобы извлечь из них иллюстрации для этих положений (προφητικαὶ ἐκλογαί) (ср.: *Eus.* H. E. I, 2, 27 [25]), то располагая библейские доказательства в известной системе (εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις). И в последние годы жизни он прославляет оригеновское «богословие» «как здравое и церковное православие» (ἡ ὑγιὴς καὶ ἐκκλησιαστικὴ ὀρθοδοξία) (ср.: *Eus.* De eccl. theol. I).

Но «церковным» богословие Оригена было на самом деле лишь постольку, поскольку его держались в Восточной церкви ученые епископы-оригенисты с Евсевием во главе. Учение Оригена вовсе не было выражением веры Церкви: оно представляло только научно-богословскую теорию, непоследовательность и несостоятельность которой и в научном отношении уже выяснились. И православное учение Никейского собора, и арианская доктрина устраняли эту непоследовательность разными способами. Евсевий же хотел только воспроизводить мысли Оригена. Все стремления его направлены к тому, чтобы сохранить и как можно резче отметить грань, отделяющую Сына Божия, как низшее существо, от Бога Отца, но в то же время не упустить из виду и существенного отличия Его от тварей. Чуждое всякой оригинальности и по содержанию, и по форме выражения, догматическое воззрение Евсевия не было ни православным в точном смысле, ни арианским, а представляло ясно проведенный так называемый существенный субординационизм. Двусмысленностью и непоследо-

вательностью такого воззрения и объясняется возможность неодинаковых суждений в последующее время о православии Евсевия.

Евсевий был далек от признания единосущия Отца и Сына в никейском смысле, хотя он и подписал Никейский символ. Различая Отца и Сына как две сущности или ипостаси, он, подобно Оригену, не находит возможным признать их и равными. Нерожденная сущность или ипостась должна быть выше рожденной или происшедшей. Только Отец есть Бог совершенный Сам по Себе и первый (*Eus.* Dem. Eu. IV, 3, 6: καθ' ἑαυτὸν τέλειος καὶ πρῶτος), Бог истинный в собственном смысле (ἀληθινὸς Θεός) (*Eus.* Dem. Eu. V, 17); Сын есть второй Бог (*Eus.* Dem. Eu. IV, 3, 6; V, 30, 3: δεύτερος Θεός), не «не равночестная ипостась» в сравнении с Отцом (*Eus.* De eccl. theol. II, 7, 3: οὐδὲ γὰρ ἰσοτίμους αὐτὰς [т. е. ὑποστάσεις ὁριζόμεθα). Если Его нужно почитать как Отца, то потому, что Он есть образ Отца (слово εἰκών особенно часто встречается, например: *Eus.* Dem. Eu. V, 1, 21: ζώντος Θεοῦ ζῶσά τις... εἰκών). Собственное наименование рожденной сущности есть «Сын», и только как Сын, или образ Бога Отца, и эта сущность называется затем Богом (Dem. Eu. V, 4). Вообще Евсевий не обнаруживал ни малейшего стремления от мысли о различии лиц Св. Троицы возвыситься к понятию об их единстве. По его мнению, напротив, христианский монотеизм может быть выдержан именно только в том случае, когда сильнее выставлено будет на вид различие Отца и Сына: единым Богом в собственном смысле (De eccl. theol. I, 11, 1: ὁ τὴν θεότητα οἰκείαν κεκτημένος) будет признан Бог Отец, а Сын будет признан подчиненным Ему и низшим Его.

Однако Евсевий далек и от того, чтобы низводить Сына в разряд тварей. Он решительно восстает против арианского учения о происхождении Сына из не-сущего. «Сын не из сущности Отца, но и не из не-сущего; Он из воли и силы Отца» (Dem. Eu. IV, 3, 13: οὐ κατὰ διάστασιν ἢ τομὴν ἢ διαίρεσιν ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας... ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς... βουλῆς τε καὶ δυνάμεως οὐσιούμενον). Ни в каком случае не следует приравнивать Его к другим тварям, поскольку они произошли от ничего (ἐξ οὐκ ὄντων). Если божественная Премудрость, т. е. Сын Божий, и говорит о Себе: «Господь созда мя» (*Притч.* 8, 22), и эти слова не должно относить к будущему лишь воплощению, то выражение

«созда» вовсе не указывает и на приведение Его из небытия, подобно другим созданиям. Оно указывает лишь на постановление Сына, уже предсуществовавшего, «в начало путей Господа, в дела Его». Не нужно упускать из виду последней прибавки, и она придаст слову ἔκτισεν смысл κατέταξεν или κατέστησεν, «назначил» или «поставил». Евсевию известно, сверх того, что в данном случае стоит вместо ἔκτισεν глагол, означающий «приобрел» (קָנָנִי), как и перевели это слово Акила, Симмах и Феодотион: ἐκτήσατο. С понятием творения в обычном смысле тут уже нет ничего общего (*Eus.* De eccl. theol. III, 2). Отвергая происхождение Сына из не-сущего и поставляя Его в обычные отношения к самой природе Отца (πρὸς τὸν Πατέρα φυσικὴ σχέσις) (*Eus.* De eccl. theol. I, 10, 3), Евсевий без труда мог признать и вечное бытие Сына и согласиться на осуждение другого арианского выражения — ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν; взгляд его в данном случае, однако, не отличается ясностью (τῷ Πατρὶ ὡς Υἱὸν διὰ παντὸς συνών [Dem. Eu. IV, 3, 13], и однако οὐκ ἀγενήτως συνυπάρχει τῷ Πατρί [Dem. Eu. V, 1, 19]). Вообще, принимая отрицательную сторону догматического постановления Никейского собора, или его анафематизм, Евсевий оставался вполне верным Оригену.

Не будучи тварью, Сын Божий, как единственный Сын Бога Отца по природе, есть по природе Бог, хотя и не «первый Бог» (*Eus.* Dem Eu. V, 4, 11: διὸ καὶ φύσει Θεὸς ὁμοῦ καὶ μονογενὴς Υἱὸς... καὶ Θεὸς ἡμῶν ἀνευφημεῖται, ἀλλ᾽ οὐχ ὁ πρῶτος Θεός, πρῶτος δὲ τοῦ Θεοῦ μονογενὴς Υἱὸς καὶ διὰ τοῦτο Θεός). Сын во всем подобен Отцу, а именно: Он имеет «ипостась», во всем подобную «природе» первого, нерожденного и единого Бога (Dem Eu. V, 5, 10: ἔχων ὑπόστασιν... κατὰ πάντα τῇ τοῦ... Θεοῦ φύσει παρωμοιωμένην); как образу Бога, Ему принадлежит сходство с существом Бога (Dem Eu. IV, 3, 8: τῆς οὐσίας τοῦ πρώτου... ὁμοίωσις). После Никейского собора Евсевий о подобии Сына выражается, однако, неопределеннее: κατὰ πάντα ὁμοιότατος (*Eus.* De eccl. theol. II, 14, 7), но без упоминания о φύσις или οὐσία, хотя это не значит, что воззрения его приблизились теперь более к арианским; причиной, вероятно, было лишь нерасположение к ὁμοούσιος. Положительная сторона Никейского определения, и ἐκ τῆς οὐσίας, и ὁμοούσιος, оказывались неудобоприемлемыми для верного последователя Оригена.

Очевидно, учение Евсевия, взятое у Оригена, о двух Богах, «первом и втором», представляло само в сущности не что иное, как своего рода политеизм или дитеизм. Оно между тем должно было задавать тон восточному богословию ввиду ученого авторитета Кесарийского епископа; в сочинениях его можно было найти целый арсенал готового уже оружия для его доказательства.

Для последователей Оригена в III в. представлялась возможность, исходя из его учения о Логосе, идти в двух направлениях. Оригенисты IV в. оказывались в подобном же положении, с тем лишь различием, что теперь были уже фактами, с одной стороны — арианская доктрина, с другой — Никейский символ. Выдержать строго непоследовательное среднее положение было тем более трудно, и неизбежным являлось большее или меньшее приближение к одному из этих противоположных полюсов.

Уклонение в сторону арианства можно видеть в лице Акакия, преемника Евсевия на Кесарийской кафедре (340–366), его ученика и биографа. Для Акакия лично, впрочем, это уклонение, кажется, вызывалось на деле не требованием логической последовательности, а побуждениями иного рода. Высоким природным дарованиям и образованию Акакия не соответствовала такая же высота нравственного характера; он принадлежал к тем людям, которые меняют убеждения, смотря по обстоятельствам времени и личной выгоде. Трудно сказать, насколько это согласно было с его убеждениями, но он находил возможным быть в общении даже со строгими арианами, пока это не казалось вредным с практической точки зрения. Он именно явился во вторую половину царствования Константина вождем придворной арианской партии — омиев, называющихся по его имени и акакианами.

Иную позицию в среде восточных епископов занял преемник Маркелла Анкирского Василий (336–360), анкирский уроженец, бывший сначала врачом по профессии. Не менее Акакия даровитый и образованный, искусный диалектик, он был назначен противоникейской партией на место Маркелла для противодействия маркеллианству, писал против Маркелла опровержение, должен был также диспутировать и с учеником Маркелла Фотином (351 г.). Не сходя в общем с

почвы оригенистических воззрений, Василий, в противоположность Акакию, приближается со временем к никейскому учению настолько, что Афанасий находил различие между его учением и никейским лишь в терминах. Влияние, каким Василий некоторое время пользовался при дворе Константия как авторитетный богослов, и особенности его догматической точки зрения (он вместе с Евстафием Севастийским вел диспут с аномием Аэтием) были причиной вражды к нему Акакия; борьба кончилась победой последнего. Подобно Акакию, Василий дал свое имя возникшей потом и группировавшейся около него партии омиусиан (василиане).

К направлению, представителем которого был Василий, принадлежал и Георгий Лаодикийский (в Сирии, до 335 г.; † после 360 г.), бывший александрийский пресвитер, отлученный Александром.

Несмотря на интерес к философии в годы юности, Георгий выступал как практический деятель в борьбе с защитниками Никейского символа и известен, в частности, своими враждебными отношениями к Афанасию Великому. Это не мешало, однако, ему быть противником и строгого арианства. К этому же направлению нужно отнести и многосторонне образованного друга Георгия — Евсевия, епископа Эмесского (в Финикии, после 330 г.; † ок. 358 г.). В отличие от Георгия, Евсевий уклонялся от практической деятельности и споров, посвящая время научно-литературным занятиям. По экзегетическим приемам, отчасти и по своей христологии, он причисляется к Антиохийской школе; но вообще, кажется, он предпочитал, по примеру Евсевия Кесарийского, которого он считал одним из своих учителей, держаться в догматике, насколько возможно, посредствующей точки зрения, не склоняясь ни к православию, ни к строгому арианству.

Что несмотря на непринятие никейских терминов, под влиянием оригеновского богословия, в среде восточных могли иметь место совершенно православные воззрения по вопросу о Святой Троице, доказательством этого служат известные «Огласительные поучения» св. Кирилла Иерусалимского, высказанные, вероятно, в 348 г. в Голгофской церкви. Желая показать оглашаемым средний «царский путь» правой веры, в отличие от арианства и савеллианства, внушая и не разделять Св. Троицу, как делают некоторые, и не сливать, подобно

Савеллию (μήτε χωρίζωμεν, μήτε συναλοιφὴν ἐργαζώμεθα), и не отлучать Сына от Отца, и не веровать, сливая Их, в какого-то Сыноотца (μήτε ἀπαλλοτριώσῃς... μήτε συναλοιφὴν ἐργαζόμενος Υἱοπατορίαν πιστεύσῃς), св. Кирилл учит о Сыне как «истинном Боге» (Θεὸς γὰρ ἀληθινὸς ὢν ὁ Πατὴρ ὅμοιον ἑαυτῷ ἐγέννα τὸν Υἱόν, Θεὸν ἀληθινόν). Выражение Θεὸς ἀληθινός находилось уже в самом Символе Иерусалимской церкви, который лежит в основе поучений Кирилла. Оригенистическая окраска воззрений Кирилла сказывается в том, что для него исходным пунктом является не единство Сына и Отца, а различие, и само единство утверждается не нумерическое, как у Афанасия, а только родовое; встречаются нередко выражения и в духе субординационизма. Но Кирилл стоит уже совсем близко к Афанасию и протестует только против Маркелла, подобно всем восточным. Учение Маркелла, а также и Фотина, он несомненно и имеет в виду, когда говорит о савеллианстве, и прямо опровергает мнение Маркелла о конце Царства Христова, хотя и не называет его по имени (XV, 27: τοῦ δράκοντός ἐστι ἄλλη κεφαλή, προσφάτως περὶ τὴν Γαλατίαν ἀναφθεῖσα κτλ.). Акакий возвел Кирилла в 351 г. на Иерусалимскую кафедру, но из-за вопроса о подчинении этой кафедры Кесарийскому митрополиту пришел скоро в столкновение с ним и подверг преследованию. До формального перехода на сторону никейцев Кирилл находился в общении с василианами.

Партия ариан-лукианистов, потерпевшая поражение на соборе и вынужденная скрывать свои действительные воззрения или сглаживать их резкость, чтобы не лишиться возможности действовать, опираясь на епископов-оригенистов, имела своим вождем Евсевия Никомидийского. Евсевий был главным деятелем уже в до-никейской истории арианства и более всех содействовал усилению смут своей агитацией. После собора он по-прежнему продолжает неуклонно действовать в пользу арианства, научившись лишь большей осторожности после неудачи на соборе. Как богослов Евсевий не представляет особого интереса. Для характеристики его в этом отношении имеется, собственно, лишь письмо его к Павлину Тирскому, писанное еще до собора. Говоря, в отличие от Ария, о подобии Сына Отцу, он часто по-ариански приравнивает здесь Сына к тварям (γεννᾶν — κτίσειν).

Роль Евсевия в истории есть роль церковного политика-дипломата, и, действуя в этой роли, он доводит до высокой степени искусство посредством интриг достигать своих целей. Об этом искусстве свидетельствует уже тот характерный факт, что, пользуясь неизменно величайшим влиянием при дворе до самой смерти и при Константине Великом, и в первые годы царствования Константия и будучи на деле душой противоникейской коалиции и жестоким гонителем защитников Никейской веры, он сам не выступает, однако, на сцене истории со своими действиями на первом плане, как фигура с вполне определенным очертаниями. «На протяжении двадцати лет, — замечает Ринольдс, — его тень омрачает в трудах церковных историков страницы, посвященные этому периоду, однако они редко ставят нас лицом к лицу с ним, или сообщают произнесенные им слова и вышедшие из-под его пера письма».

Играя первенствующую роль в событиях своего времени, он предпочитает и умеет скрывать свою личность на заднем плане и действует через других, прибегая к обычному средству — к интригам. И хотя сведения, на которых приходится основывать суждение о нем, идут собственно от гонимых им его противников, а его единомышленники и союзники, например Евсевий Кесарийский, хоть и дают ему при жизни титул «великого», но в общем факты истории того времени свидетельствуют, что его политика сводилась к систематическому попранию требований правды, и «великим» он был именно в искусстве плести интриги. Его собственный отчет мог бы, может быть, несколько разъяснить его образ действий, но не оправдать его (*Gwotkin*, 72). Значение Евсевия как вождя арианской партии видно из того, что название евсевиан (οἱ περὶ Εὐσέβιον) употреблялось на первых порах едва ли не чаще названия ариан.

На смену Евсевию после его смерти († 341 г.) в роли придворного епископа и дипломата появляется на Востоке упомянутый уже выше Акакий, из среды оригенистов. На Западе с особым успехом выполняют в то же время такую же роль Урсакий Сингидонский (в верхней Мисии) и Валент Мурсийский (в Паннонии), бывшие учениками самого Ария во время ссылки его в Иллирик; епископами они сделались около 335 г.

* * *

Весьма скоро после собора император, наказавший ссылкой представителей арианской партии, не согласных с определением собора, переменил свои отношения к ним. Общая причина такой перемены понятна: нерасположение к собору большинства ученых епископов Востока естественно должно было отразиться на настроении императора. Какие частнейшие обстоятельства содействовали этому, неясно. Несомненным можно лишь считать покровительство арианам сестры Константина Констанции, к которой Константин сохранил расположение и после казни ее мужа Лициния в 325 г. О том, какое значение могла иметь казнь Лициния, а также последовавшая в 326 г. казнь сына Константина Криспа (а по некоторым данным, и супруги Константина Фаусты) для перемены настроения Константина в отношении к арианам, возможны лишь предположения. Обращает на себя внимание, между прочим, факт, что когда император хотел переименовать какой-либо город в честь своей матери Елены, выбор пал на Дрепану из Вифинии (Drepana — Ἑλενόπολις), кажется, именно потому, что там находились мощи мученика Лукиана. Торжество освящения перестроенного вновь города осенью 327 г. было вместе торжеством в честь Лукиана. Для «лукианистов» это обстоятельство едва ли прошло бесследно.

Указанная перемена выразилась в том, что возвращены были из ссылки на свои кафедры с удалением поставленных на их место лиц: Амфиона и Христ (Χρῆστος), Евсевий Никомидийский, Феогний Никейский, а раньше их, по всей вероятности, сам Арий. По Филосторгию, Евсевий и Феогний сосланы были спустя три месяца после собора и в ссылке пробыли три года; возвращение их относится, таким образом, к концу 328 г. У Сократа приводится письмо их из ссылки к «наиболее выдающимся епископам» (τοῖς κορυφαίοις τῶν ἐπισκόπων). Указывая на то, что они, подписав на Никейском соборе веру и согласившись принять слово ὁμοούσιος, не подписались лишь под анафематизмом потому только, что им казалось невероятным, чтобы Арий держался таких воззрений, какие ему приписывают; они просят епископов допустить их до личного объяснения и вручить их ходатайство

самому императору. Арий, из-за которого они несут наказание, уже вызван из ссылки, по их словам, и имел случай оправдаться в возводимых на него обвинениях; было бы странно, если бы они теперь своим молчанием стали сами подтверждать свою виновность, будучи на деле невинными (*Socr.* H. E. I, 14). Подлинность этого письма некоторыми учеными отвергается. Нет, однако, ничего невозможного в том, что Арий раньше Евсевия и Феогния был освобожден от ссылки как гражданского наказания; о воссоединении его с Церковью в письме нет речи.

Евсевий скоро приобрел расположение императора и открыл действия против лиц, которых считал своими противниками. Первой жертвой его интриг сделался в 330 г. Евстафий Антиохийский, для низвержения которого он мог воспользоваться нерасположением к нему Евсевия Кесарийского. По рассказу Феодорита, Евсевий отправился в Иерусалим под предлогом осмотра строившегося там храма, взяв с собой Феогния. В Антиохии они были гостеприимно встречены Евстафием. Возвращаясь обратно через Антиохию, они составили здесь с провожавшими их единомышленными епископами (Евсевием Кесарийским, Патрофилом Скифопольским, Аэтием Лидским, Феодотом Лаодикийским и др.) собор против Евстафия, обвинив его в нечистой жизни и тиранстве (ὡς μοιχὸν ὁμοῦ καὶ τύραννον). Обвинение в савеллианской ереси едва ли было выставлено на соборе (*Socr.* H. E. I, 24). Император, которому было донесено, будто Евстафий непочтительно отзывался о его матери (*Ath.* Hist. ar. 4, 1: ὡς τῇ μητρὶ αὐτοῦ ποιήσας ὕβριν), согласился на его низложение, и Евстафий подвергся ссылке со многими верными ему пресвитерами и диаконами. В Антиохии произошли по этому случаю сильнейшие волнения, так что Константин посылал туда комита и обращался сам с письмами. Арианам хотелось возвести на Антиохийскую кафедру Евсевия Кесарийского (по Феодориту, уже после того, как поставленный ими сначала Евлалий в скором времени умер). Но последний употребил все усилия, чтобы отклонить от себя эту честь и остаться в Кесарии, он обратился даже с просьбой об этом к Константину. Избран был каладониец Евфросиний, которого через год и несколько месяцев сменил Флакилл. Разделение, вызванное в Антиохии удалением Евстафия, продолжа-

лось: «евстафиане» не хотели быть в общении с новыми епископами и собирались для богослужения особо. Гораздо более трудностей представляла для Евсевия борьба с Александром Александрийским. Сначала он попытался действовать через посредство императора. Арий был александрийским пресвитером, и реабилитация его должна была поэтому выразиться в возвращении его в клир Александрийской церкви. Письмом императора Арий был приглашен (27 ноября 330 г.) ко двору (*Socr.* H. E. I, 25: ὅπως... ἐπὶ τὴν πατρίδα ἀφικέσθαι δυνηθῇς) и вместе с Евзоием представил, по желанию Константина, изложение веры, составленное в самых неопределенных выражениях, с просьбой воссоединить их с Церковью, дабы установить всеобщий мир. Евсевий потребовал от Александра письмом принять ариан в общение и, когда Александр отвечал отказом, побудил императора написать ему о том же. Но и на письмо самого Константина, угрожающее ссылкой, если он будет противиться принятию в Церковь желающих примириться с ней, Александр отвечал, что не может быть никакого общения между восстающей на Христа ересью и кафолической Церковью. Император удовлетворился разъяснениями Александра. Евсевий решился тогда воспользоваться услугами египетских раскольников, мелетиан. Никейский собор оказал им снисхождение и постановил принять их в общение с тем, чтобы сам Мелетий сохранял лишь честь епископского сана, но не совершал рукоположений; прочие же поставленные им в разных местах епископы (и клирики) могли бы принимать участие в церковных делах лишь в полном подчинении православным епископам; в случае смерти последних они могут занимать их место, если будут признаны достойными. Мелетиане вступили в общение с Александром. По требованию Александра, Мелетий представил при этом ему список (βρέβιον) всех мелетианских епископов в Египте и пресвитеров с диаконами в Александрии (*Ath.* Apol. contra ar. 71, 5–6). Но действительного примирения не последовало; поводов для недоразумений, очевидно, могло быть слишком много. Вероятно, Евсевий Кесарийский имеет в виду именно мелетианские волнения, когда говорит о «взаимных распрях египтян» после собора, во время всеобщего мира. Император, по его словам, «в другой раз призывал их» и был посредником между ними и подтвердил постановле-

ния собора. По смерти Александра мелетиане избрали даже своего епископа в Александрии, Феону; Афанасий, которого хотел видеть своим преемником Александр, в это время отсутствовал (*Epiph.* Panar. 68, 7). Евсевий Никомидийский поспешил привлечь на свою сторону врагов Александрийского архиепископа, обещал им свое покровительство, и мелетиане после этого переходят прямо в лагерь ариан и являются деятельными их помощниками.

Потерпев неудачу в деле восстановления Ария в сане александрийского пресвитера, Евсевий и прибег к содействию мелетиан. Последние выступили с обвинениями против Афанасия прежде всего политического характера. Три мелетианских епископа зимой 331 г. жаловались императору, будто Афанасий установил новый налог в Египте, требуя «льняных стихарей» для церковного употребления (κατηγορία... περὶ στιχαρίων λινῶν) (*Ath.* Apol. contra ar. 60, 2). Бывшие в это время в Никомидии пресвитеры Афанасия, Апис и Макарий, опровергли обвинения. Император нашел, однако, нужным вызвать к себе Афанасия. Обвинители тогда придумали другую клевету, будто Афанасий послал ящики с золотом некоему бунтовщику Филумену; против Макария тогда же было поднято обвинение по вопросу о разбитом им будто потире. Император, выслушав Афанасия (в предместье Никомидии, Псаммафии), убедился в совершенной невинности его и в письме к александрийцам выразил резкое порицание обвинителям Афанасия, назвав самого Афанасия «человеком Божиим». Афанасий с торжеством возвратился в Александрию перед Пасхой 332 г.

В 334 г., после того как Константин окончил войну с готами, интриги против Афанасия возобновились. Мелетиане, научаемые Евсевием, опять выступили с обвинениями. Одно обвинение высказано было уже раньше и состояло в том, будто по приказанию Афанасия пресвитер его Макарий ворвался в церковь, где совершал литургию мелетианский пресвитер Исхира, и разбил чашу с кровью Христовой; потом это обвинение приняло такой вид, будто сам Афанасий сделал это, сверх того изломал престол, кафедру, сжег богослужебные книги и даже самый храм, а Исхиру отдал под стражу. В действительности Исхира не был и пресвитером, так как он получил рукоположение от известного пресвитера Коллуфа; мелетианство же в Мареоте со-

всем не имело последователей; в том селении Мареотской области, находившейся под ве́дением Александрийского епископа, где жил Исхира, вовсе не было и церкви. Макарий, посланный Афанасием для вызова Исхиры ввиду слухов о самозванстве последнего, застал его больным и лежащим в постели и мог лишь просить его отца, чтобы тот удержал сына на будущее время от незаконных поступков. Исхира, однако, бежал по выздоровлении к мелетианам, и тогда была придумана история о потире.

Другое обвинение заключалось в том, будто бы Афанасий умертвил мелетианского еп. Арсения Ипсильского (Ὑψηλῆς) и, отрубив у него руку, употреблял ее для волхвования. Это обвинение поддерживал главный представитель мелетианства по смерти Мелетия, Иоанн Архаф (ср.: *Soz.* H. E. 2, 23, 1–2).

Император не придал значения первому обвинению, так как опровержение его он слышал уже раньше, и приказал цензору Далматию в Антиохии произвести расследование по делу об убийстве. Евсевиане между тем отправились на собор в Кесарию, чтобы судить Афанасия. Афанасий, получив от Далматия приглашение приготовиться к защите, принял меры к тому, чтобы узнать о действительной судьбе Арсения, которого он не видел уже 5 или 6 лет. На собор в Кесарию он явиться отказался. Оказалось, что Арсений был жив и скрывался сначала в Верхнем Египте, а когда прибыл туда посланный для отыскания его диакон Афанасия, он бежал в Тир. Там он попытался было отречься от своего имени, чтобы не выдать евсевиан, но еп. Тирский Павел удостоверил его личность (ἐν δικαστηρίῳ) (*Ath.* Apol. contra ar. 65, 3). Афанасий написал об этом императору, напомнив о разъяснениях, данных ему раньше в Псаммафии по делу о Макарии. Константин тотчас же велел Далматию прекратить судопроизводство, и кесарийским отцам, довольно долгое время, по-видимому, напрасно ждавшим Афанасия, пришлось возвратиться назад. Замыслы врагов Афанасия опять кончились ничем. Константин в письме к Афанасию снова резко порицал мелетиан за их клеветы на Афанасия. Исхира еще раньше, по-видимому, просил Афанасия принять его в общение; с подобным же письмом обратился к Афанасию и Арсений; то же оставалось сделать и Иоанну Архафу.

В следующем году, однако, обстоятельства изменились не в пользу Афанасия. Евсевий, скрывавшийся до сих пор за мелетианами, начал действовать более решительно. Мелетиане, возбужденные им, продолжали волноваться в Египте, и, наконец, удалось убедить императора, чтобы он дело о них отдал на рассмотрение собора. В этом году предполагалось празднование 30-летия его царствования и торжество освящения давно уже строившейся на Голгофе церкви. В Иерусалиме должны были собраться для этого епископы со всего Востока. Императору внушили, что сначала нужно устранить всякие раздоры в Церкви, чтобы они не омрачали предполагаемых торжеств. Решено было, чтобы отправлявшиеся в Иерусалим епископы остановились предварительно в Тире и здесь занялись бы египетскими делами. В письме к Тирскому собору император жалуется, что некоторые, «весьма немногие» люди нарушают мир (τὰ πάντα συγχέειν ἐπιχειροῦσιν..., συμφωνίαν... ἐλαχίστων ἀνθρώπων ἀπώλεσεν ὑπεροψία), и поручает епископам защитить нуждающихся в помощи (ἐπαμῦναι τοῖς χρῄζουσι ἐπικουρίας) (*Eus.* Vita Const. IV, 42, 1–2) и произнести свое решение. Он, со своей стороны, сделал все, о чем они просили в своем письме: вызвал желаемых ими епископов для участия в соборе и послал в Тир консуляра Дионисия, который заставит явиться на собор нужных лиц и будет следить за порядком. Так составился Тирский собор, за которым последовал Иерусалимский. На первом был осужден Афанасий, на втором принят в общение с Церковью Арий.

По сообщению Сократа, на собор в Тир явилось 60 епископов (*Socr.* H. E. I, 28); в это число не входят, без сомнения, египетские епископы с Афанасием во главе. Всем на соборе распоряжались евсевиане, так что фактически председателем был комит Дионисий, выполнявший все, чего евсевиане от него требовали. На сторону врагов Афанасия теперь решительно стал Евсевий Кесарийский, оскорбленный, может быть, отказом Афанасия ранее того явиться на собор Кесарийский, председателем на котором, конечно, должен был быть Кесарийский митрополит. Сколько было на соборе епископов, занимавших нейтральное положение в деле Афанасия и не сочувствовавших интригам евсевиан, неизвестно. К ним принадлежали: Максим Иерусалимский, Александр Фессалоникийский, Маркелл Анкирский, но

голоса их почти не имели значения. Афанасий, вынужденный строгим приказом императора против воли явиться на собор, взял с собой 48 епископов. Пресвитер Макарий в качестве узника приведен был в Тир воинами. Мелетиане и с ними Исхира пришли как обвинители. Враги Афанасия, таким образом, удобно распределили роли: ариане явились судьями, мелетиане — обвинителями.

Соборные заседания отличались далеко не мирным характером. Против Афанасия были повторены те же обвинения, какие были высказаны в предыдущем году. Не совсем при этом понятно, каким образом возможно было опять выступать с обвинением в убийстве еп. Арсения, ведь Афанасию не стоило никакого труда опровергнуть его, представив Арсения живым на соборе. Внимание собора сосредоточено было на втором обвинении — по делу об Исхире. Кроме того, мелетианские епископы жаловались на жестокое обращение с ними Афанасия; поднимали вопрос и о незаконности его поставления. Афанасий заявил, что он не может признать судьями лиц, которые являются врагами его потому, что хотят защищать ересь, обвинитель же его Исхира вовсе не мелетианский пресвитер, его имени нет в списке Мелетия (βρέβιον). Против Евсевия Кесарийского египетские епископы (Потамон) высказали подозрение в отступничестве его во время гонения Максимина, против Георгия Лаодикийского указали на его низложение Александром. Суд, тем не менее, начался по настоянию Дионисия. Но доказать виновность Макария, хотя бы со слабой степенью правдоподобия, не представлялось возможным. Евсевиане придумали тогда отправить особую комиссию в Мареот под предлогом расследования дела на месте. В комиссию входили завзятые ариане: Феогний, Марий, Урсакий, Валент, Феодор Ираклийский и Македоний Мопсуэстийский. Их сопровождал отряд воинов, и им дано было рекомендательное письмо к египетскому префекту Филагрию; Исхиру они взяли с собой, а Макарий остался в Тире в заключении.

Афанасий опять протестовал и против необходимости отправления вообще комиссии, и особенно против наличного ее состава. Комиссия действовала так, как и нужно было ожидать от нее. К допросу, производившемуся в присутствии «отступника» Филагрия и при содействии военной силы, привлечены были в качестве свидетелей

язычники и оглашенные, и они показывали, будто присутствовали внутри церкви, когда Макарий изломал престол во время совершения таинства. Некоторые показали, что Исхира лежал больной в это время и что сожжения книг при этом вовсе не было. Протоколы допроса, посланные потом евсевианами папе Юлию, переданы были последним Афанасию, и евсевиане, желавшие потом уничтожить их, по его словам, приходили в бешенство, когда узнали об этом. Александрийские и мареотские пресвитеры и диаконы, совершенно устраненные от участия в деле, которое им именно и могло быть хорошо известно, протестовали против незаконных действий этой комиссии. Первые обратились с заявлением к самой комиссии и к гражданской власти, вторые отправили с письмом депутацию в Тир и просили также гражданскую власть довести дело до сведения императора (8 сентября 335 г.). Египетские епископы в Тире жаловались письменно прочим членам собора и комиту Дионисию на интриги против них евсевиан, которые задним числом собирали подписи под постановлением об отправлении комиссии, как будто бы оно состоялось с общего согласия. Видя неуспех протеста, они апеллировали затем к суду императора. Александр Фессалоникийский счел нужным напомнить Дионисию о беспристрастном ведении дела. Дионисий уведомил об этом евсевиан.

Афанасий перестал являться на собор, встречая на нем только интриги и насилия, и был осужден заочно, еще до прибытия комиссии. Когда комиссия возвратилась, осуждение было подтверждено. Его объявили лишенным сана и постановили, чтобы он не жил впредь в Александрии, как виновник постоянных смут. Мелетиане с Иоанном во главе были признаны невинно пострадавшими, и им даны были места в клире. Исхире обещано было (и потом дано арианами) епископство. Арсений подписался под низложением Афанасия, хотя потом он находился в общении с православными. Решение собора было послано императору; епископам были разосланы энциклики с предупреждением не вступать в общение с низложенным. Низложение мотивировалось: 1) тем, что Афанасий не явился раньше на собор в Кесарии; 2) прибыв в Тир со множеством своих епископов, произвел смуты и крайне неуважительно относился к своим судьям; 3) комис-

сия из известных уже лиц совершенно ясно установила факт разбития потира. Не все епископы подписали решение собора (*Soz.* H. E. II, 25).

За низложением Афанасия в Тире непосредственно последовало принятие в общение Ария на Иерусалимском соборе. Император через посланного им сановника Мариана напомнил тирским отцам, чтобы они поспешили отправиться на иерусалимское торжество, куда прибыли еще многие другие епископы. Днем освящения было, вероятно, 17 сентября. Евсевий отмечает блестящую внешнюю обстановку торжества и сопоставляет Иерусалимское собрание с Никейским собором. Для Константина оно и по внутреннему значению должно было казаться соответствующим последнему: на нем завершилось примирение арианской партии с Церковью. Сам родоначальник арианства теперь возвращался в Церковь. Император лично свидетельствовал на основании беседы с арианами и письменного изложения ими веры их православие в своем послании. Опираясь на этот документ, евсевиане приняли их в общение и от имени собора написали об этом энциклику, предназначенную прежде всего для Египта, но вместе и для всей вселенной. К ней они приложили для убедительности и послание императора и выражали уверенность, что адресаты с великой радостью примут воссоединяющихся как своих братьев и отцов (*Ath.* De syn. ar. 21, 6).

Достигнутые евсевианами с немалым трудом результаты едва было, однако, опять не обратились в ничто. Афанасий из Тира с некоторыми епископами прибыл в Константинополь (30 декабря). Константин, с которым он встретился, когда тот ехал верхом по улицам города, сначала не узнал его и не хотел даже слушать уже после того, как окружающие сказали ему о нем. Афанасий просил только одного: чтобы судившие его вызваны были перед лицо императора и последний сам выслушал бы его ответы судьям. Не желая быть несправедливым, император, наконец, согласился и довольно суровым письмом пригласил всех участников тирского суда немедленно явиться ко двору. Руководители собора отстранили, однако, всех других епископов и взяли на себя ответственность. Явились только Евсевий, Феогний, Патрофил, другой Евсевий, Урсакий и Валент, и вместо того, чтобы говорить о разбитом потире и об Арсении, выступили с

новым обвинением против Афанасия: будто он угрожал своим влиянием задержать вывоз хлеба из Александрии в Константинополь. По-видимому, император поверил и этой клевете. По крайней мере, он не стал выслушивать никаких оправданий со стороны Афанасия и приказал ему отправиться в ссылку в Трир (7 ноября 335 г. или 5 февраля 336 г.). Возможно, что он не был убежден в виновности Афанасия и захотел лишь удалить его ввиду того, что его присутствие возбуждало постоянные волнения на Востоке, между тем как император выше всего ценил мир. На это, по-видимому, указывает тот факт, что он не позволил заместить Александрийскую кафедру другим лицом, хотя отвечал отказом и на просьбы александрийцев, включая Антония Великого, о возвращении Афанасия; Иоанна Архафа, заявлявшего претензии на эту кафедру, он подверг даже ссылке, не обращая внимания на решение в этом случае Тирского собора (*Soz.* H. E. II, 31, 4).

Разумеется, ариане не ограничились устранением только этих трех главных защитников Никейской веры. Частью низложены, частью подверглись ссылке многие другие епископы, хотя время и обстоятельства, при которых они пострадали, точно неизвестны (*Ath.* De fuga, 3: [Евстафий Антиохийский,] Евфрасиан Валанейский, Киматий Палтский, Картерий Антарадский, Евтропий Адрианопольский (до 332 г.), Лукий Адрианопольский, [Маркелл Анкирский,] Кир Верийский, Асклипий Газский, Феодул и Олимпий из Фракии — после 336 г.; *Ath.* Hist. ar., 5–7: Диодор в Асии, Домнион Сирмийский, Элланик Трипольский, Павел Константинопольский).

Извещение Иерусалимского собора о принятии Ария в общение едва ли было встречено на Востоке с особой радостью. По крайней мере, в Александрии Арий, если он действительно побывал там после собора (*Socr.* H. E. I, 37), несомненно, нашел несочувственный прием. Друзья его придумали устроить торжественную церемонию воссоединения с Церковью в Константинополе. Арий подтвердил клятвой перед императором, что он держится веры так, как она изложена им письменно на основании Писания. Епископ Константинопольский Александр мог противопоставить замыслам ариан только молитву о том, чтобы Господь не допустил столь явного торжества ереси над православием. Вечером, накануне воскресного дня, в который пред-

полагалось воссоединение, Арий скоропостижно умер. В этом обстоятельстве православные увидели суд Божий, и оно содействовало, по сообщению Афанасия, возвращению к православию многих из тех, которые были обольщены. Афанасий рассказывает об этом событии, как он слышал о нем от пресвитера Макария, бывшего в то время в Константинополе (*Ath.* Ad Serap. 2, 1).

Константин Великий умер в 337 г. 22 мая, незадолго до смерти приняв крещение в Никомидии от Евсевия. Еще в 335 г. он распределил области своей Империи между тремя своими сыновьями. Старший Константин и младший Констант были посланы на Запад; первому досталась Галльская префектура, второму — Италийская. Средний сын Константина Константий получил Восток. Но сверх того, часть восточного Иллирика (ripa Gothica) дана была Константином племяннику Далматию с титулом также кесаря; брат его Аннибалиан назначен был в Понт (rex regum). Летом 337 г. оба они были умерщвлены во время бунта солдат вместе с четырьмя другими лицами из императорского дома; войско заявило, что оно желает видеть на престоле лишь сыновей Константина. На Востоке правителем после этого остался один Константий. В 340 г. на Западе между Константином и Константом произошло столкновение, и Константин был убит в апреле этого же года. Таким образом, Восток и Запад оказались разделенными только между двумя правителями. Смерть Константина открывала для евсевиан на Востоке возможность не только действовать смелее против защитников Никейской веры, но и стремиться к замене этой веры другими формулами. Но, с другой стороны, политическое отделение Запада от Востока выставило неожиданное препятствие для успехов арианства и на самом Востоке; Западная церковь и гражданская власть на Западе решительно стали на сторону Никейской веры и ее защитников. Сыновья Константина вступили в самостоятельное управление своими областями, будучи весьма юными (Константин II родился в 316 г., Константий в 317 г., Констант в 320 г.), и в своих взглядах, естественно, подчинялись влиянию окружающих их лиц. Констант — правитель Востока — не лишен был хороших качеств, отличался серьезностью характера, убежденно исповедовал христианскую религию, он был достаточно образован и умел владеть

словом и пером. Но эти качества почти парализовывались той чрезвычайно высокой оценкой, какую он давал себе как носителю верховной власти. По его мнению, от благополучия главы государства прежде всего зависит благосостояние подданных, отсюда на своих личных врагов он смотрел словно на врагов рода человеческого. Он умел награждать друзей, но беспощадно преследовал тех, кого подозревал в нерасположении к себе, и не отменял раз произнесенного смертного приговора. Он не мог терпеть вблизи себя выдающихся и самостоятельно державших себя лиц в качестве советников. Только льстецы и разные придворные креатуры могли пользоваться успехом при его дворе. На деле его теория о высоком значении императорской власти разрешалась в зависимости его от лиц крайне невысоких достоинств, придворных евнухов, камергера Евсевия, Флорентия и т. п. Евсевию Никомидийскому и затем Акакию, Урсакию и Валенту нетрудно было склонить императора в свою пользу. Констант на Западе отличался, по-видимому, большей самостоятельностью и энергией в сравнении с Константием. В церковных делах ему, равно как и Константину, по необходимости пришлось следовать внушениям и указаниям западных епископов.

Восток приходит в столкновение с Западом по арианскому вопросу сразу же по смерти Константина Великого. Но и до 340 г. отношения между Востоком и Западом остаются еще не вполне определившимися. На это время приходятся: возвращение Афанасия из ссылки в 337 г., попытка евсевиан удалить его из Александрии с согласия западных в 338 г., насильственное устранение Афанасия после неудачи этой попытки уже в 339 г. В связи с устранением Афанасия стоят Антиохийские соборы 339 г., один — предшествовавший устранению, другой — следовавший за ним. В 340 г. оппозиция Запада Востоку окончательно выясняется. С 340 по 345 г. для Запада и Востока трижды представляется случай на соборах выразить свое мнение по спорному вопросу.

1) Разногласие официально и окончательно констатируется на соборах Римском 340 г. на Западе и Антиохийском 341 г. на Востоке.

2) Попытка устроить примирение через созвание Вселенского собора в Сердике в 343 г. приводит лишь к еще большему разъединению.

3) Выражением относительного примирения с известной стороны являются соборы Антиохийский 344 г. и Миланский 345 г. на Западе.

С 346 по 350 г. устанавливается хотя весьма неполный и вынужденный, но мир между Востоком и Западом; Восток против желания должен был уступить Западу: Афанасий снова возвращается в Александрию в 346 г., а Урсакий и Валент, враги его, приносят в 347 г. раскаяние.

Из первой ссылки в Галлию Афанасий возвращен был Константином II вскоре после смерти Константина Великого. В письме к александрийцам от 17 июня 337 г. Константин заявлял, что он выполняет через это лишь волю своего отца, который только на время удалил Афанасия от его врагов и вновь хотел возвратить его потом на кафедру. В Александрию Афанасий прибыл 23 ноября. Всем епископам, находившимся в ссылке и лишенным кафедр, также дано было дозволение, с общего согласия трех правителей, возвратиться к своим Церквам. Константий должен был подчиниться желаниям других братьев.

Евсевиане не могли быть довольны таким оборотом дела и немедленно приняли свои меры. Евсевий около этого времени перешел из Никомидии в Константинополь, вытеснив Павла, преемника Александра. Для александрийских ариан рукоположен был Секундом Птолемаидским в епископы, по замыслу Евсевия, ученик Ария Пист. Евсевиане вступили в общение с ним и пытались привлечь к тому же и других епископов. Против Афанасия они выступили с рядом обвинений и перед Константием, и перед другими августами. Ему ставили в вину какие-то волнения, происшедшие в Александрии незадолго до его возвращения вовсе не по церковным делам, заявляли о незаконности будто бы самого поставления его на Александрийскую кафедру, возобновляли обвинения по делу Арсения и по делу Исхиры, обвиняли, наконец, в утайке им пособия, какое выдавалось от императора александрийским бедным. Афанасий разъяснил энцикликой, что́ за личность представляет из себя Пист. Собор египетских епископов (ок. 100 человек) дал в особом послании обстоятельное опровержение всех обвинений, возведенных на самого Афанасия. Афанасий, со своей стороны, писал оправдательное письмо Константу, вероятно и другим императорам.

Случилось, что когда послы от Евсевия, пресвитер Макарий и диаконы Мартирий и Исихий, прибыли в Рим к папе Юлию с приглашением написать общительную грамоту Писту и с мареотскими протоколами, как уликой против Афанасия, прибыли сюда же вскоре и послы от Афанасия. Макарий так испугался встречи с ними, что поспешил ночью бежать из Рима, несмотря на болезнь. Диаконы относительно Писта должны были признать, что он еретик и поставлен также еретиком. В обвинениях против Афанасия они оказались совершенно безответными и из своего затруднительного положения нашли выход только в том, что предложили Юлию пригласить Афанасия и евсевиан на собор, на котором и будет доказана виновность Афанасия. Юлий написал Афанасию о предполагаемом соборе, предлагая ему избрать место собора и переслать ему мареотские протоколы. Но беспристрастный пересмотр дела Афанасия менее всего входил в расчеты евсевиан, и они едва ли были благодарны своим послам, просившим Юлия о соборе. Оставив надежду склонить на свою сторону западных государей и представителей западных Церквей, они сами начали решительнее действовать через Константия. В начале, вероятно, 339 г. они составили собор в Антиохии, где находился в то время и Константий, и решили заменить Афанасия другим епископом. Явный арианин Пист оказался неудачным кандидатом на Александрийской кафедре. Ее предложили теперь ученому Евсевию, потом бывшему Нисским епископом, а когда он отказался, поставили в Александрию некоего Григория, родом из Каппадокии. Григорий явился послушным орудием в руках своих покровителей и подобно палачу расправлялся потом в Александрии и Египте со сторонниками Афанасия. Указ императора о назначении Григория был объявлен префектом Филагрием в Александрии 18 марта и вызвал сильное волнение в народе. Филагрий натравил на собравшихся в церквах православных, не желавших принимать Григория, толпы язычников и иудеев. Афанасий сообщает о сценах грубого насилия и осквернения христианских святынь, имевших при этом место. Церковь, где находился Афанасий, была сожжена. 23 марта Григорий вступил в город, причем опять повторились те же сцены. Афанасий, скрывшийся сразу же после объявления указа, когда узнал, что готовится нападение

и на ту церковь, в которой он находил убежище после этого (*Ath.* Ep. encycl. 5, 1–2: ἔνθα μάλιστα ἐγὼ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ᾤκουν), удалился и отсюда (ὑπέκλεψα ἐμαυτὸν τῶν λαῶν). Написав горячую энциклику, в которой он извещал о небывалых беззакониях, творимых евсевианами в Александрии и предупреждая епископов не вступать в общение с Григорием и не верить евсевианам, просив не оставлять Александрийскую церковь на поругание еретикам, он отправился в Рим. Сюда же потом явился Маркелл Анкирский и многие другие пресвитеры и епископы из разных мест (*Ath.* Apol. contra ar. 33, 1: ἀπὸ Θρᾴκης, ἀπὸ Κοίλης Συρίας, ἀπὸ Φοινίκης καὶ Παλαιστίνης) с жалобами на преследования евсевиан.

Папа Юлий послал на Восток пресвитеров Елпидия и Филоксена и определил в своем послании срок, когда восточные должны были прийти на собор, о котором просили раньше послы восточных. Евсевианские епископы после всего сделанного ими всего менее могли последовать приглашению папы Юлия. Легатов его они задержали долее назначенного для собора срока, до января. Собравшись в Антиохии в конце 339 г., они написали ответ Юлию. В ироническом тоне они говорили о величии Римской кафедры, которое для них, однако, имеет мало цены, так как они судят о епископах не по значению городов, где они живут. На собор они, по их словам, не нашли нужным являться, потому что утвержденное на одном соборе незачем перерешать на другом: притом срок для собора назначен слишком краткий и время для этого теперь неудобное ввиду войны с персами. Юлия они обвиняли в том, что он возбуждает раздор между Церквами, принимая в общение низложенных на Востоке епископов — Афанасия и Маркелла, и ставили ему альтернативу: «Избирай общение или с Маркеллом и Афанасием, или с нами». Этот ответ они отправили с легатами папы. На Западе приняли первую половину альтернативы, что означало формальный разрыв с Востоком. Осенью 340 г., после того как Афанасий уже полтора года пробыл в Риме, здесь состоялся, наконец, собор, на котором присутствовало более 50-ти частью западных, частью некоторых восточных епископов. Афанасий и Маркелл были оправданы и признаны вполне заслуживающими общения. Юлий от имени собора отправил обширное послание Дакию (Дакию

Кесарийскому?) и Флакиллу, Наркиссу, Евсевию, Марию, Македонию, Феодору и другим, писавшим с ними из Антиохии. Послание это считается образцовым в дипломатической переписке как по своему спокойному и выдержанному тону, исполненного сознания автором своего достоинства, так и по тому искусству, с каким папа опровергает аргументы своих адресатов.

Неуместная ирония их письма приводит его в недоумение; по его словам, когда он после долгого ожидания, не одумаются ли писавшие, сделал его известным другим, все почти отказывались верить, чтобы что-либо подобное могло быть написано восточными. Приглашением на собор они вовсе не должны были оскорбляться, и все предлоги, по которым они уклоняются от собора, не выдерживают критики. На великом Никейском соборе предоставлено право позднейшему собору подвергать рассмотрению решения более раннего собора. И не им бы говорить о ненарушимости соборных постановлений, когда они принимают в общение анафематствованных в Никее ариан или когда епископы у них позволяют себе переходить с одного места на другое — лучшее (намек на Евсевия), хотя они и заявляют, что они судят епископов не по величине городов. То, что говорят они о краткости срока или каких-то неудобствах, представляет не более как пустые отговорки, равно как и странное их заявление, почему письмо папы адресовано было только на имя евсевиан и от его только имени (ὅτι δὴ τοῖς περὶ Εὐσέβιον μόνοις καὶ οὐ πᾶσιν ὑμῖν μόνος ἔγραψα) (*Ath.* Apol. contra ar. 26, 1): к нему обращались именно евсевиане, им он и писал, причем выражал мнение и других епископов в Италии. Не принять в общение Афанасия было невозможно. Мареотские протоколы явно односторонни и противоречивы, и в пользу Афанасия говорят и письма всех египетских епископов, и устные показания прибывших из Египта лиц; напротив, поставление и насильственное введение в Александрию Григория является нарушением всяких канонов. Маркелл оказался исповедующим правую веру, согласную с учением Церкви, и о нем, как противнике арианской ереси, свидетельствовали римские легаты, бывшие на соборе в Никее. Не было причины и ему отказать в общении и не считать его епископом. Пусть же восточные позаботятся о том, чтобы у них самих не совершалось ничего против

канонов, и да не производят они смут и разделения в Церкви. С жалобами на притеснения пришли в Рим не только Афанасий и Маркелл, но и многие другие епископы; в Египте доныне подвергаются жестоким гонениям епископы и пресвитеры, не присоединяющиеся к Григорию и арианам. Кого же в действительности нужно считать виновным в возбуждении раздоров — гонителей ли, или заступающихся за гонимых? И можно удивляться, каким образом восточные еще хвалятся в своем письме, будто у них теперь водворилось в Церквах единомыслие. В заключение папа опять приглашает восточных прийти, если они желают, и представить против обвиняемых улики, ибо последние готовы отвечать им. Пусть они напишут об этом, и тогда снова можно будет созвать собор. Во всяком случае, в таких важных делах, как суд над епископами апостольских кафедр, нужно было поступить согласно с церковным правилом (κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα) и обратиться к голосу и Западной церкви (ἔδει γραφῆναι πᾶσιν ὑμῖν). «Почему же нам не писали об Александрийской церкви? Разве вы не знаете, что утвердился обычай (ἔθος ἦν) писать сначала нам и уже таким образом (οὕτως ἔνθεν) постановлять, что следует? Поэтому, если что-либо оказалось дающее повод к подозрению (ὑποπτευθέν) в епископе той Церкви (τὸν ἐκεῖ), надлежало написать к здешней Церкви; между тем ныне, не уведомив нас и распорядившись по своему произволению, хотят, однако, заставить и нас быть соучастниками решения без расследования дела» (см.: *Ath.* Apol. contra ar. 35, 3–4).

Письмо Юлия послано было на Восток через комита Габиана, что указывает, по-видимому, на участие в церковных делах гражданской власти. Оно действительно затрагивало своим содержанием и евсевиан, которых папа почти прямо называет единственными виновниками всех смут (*Ath.* Apol. contra ar. 34, 2 и 5: ἤκουσα γὰρ ὅτι τινές εἰσιν ὀλίγοι οἱ τούτων πάντων αἴτιοι τυγχάνοντες... δι' ὀλίγων μικροψυχίαν), но вместе и других восточных, позволявших евсевианам руководить собой. Ответом со стороны восточных на письмо были, по-видимому, постановления Антиохийского собора 341 г. Он созван был собственно по поводу освящения более уже 10-ти лет строившейся и теперь лишь оконченной церкви в Антиохии; отсюда обычное название его собором ἐν τοῖς ἐγκαινίοις, «при обновлении». Собор, согласно показа-

нию Афанасия, был не позже 1 сентября 341 г.; по Сократу, не раньше 22 мая (*Socr.* H. E. 2, 8: пятый год по смерти Константина Великого). На нем присутствовали более 20-ти епископов. Председатель был, вероятно, Флакилл Антиохийский; затем тут были: Евсевий Константинопольский, Акакий, Патрофил, Феодор, Евдоксий, Дианий, Евсевий Эмисский; Максим Иерусалимский, по Созомену, уклонился от собора. Этот собор со своей деятельностью и оставшимися после него памятниками представляет весьма много неясного. 25 его правил, совпадающих по существу с известной частью так называемых Апостольских правил, приняты были потом в канонические сборники Востока и Запада, и присутствие на нем евсевиан нисколько не повредило его репутации в каноническом отношении. Мало того: Иларий Пиктавийский, отражающий в данном случае взгляды восточных, называет его «собором святых» (*Hilar.* Liber de syn. 32: Sanctorum Synodus), имея в виду именно одно из его вероизложений (II), хотя вообще-то изданные этим собором формулы веры должны были, по намерению их составителей, заменить Никейскую веру, и с этого-то собора и начинается появление новых Символов в среде противоникейцев. По-видимому, евсевиане не играли особой роли на нем, равно как не стесняла его деятельности и светская власть, хотя во время его сам Константий и был в Антиохии. Постановления его являлись более или менее свободным выражением взглядов восточных; отсюда движение к нему на Востоке в последующее время.

Отцы собора признали всю силу за известными указаниями в послании Юлия, но не находили возможным соглашаться с Римом во всем. Отсюда постановления собора имеют двойственный, так сказать, характер. Эту двойственность можно прежде всего заметить в канонических постановлениях. Как бы ответом на упрек папы восточным в неуважении к Никейскому собору является до некоторой степени первое правило против нарушающих определение «святого и великого собора» о Пасхе. Отцы собора признают далее справедливость указания Юлия на незаконность переходов епископов с одной кафедры на другую и подтверждают «прежде сделанное определение», запрещавшее подобную практику (21-е пр. = 13-е Апостол., 15-е Никейского собора), несмотря на то, что оно служило к осуждению са-

мого Евсевия, присутствовавшего на соборе. Но, с другой стороны, они решительно восстают и против практики самого Юлия в отношении к Афанасию и Маркеллу, поскольку он принял последних в общение до формального восстановления их низложившими их восточными епископами. В 4-м правиле (ср. 27-е Апостол.) утверждается, что если епископ, низложенный собором, не придает значения этому низложению и будет продолжать действовать как епископ, он лишается надежды на восстановление и права на защиту себя на другом соборе; все же вступающие в общение с ним отлучаются от Церкви, в особенности, если они вступили в общение, будучи хорошо осведомлены о произнесенном раньше против подобных лиц решении. Правило, очевидно, прямо направлено, с одной стороны, против Афанасия и Маркелла, с другой — против Юлия.

Характером подобной же двойственности отличается и положение, занятое антиохийскими отцами в дипломатическом отношении. Указание на общение с еретиками-арианами должно было неприятно действовать на них, и им нужно было попытаться так или иначе оправдать себя. Но в то же время Маркелл, которого принял под свое покровительство вместе с Афанасием Юлий, провозгласив его православие, был для них несомненным еретиком. И если Никейский символ имеет смысл, какой должен был влагать в него этот его защитник, а Юлий и Афанасий с ним соглашаются, для восточных казалось невозможным принять и сам Символ. Они признавали авторитет канонических постановлений Вселенского собора, но догматическую формулу его находили нужным заменить новой. Неустойчивость их самих обнаруживалась при этом в том, что вместо одной формулы они издали три, а принята была в конце концов на Востоке четвертая, собору собственно не принадлежащая. «Так как им постоянно приходилось выслушивать от всех обвинения в ереси, — замечает св. Афанасий, — они пишут (на соборе) неодинаково, то так, то иначе» (*Ath.* De syn. ar. 22, 2). В первой формуле протест против арианства и антимаркеллианская тенденция выражены довольно слабо. Вторая может служить свидетельством противоарианского, хотя и не никейского, образа мыслей антиохийских отцев. В третьей с особой решительностью заявляется протест против маркеллианства.

Относительно первой, бесцветной и неопределенной формулы, полагают, что она вышла из-под пера евсевиан. Ничего, свидетельствующего об отвержении арианства, в ней собственно нет. Авторы отстраняют лишь голословно, тоном обиженных, тот упрек, что они следуют *Арию*. «Мы вовсе не сделались последователями Ария; да и как нам следовать пресвитеру, когда мы епископы? И мы не приняли никакой иной веры, помимо преданной от начала. Наоборот, мы, подвергнув расследованию его веру, приняли его, а не ему последовали. Можете знать об этом из нижеследующего изложения (ἀπὸ τῶν λεγομένων)». Но исповедуемая далее вера «во единого Сына Единородного, прежде всех век сущего (ὑπάρχοντα) и сосуществующего (συνόντα) родившему Его Отцу» по своей неопределенности нисколько не уступает вероизложению самого Ария и Евзоия, которое было ими подано Константину. О вочеловечении Сына не говорится, а только по-арианski — о принятии плоти (σάρκα ἐκ τῆς ἁγίας Παρθένου ἀνειληφότα). Против Маркелла направлены слова: «и пребывающего вовеки Царя и Бога» (καὶ διαμένοντα βασιλέα καὶ Θεὸν εἰς τοὺς αἰῶνας) (*Socr.* H. E. II, 10).

Вторая формула есть так называемый «лукиановский Символ»; по крайней мере, по Созомену (*Soz.* H. E. III, 5, 9), издавшие ее и принимавшие приписывали ее мученику Лукиану. По Иларию, она была выдвинута на соборе, когда «один из епископов подвергся подозрению в неправомыслии» (*Hilar.* Liber de syn. 28: cum in suspicionem venisset unus ex episcopis, quod prava sentiret). Заимствованное Астерием из этого Символа выражение о Сыне как «неотличном образе» Отца, между прочим, вызвало критику Маркелла и было защищаемо Акакием. Отсутствие в Символе замечания о вечности Царства Христова против Маркелла может, кажется, свидетельствовать о существовании Символа еще до выступления Маркелла со своим учением, хотя анафематизмы к нему присоединены, несомненно, собором. Учение о Сыне Божьем здесь провозглашается во втором члене самое высокое, какое возможно для богослова-оригениста. «И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Его Единородного, Бога, Им же вся (быша), рожденного прежде всех от Отца, Бога от Бога, целого от целого, единого от единого, совершенного от совершенного (ὅλον ἐξ

ὅλου, μόνον ἐκ μόνου, τέλειον ἐκ τελείου), Царя от Царя, Господа от Господа, Слово живое, Премудрость живую, Свет истинный, Путь, Истину, Воскресение, Пастыря, Дверь, непревращаемого и неизменяемого (ἄτρεπτόν τε καὶ ἀναλλοίωτον), неотличный образ Божества, сущности и воли, и силы, и славы Отца (τὴν τῆς θεότητος, οὐσίας τε καὶ βουλῆς καὶ δυνάμεως καὶ δόξης τοῦ Πατρὸς ἀπαράλλακτον εἰκόνα), перворожденного всея твари, сущего в начале у Бога, Бога Слова (Λόγον Θεόν), по сказанному в Евангелии: "и Бог бе Слово, Им же вся быша и в Нем же всяческая состоятся" (*Ин.* 1, 1–3; *Кол.* 1, 17)». Наименования Сына: а) «совершенным» и «неизменяемым» и б) «неотличным (ἀπαράλλακτος) образом сущности Отца», если брать их в их прямом смысле, заключали отрицание арианской доктрины. Однако впечатление, производимое высоким тоном этого исповедания, значительно ослабляется присоединяемым к Символу рассуждением о действительном различии лиц Св. Троицы в духе ясно выраженного оригеновского субординационизма: имена Отца, Сына и Св. Духа «точно обозначают свойственную каждому из именуемых ипостась и достоинство и славу, так что по ипостасному бытию здесь тройственность, по взаимному согласию — единство» (σημαινόντων ἀκριβῶς τὴν ἰδίαν ἑκάστου τῶν ὀνομαζομένων ὑπόστασίν τε καὶ τάξιν καὶ δόξαν ὡς εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ *συμφωνίᾳ* ἕν). Предполагается несогласное с Никейским учением о единосущии: а) различие Лиц по достоинству и славе и б) единство только по согласию воли, следовательно, не по существу. Анафематизмы в конце Символа против тех, кто стал бы говорить, 1) что было «время и век» (ἦ χρόνον ἦ καιρὸν ἦ αἰῶνα) до рождения Сына и 2) что «Сын есть создание, как одно из созданий» (κτίσμα ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, ἢ γέννημα, ἢ ποίημα), не представляли никакой опасности для арианства; они легко могли быть приняты и самим Арием (см.: *Socr.* H. E. II, 10; ср.: *Soz.* H. E. III, 5, 8).

Неизвестно, какие обстоятельства вызвали происхождение еще третьей формулы. С нею выступил на соборе Феофроний, епископ Тианский, но под нею подписались и все другие отцы. Противоарианская тенденция обнаруживается в ней до известной степени в исповедании веры в Сына, как «Бога совершенного от Бога совершенного» (Θεὸν τέλειον ἐκ τοῦ τελείου, καὶ ὄντα πρὸς τὸν Θεὸν ἐν ὑποστάσει). Но

тем решительнее отвергается маркеллианство. Помимо слов ὄντα ἐν ὑποστάσει и находящегося в Символе далее выражения «и пребывающего вовеки» (καὶ μένοντα εἰς τοὺς αἰῶνας), маркеллианство прямо анафематствуется в конце Символа за его савеллианский характер. «Если же кто учит или мыслит несогласно с этой верой (изложенной в формуле, ср. выше выражение ἐν ὑποστάσει), да будет анафема, и кто держится учения Маркелла Анкирского, или Савеллия, или Павла Самосатского, да будет анафема, и он, и все находящиеся в общении с ним». Таким образом, если Юлий подлежал отлучению, по суду Антиохийского собора (4-е пр.), за общение с низложенными на Востоке Афанасием и Маркеллом, то он подвергался еще анафеме за общение с Маркеллом как еретиком.

Ни одна из трех формул Антиохийского собора не получила, однако, как замечено, официального значения, причем наиболее, повидимому, имеет прав считаться действительно его формулой вторая, или «лукиановский Символ». Через несколько месяцев после собора, после того как умер летом 341 г. Евсевий Константинопольский, составлено было новое вероизложение. Оно и было отослано от имени собора Константу и западным епископам в Галлию с особой депутацией, в которую входили епископы: Наркисс, Марий, Феодор и Марк Аретузский. Это так называемая четвертая антиохийская формула. Она и фигурирует далее на соборах восточных епископов в качестве единогласно принимаемого ими исповедания, заменяющего никейское; дополнения и изменения делаются только в анафематизмах. Четвертая формула первоначально составлена была явно в унициональных тонах и с очевидным подражанием по форме Никейскому символу, с удалением лишь специфических никейских выражений, с полемикой против Маркелла по вопросу о Царстве Христовом и с отвержением в анафематизмах арианских выражений. «Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Создателя и Творца всего, от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле. И во Единородного Его Сына, Господа нашего Иисуса Христа, прежде всех век от Отца рожденного, Бога от Бога, Света от Света, через Которого произошло все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое, Слово (Λόγον ὄντα) и Премудрость и Силу, и Жизнь, и Свет истинный.

В последние дни ради нас вочеловечившегося и родившегося от Святой Девы, распятого и умершего, и погребенного и воскресшего из мертвых в третий день, и восприятого (ἀναληφθέντα) на небо, и седшего одесную Отца, и грядущего при скончании века судить живых и мертвых и воздать каждому по делам его; Его же царствие, будучи нескончаемым (ἀκατάπαυστος), пребудет в беспредельные веки, ибо Он будет сидеть одесную Отца не только в веке сем, но и в грядущем. И в Духа Св., т. е. Утешителя, Которого Он, обетовавши апостолам, послал по Своем восхождении на небо, дабы научить их и воспомянуть им все, через Которого и будут освящены души искренно в Него уверовавших. Говорящих же, что Сын из не-сущих или из иной ипостаси, а не из Бога, и что было некогда время или век, когда Его не было, признает чуждыми святая кафолическая Церковь» (Ср.: *Ath.* De syn. ar. 26/1, 1–26/2, 1; *Socr.* H. E. II, 18).

Примирительный характер формулы можно усматривать в том, что совсем не упоминается о трех ипостасях или о бытии Сына «в ипостаси», анафематизмы же направлены только против арианства и не затрагивают взятого под защиту Западом Маркелла, тем более — Афанасия.

Несмотря на указанный характер формулы, восточные послы, бывшие частью одними из первых учеников Ария и не возбуждавшие поэтому доверия к себе, в Триере не были приняты в общение епископом Максимином. Вероятнее всего, это посольство и было одним из поводов для западных епископов просить Константа о созвании собора из представителей Востока и Запада для совместного решения восточных дел. Констант написал об этом Константию и вызвал для сообщения об этом в Милан Афанасия из Рима, где Афанасий жил уже более трех лет. Из Милана он велел ему отправиться Галлию, чтобы потом ехать оттуда вместе с Осием на собор. Местом собора была избрана Сердика в восточном Иллирике, недалеко от границы владений Константия и Константа (Serdica, Σερδική, — не Sardica, испорченное, вероятно, по аналогии с Σάρδεις, — нынешняя София в Болгарии). У Сократа и Созомена этот собор датируется 347 г. (*Socr.* H. E. II, 20: 11-й год по смерти Константина Великого, ὕπατοι δὲ ἦσαν Ῥουφῖνος καὶ Εὐσέβιος); после издания в 1848 г. пасхальных посланий

Афанасия и оглавления к ним стало известно, что это ошибка, и собор нужно относить к 343 г. или, может быть, к 342 г. Всех епископов, собравшихся в Сердику, было около 170-ти. Восточных с арианствующими во главе прибыло около 80-ти. Роль руководителей играли у них: Акакий Кесарийский, Стефан Антиохийский, Наркисс Нерониадский, Феодор Ираклийский, Митрофан Ефесский и известные два епископа из западного Иллирика — Урсакий и Валент. Исхира тоже был на соборе в качестве епископа Мареотского. Западных епископов с присоединившимися к ним восточными было от 90 до 100. Председательствующим у них был известный Осий (*Ath.* Hist. ar. 16, 3: προήγορος). Затем, выдающаяся роль принадлежала на соборе западных местному епископу Протогену, участнику Никейского собора. Юлий послал за себя пресвитеров Архидима и Филоксена. Из Галлии прибыл, между прочим, Максимин Трирский, из Италии — Протасий Миланский и Фортунатиан Аквилейский, из Африки — Грот Карфагенский. Особенно много было иллирийских епископов. С западными пришли на собор и низложенные евсевианами епископы: Афанасий, Маркелл и Асклипий Газский.

Настроение и взаимные требования восточных и западных были, однако, таковы, что общий собор на деле совсем не мог состояться, и сама попытка созвания его только еще более усилила разъединение. Восточные, и именно руководители их, евсевиане, с крайней неохотой, подчиняясь лишь приказу императоров, ехали на собор. По желанию императоров, отцы должны были заняться вопросом о вере. Но предстояло решить еще вопросы личного характера. Восточные (епископы) должны были доказать справедливость обвинений, по которым бежавшие на Запад епископы были ими низложены. Но, с другой стороны, самим евсевианам приходилось оправдываться от обвинений преследуемых ими в допущенных ими жестокостях. На собор принесены были даже в качестве вещественного доказательства некоторыми из пострадавших от евсевиан епископов оковы, в которые они были заключены по проискам евсевиан. Западные являлись, таким образом, судьями между евсевианами и гонимыми ими защитниками Никейской веры. Естественно, что все усилия руководителей восточных направлены были к тому, чтобы избежать пересмотра дела.

Еще во время пути в Сердику они совещались об этом и по прибытии заставили всех своих сторонников остановиться в одном помещении (ἐν ἑνὶ οἴκῳ, ἐν τῷ παλατίῳ) и зорко следили, чтобы они не вступали в сношения с противной партией. Два епископа, Арий из Палестины (*Ath.* Hist. ar. 15, 4–5) и Астерий из Аравии, перешли, однако, на сторону последней и сообщили об их образе действий. Непременным условием участия в заседаниях собора они потребовали признание прежнего суда над Афанасием и Маркеллом и удаление их с собора. Все дело по отношению к ним должно было свестись лишь к выслушиванию прежних о них приговоров. На все приглашения прийти на собор они отвечали отказом. Осий обещал даже в случае оправдания Афанасия взять его с собой в Испанию, если для восточных нежелательно будет его пребывание на Востоке, но и это не помогло. В свою очередь, со стороны евсевиан пять членов известной Мареотской комиссии, чтобы оправдать себя, предлагали опять послать депутатов в Мареот (где распоряжался в то время Григорий), чтобы проверить правильность их донесений; западные отвергли это предложение. Наконец, восточные заявили, что им пора возвращаться к своим Церквам, так как император написал им о своей победе над персами, и удалились из Сердики, предварительно написав отсюда энциклику.

По обычному мнению, эта энциклика написана была уже из Филиппополя. Это мнение основывалось на сообщении Сократа о том, что, прибыв в Филиппополь, восточные составили здесь свой особый собор, на котором будто бы открыто анафематствовали выражение ὁμοούσιος, и разослали всюду послания о неподобии Сына Отцу (*Socr.* H. E. II, 20). Но подобное анафематствование и рассылка послания с таким содержанием во всяком случае более чем невероятны. Что касается самого Филиппопольского собора, то Созомен рассказывает, что в Филиппополе восточные останавливались еще до прибытия в Сердику и писали отсюда сердикским отцам об условиях, на каких они согласны участвовать в соборе. Поэтому едва ли Филиппопольский собор, как обычно о нем рассказывают, полагаясь на Сократа, не до́лжно «вычеркнуть из достоверной истории» (*Loofs*), и нет оснований не доверять восточным епископам, когда они в самой энциклике говорят, что написали ее именно из Сердики (*Hilar.* Fr. III, 23: placuit-

que nobis de Serdica scribere). Авторы энциклики обращаются ко всем служителям, но прежде всего называют Григория Александрийского; упоминая затем Доната Карфагенского, они хотят, очевидно, привлечь на свою сторону африканских раскольников-донатистов. Изображая в самых темных красках Маркелла, как еретика, и Афанасия, как виновного в святотатстве, человекоубийстве и разных других преступлениях, они жалуются на упорство сердикских отцев, которые не отказываются от общения с этими и другими, подобными им людьми. Участников и деятелей собора они вообще представляют в самом мрачном виде. В Сердику, по их словам, прибыло множество всевозможных преступников из Константинополя и Александрии, которых Осий и Протоген допустили на собор; возведено было ложное обвинение, будто они из-за личных счетов производят разделения. Авторы протестуют против попытки ввести новый закон, по которому восточные могли бы быть привлекаемы на суд западных, и настаивают на неизменности раз произнесенных на соборе приговоров. С прежде низложенными на Востоке епископами Афанасием, Маркеллом, Асклипием, Павлом и другими никто поэтому не должен вступать в общение, равно и с их сообщниками. За подобное сообщничество собор восточных подвергает теперь низложению пять западных епископов: Юлия, как первого, который открыл дверь общения преступным и осужденным лицам, Осия, как всеми силами защищавшего этих лиц, Максимина Трирского, как не принявшего восточных послов, когда они пришли в Галлию, и содействовавшего возвращению Павла в Константинополь, наконец, иллирийских епископов — Протогена Сердикского за общение с Маркеллом и Павлом и Гавдентия Наисского за сообщничество с Павлом и защиту его.

Так как, по словам энциклики, собравшиеся с Осием епископы имели намерение разрушить (fidem voluerunt infringere) кафолическую и апостольскую веру, находясь в сообщничестве еретика Маркелла, объединившего заблуждения Савеллия и Павла Самосатского, то восточные нашли нужным подтвердить веру, которую отвергли участники собора с Осием во главе (*Hilar.* Fr. III, 28). В конце энциклики приводится непринятая раньше на Западе четвертая антиохийская формула с анафематизмом против арианских выражений. Но к

последнему сделано весьма важное дополнение. За провозглашением чуждыми Церкви тех, кто говорил: α) о происхождении Сына из не-сущих, β) о том, что было некогда время или век, когда Его не было, следует продолжение: «Подобным образом и говорящих γ) будто существуют три Бога, или δ) будто Христос не есть Бог, или αα) что прежде веков Он не был ни Христом, ни Сыном Божиим, или ββ), что Отец и Сын и Св. Дух есть одно и то же (τὸν αὐτὸν εἶναι, cum ipsum esse), или γγ) что Сын не рожден, или ααα) что Отец родил Сына не волей и не хотением, анафематствует святая и кафолическая Церковь». Как видно из разъяснений, данных потом восточными в так называемом «многострочном изложении», анафематствование первых двух положений (γ и δ) введено здесь с апологетическими целями и имеет противоарианский характер (подобно α и β). Восточные хотят освободить себя от упрека, что говоря о трех Лицах (τρία πράγματα, πρόσωπα) в Божестве, они утверждают через то бытие трех богов, и что наоборот — исповедуя единым Богом Отца, принижают божественное достоинство подчиненного Ему Сына (Θεὸν κατὰ φύσιν τέλειον εἶναι καὶ ἀληθῆ) (*Socr.* H. E. II, 19). Но дальнейшие слова анафематизма имеют в виду, с одной стороны, Маркелла с его теорией Логоса (αα) и его предполагаемым савеллианством (ββ) и отрицанием понятия рождения в отношении к предвечному бытию Христа (γγ), с другой — Афанасия с его учением о происхождении Сына, как акте, относящемся к природе, а не к воле, в отличие от творения (ααα).

Бегство восточных в связи с отказом их еще раньше явиться на собор (в Риме) по приглашению Юлия было понято оставшимися в Сердике отцами как признание их в бессилии доказать свои обвинения и защитить самих себя. Собор нашел тем не менее нужным и в их отсутствие рассмотреть их обвинения против Афанасия, Маркелла и Асклипия. По отношению к Афанасию констатирована была клевета врагов его по делу об Арсении; по делу об Исхире приняты были во внимание устные опровержения прибывших из Александрии и Мареота лиц, письма египетских епископов, односторонние и противоречивые мареотские протоколы, наконец, показание двух бывших мелитианских пресвитеров, присутствовавших на соборе, о том, что Исхира не был мелетианским епископом и что в Мареоте мелетиан

вовсе не было. Из книги Маркелла, за которую он был осужден, были читаны спорные места, и было найдено, что он осужден несправедливо, так как не выдавал свои положения за нечто несомненное, а высказал их, имея в виду только исследование истины (ἃ γὰρ ὡς ζητῶν ὁ Μάρκελλος εἴρηκε, ταῦτα ὡς ὁμολογούμενα διαβεβλήκασιν) (*Ath.* Apol. contra ar. 45, 1; ср.: *Theod.* H. E. II, 8). Из контекста видно, что он не усвояет Логосу начало бытия лишь с момента рождения от Девы и царство Его признает вечным (ὀρθὴ ἡ πίστις τοῦ ἀνδρὸς εὑρέθη). Асклипий представил протоколы суда над ним в Антиохии, где присутствовали его обвинители и Евсевий Кесарийский, и доказал свою невиновность из приговоров судивших его епископов. Было постановлено, чтобы все трое были возвращены на свои кафедры, а назначенные на их места Григорий, Василий и Квинтиан не должны считаться епископами. Об этом были написаны послания в Александрию и Египет, в Анкиру и Газу. Семь главных указанных выше руководителей восточных с присоединением к ним еще Георгия Лаодикийского, из страха не явившегося в Сердику, были объявлены низложенными и отлученными от Церкви за свои деяния и за ересь, как отлучающие Сына от Отца (ἔστωσαν τοίνυν ὑμῖν ἀνάθεμα) (*Ath.* Apol. contra ar. 47, 3–5). Разослана была с извещением обо всем энциклика с просьбой, чтобы епископы подтвердили решение собора своей подписью; у Афанасия она приводится с присоединением имен 284-х епископов (*Ath.* Apol. contra ar. 48, 2–50, 3), хотя всех согласившихся с решением собора было, по его словам, более трехсот (*Ath.* Apol. contra ar. 50, 4: еще до собора писали за Афанасия приблизительно — ἐγγύς — 63 епископа, всех — 344). Особые послания отправлены были императорам и папе Юлию. Сохранилось еще послание собора мареотскому клиру, которому особенно много пришлось пострадать от ариан за свою верность Афанасию. Сам Афанасий также писал из Сердики в Мареот и в Александрию.

С именем Сердикского собора в греческих и латинских канонических сборниках помещаются правила, греческий и латинский текст которых представляет некоторые различия в нумерации и частью в самом содержании (в греч. 20, в лат. 21; в греч. нет лат. 12, 18 и части 10, в лат. нет греч. 18 и 19). В последнее время проф. Фридрих (1901 г.)

признал их подложными ввиду главным образом того обстоятельства, что они получают известность лишь с начала V в. Как бы, однако, ни объяснять этот факт, нельзя не видеть, что они точно отражают в себе обстоятельства, современные Сердикскому собору и стоящие в связи с ними. Резко выраженное осуждение перехода епископов из меньших городов в бóльшие (пр. 1-е и 2-е) естественно сопоставить с упреком по этому поводу восточных в письме Юлия, повторенным и в энциклике сердикских отцев (*Ath.* Apol. contra ar. 47, 1: τὰς μεταθέσεις ἀπὸ μικρῶν πόλεων εἰς μείζονας παροικίας), и с постановлением самих восточных епископов на Антиохийском соборе. Правила 3, 4 и 5-е (лат. 7-е) об апелляциях в Риме в случае недовольства осужденного епископа решением судей, с тем чтобы папа назначал вновь разбор дела на соборе, причем кафедра низложенного епископа не должна быть замещаема кем-либо другим до решения Римского епископа (пр. 4-е), а последнему предоставляется право посылать на собор своих пресвитеров (пр. 5-е), собственно санкционируют и хотят возвести в норму ту практику, примером которой должен был являться именно Сердикский собор в отношении к делу Афанасия и Маркелла и против которой направлено было более или менее 4-е правило Антиохийского собора. Имели место в Сердике рассуждения и о времени празднования Пасхи, так как разногласие между александрийским и римским способом вычисления продолжало существовать и после Никейского собора. Сделанное теперь постановление не было внесено в правила, и известие о нем находится лишь в оглавлении к пасхальным посланиям Афанасия.

В число задач собора входило рассмотрение и вопроса о вере; согласно намерению императора, этот вопрос даже должен был стоять на первом плане. Некоторые епископы, во главе их Осий и Протоген, находили нужным составить новое вероизложение, которое представляло бы разъяснение Никейской формулы как слишком краткой. Об этом они писали Юлию. Проект вероизложения был приложен к энциклике; с этими приложениями энциклика приводится в «Истории» Феодорита и в одном латинском, переведенном с греческого, сборнике, содержащем ряд сердикских документов. Формула направлена была против отвергающих, что Христос есть истинный Бог и истин-

ный Сын, и против неизвестного в подробностях мнения Урсакия и Валента, что во Христе страдал, умер и воскрес именно обитавший в Нем (конечный) Логос и Дух, вообще же против признания различных и раздельных ипостасей в Боге (διαφόρους... καὶ... κεχωρισμένας). Исповедуется единая ипостась Отца, Сына и Св. Духа (ἣν αὐτοὶ οἱ αἱρετικοὶ οὐσίαν προσαγορεύουσι). Отец и Сын не сливаются, но они суть едино не по согласию только или единомыслию (διὰ τὴν συμφωνίαν καὶ τὴν ὁμόνοιαν), но по единству ипостаси (διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ἑνότητα); Сын есть Бог и Сын Отца именно вследствие этого единства. Пострадал не Дух Святой, но человек, в которого Он облекся (*Theod.* H. E. II, 8). Составители этого вероизложения могли иметь в виду лукиановский Символ и хотели, очевидно, утвердить западное употребление термина ὑπόστασις, прямо противоположное тому, какого держались восточные. Собор признал, однако, новую формулу излишней, так как вполне достаточной является Никейская вера, и не должно давать примера для желающих составлять новые ее изложения. Несмотря на это, сердикское изложение потом выставлено было некоторыми на вид и служило препятствием для воссоединения восточных с омоусианами. Афанасий в послании к антиохийцам от имени собравшихся в Александрии в 362 г. отцев должен был разъяснить, что «собор ничего подобного не определял» и лишь некоторые члены его «требовали написать о вере и дерзнули сделать это» (*Ath.* Tom. ad ant. Vol. 26. P. 800: ἠξίωσαν μὲν γάρ τινες... γράψαι περὶ πίστεως, καὶ ἐπεχείρησάν γε προπετῶς ἡ δὲ ἁγία σύνοδος ἡ ἐν Σαρδικῇ συναχθεῖσα ἠγανάκτησε, καὶ ὥρισε μηδὲν ἔτι περὶ πίστεως γράφεσθαι). С отвержением сердикской формулы согласился тогда (в 362 г.) и западный епископ Евсевий Верчельский (Ibid. Vol. 26. P. 808: καὶ ἐπειδὴ ἔξωθεν λέγεται τὸ τῆς Σαρδικῆς πιττάκιον... καὶ ἐγὼ συγκατατίθεμαι... μήτε εἶναι προκομιστέον).

Результатом Сердикского собора было, таким образом, с одной стороны, большее обострение личных отношений между восточными и западными. Восточные, оставшись при прежнем решении относительно низложенных ими раньше на Востоке епископов, объявили теперь низложенными несколько представителей и Западной церкви. Западные, в свою очередь, низложили арианствующих руководителей

восточных епископов. С другой стороны, с большей ясностью сказалось теперь и различие точек зрения Востока и Запада в области догматики, и восточные теперь анафематствовали не только учение Маркелла, но и мнение Афанасия, хотя, приняв четвертую антиохийскую формулу, они избежали и теперь упоминания о трех ипостасях в Божестве. Западные готовы были пойти в известном смысле гораздо дальше: они хотели санкционировать столь смущавшее восточных выражение о единой ипостаси Божества, и эта попытка их сделалась несомненно тогда же известной восточным, хотя сердикская формула осталась на степени лишь неутвержденного проекта.

Пользуясь покровительством гражданской власти, вожди восточных немедленно после собора начали расправу над теми, кто на Востоке стоял не на их стороне. В Адрианополе по их проискам были казнены 10 человек. Епископы Арий и Астерий, перешедшие в Сердике к их противникам, были сосланы в Ливию. Сослан был и умер в ссылке Лукий Адрианопольский. Афанасию и его пресвитерам угрожала смертная казнь, если бы они осмелились явиться в Александрию. Арианствующие, однако, повредили себе крайней неразборчивостью в средствах.

В 344 г., около Пасхи, прибыли в Антиохию послы от Сердикского собора, Викентий Капуйский и Евфрата Кельнский, с ходатайством к Константию о возвращении на свои кафедры оправданных собором епископов. Об этом писал брату и Констант, пославший с епископами своего сановника. Стефан Антиохийский попытался отделаться от послов самым неблаговидным способом, навлекши подозрение на их нравственную репутацию. Но замысел был раскрыт, и весь позор обрушился на самого же Стефана. Дело рассматривалось при дворе, и Стефан немедленно был лишен кафедры. На его место был поставлен Леонтий, хотя и арианин, но гораздо более миролюбивого характера. Доверие Константия к арианам поколебалось. Восточные, скомпрометированные данным поступком Стефана, нашли, в свою очередь, нужным обратиться опять к западным с оправданием своих догматических убеждений. На соборе 344 г., вероятно, том самом, на котором был низложен Стефан, была написана *пятая* антиохийская формула, за свою длинноту называемая «*многострочным изложением*»

(ἔκθεσις μακρόστιχος) (ср.: *Socr.* H. E. II, 19; *Soz.* H. E. III, 11, 1). В сущности она представляет повторение четвертой формулы с тем дополнением, какое сделано было в анафематизме во время Сердикского собора. Но приложен был еще длинный комментарий к отдельным пунктам анафематизма. Сын называется и здесь «подобным Отцу во всем» (κατὰ πάντα ὅμοιος). Самостоятельное реальное бытие Его (как ипостаси, хотя τρεῖς ὑποστάσεις и τρεῖς οὐσίαι не упоминаются; говорится только о καθ' ἑαυτὸν εἶναι ζῆν τε καὶ ὑπάρχειν ὁμοίως τῷ Πατρί) не означает отделения Его от Отца. «Ибо веруем, что Они непосредственно и без всякого разделения (ἀμεσιτεύτως... καὶ ἀδιαστάτως) соприкасаются между Собой и пребывают неразлучно, так как Отец вмещает в Своей груди всего Сына (ὅλον μὲν τοῦ Πατρὸς ἐνεστερνισμένου τὸν Υἱόν), и Сын весь зависит от Отца и внедрен в Отца, и существует вместе с Отцом и един пребывает непрестанно в недрах Отчих». При разъяснении анафематизма против Маркелла имеется в виду и Фотин. Но и принимающие учение Афанасия о рождении Сына не волею (т. е. вынужденно) признаются «нечестивейшими и чуждыми Церкви». Написание этого пространного разъяснения восточные мотивируют в конце желанием устранить подозрения относительно своих убеждений и довести до сведения всех западных (γνῶσιν οἱ κατὰ τὴν δύσιν πάντες), что неправомыслящие клевещут в данном случае на восточных и что на деле они мыслят согласно с Писанием (*Socr.* H. E. II, 19; ср.: *Ath.* De syn. ar. 26/6, 3–26/10, 1).

С «многострочным изложением» отправились на Запад епископы Евдоксий Германикийский, Македоний Мопсуэстийский, Мартирий и Димофил Веррийский. На соборе в Милане 345 г. от них потребовали с большей определенностью осудить ересь Ария. Они не согласились на это и в раздражении оставили собор. Но на этом же, вероятно, соборе западные отвергли ересь Фотина, упомянутого в изложении восточных, и в этом пункте оказались согласными с последними.

В конце концов перевес в описанном столкновении между Востоком и Западом по арианскому вопросу оказался на стороне последнего. Константий, постоянно тревожимый персами, необходимо должен был дорожить мирными отношениями к Западу. Дело Стефана между тем произвело на него довольно сильное впечатление. Он приказал

прекратить гонения в Александрии на православных клириков. Когда же в 345 г. 26 июня умер Григорий, он, уступая требованиям брата, решил возвратить на кафедру Афанасия. Он сам обратился с пригласительным письмом к Афанасию, который после Сердикского собора сначала находился в Наиссе (Пасха 344 г.), потом в Аквилее (Пасха 345 г.). К приглашению Константия Афанасий отнесся сначала недоверчиво и только спустя год, после того как Константий в третий уже раз написал ему, отправился на Восток, побывав сначала в Риме. В Антиохии он имел свидание с императором, который отпустил его в Александрию с письмом к епископам и пресвитерам кафолической Церкви и гражданским начальникам, извещая их о восстановлении Афанасия в его правах и об отмене всех прежних направленных против него и его сторонников постановлений. В Иерусалиме собрались и с радостью приветствовали Афанасия почти все палестинские епископы, кроме двух или трех, и написали приветственное послание египетским епископам и александрийцам. В Александрию Афанасий вступил 21 октября 346 г. Возвращение его имело характер триумфа. Верные встретили его за сто миль от города. Павел Константинопольский также возвратился к своей пастве, также и Маркелл Анкирский, которому, однако, не удалось занять кафедру вследствие народного возмущения. Вообще установился на некоторое время «глубокий и дивный» мир в Церквах; епископы отовсюду писали Афанасию и получали от него обычные мирные грамоты (*Ath.* Hist. ar. 25). Довершением торжества Афанасия явилось раскаяние его главных врагов — Урсакия и Валента.

Афанасий просил Константия при свидании с ним, чтобы в предупреждение новых клевет со стороны его противников император призвал их теперь и дал ему возможность опровергнуть их прежние обвинения. Константий, однако, отклонил эту просьбу. Но названные два епископа, жившие во владениях Константа, нашли себя вынужденными отказаться от всего, что они говорили прежде против Афанасия. В 347 г. собор западных епископов в Милане задался, повидимому, целью привести в исполнение постановления Сердикского собора, подтвердил Никейскую веру и хотел отсечь от Церкви епископов, уже ранее осужденных за общение с арианами или за клеветы на Афанасия. К таковым и принадлежали Урсакий и Валент. Видя

неминуемую опасность, они подали собору libellum, в котором анафематствовали «еретика Ария и защищающих его», и обратились с письмом к Юлию, признавая «ложью и измышлением» все, что они свидетельствовали раньше об Афанасии. У папы они просили покровительства в том случае, если бы Афанасий и восточные стали требовать их на суд за клеветы. Самому Афанасию они также писали послание (из Аквилеи), уверяя его в желании иметь мир с ним и прося его ответить на послание. Собор и папа оказали им снисхождение.

«Глубокий» мир Церквей обусловливался, однако, лишь особыми политическими обстоятельствами и был весьма непродолжителен. Усиленно приглашая Афанасия к возвращению, Константий в действительности сообразовывался лишь с желаниями брата, и Афанасий являлся для него живым напоминанием о политическом унижении. Раскаяние Урсакия и Валента было лицемерным, как вызванное исключительно страхом наказания. Как только не стало Константа и власть над Западом перешла в руки Константия, последний и окружавшие его арианствующие епископы поспешили с избытком вознаградить себя за временную уступку. Действие переносится теперь на Запад. Сопротивление западных, о которых разбивались раньше все замыслы арианствующих, было сломлено путем самого грубого насилия, и сделана попытка заменить во всем христианском мире Никейскую веру арианской формулой.

В первую, бóльшую половину единодержавного правления Константия (350–356) производится расправа над сторонниками Афанасия и Никейской веры. При этом до окончательного утверждения своей власти на Западе в 353 г. Константий не предпринимает пока решительных мер против них, хотя враги Афанасия немедленно же начинают свои интриги против него. Но затем руководимый арианами император частью терроризирует западных епископов на соборах (Арльском 353 г. и Миланском 355 г.), частью действует на них помимо соборов и заставляет согласиться на осуждение Афанасия, несогласных же подвергать ссылке. В 356 г. и сам Афанасий, уступая насилию, удаляется в третий раз из Александрии.

Последние годы царствования Константия (357–360), когда ариане, достигнув указанным путем внешнего господства на Западе и

Востоке, хотят затем навязать всему миру свое исповедание, являются критическим временем в истории арианских споров. Арианство, по-видимому, достигает полного торжества; в действительности же именно это торжество и вело его к гибели. Теперь восточные ясно увидели истинные намерения своих арианствующих вождей и характер их воззрений и отделились от них, чтобы воссоединиться затем с исповедниками Никейской веры.

Частнейшими моментами являются: а) издание представителями арианства в 357 г. так называемой второй сирмийской формулы, как своего рода манифеста арианства; б) протест восточных в 358 г. против этого шага на Анкирском соборе и издание им третьей сирмийской формулы; в) проведение арианами в 359 г. на Аримино-Селевкийском соборе четвертой сирмийской формулы, видоизмененной в «Никскую веру», и подтверждение ее в 360 г. на соборе Константинопольском (Константинопольская формула).

* * *

В Сирмии 22 мая 359 г. произошло предварительное соглашение представителей омиусиан (Василий Анкирский) и омиев (Урсакий, Валент и Герминий), и Марком Аретузским была написана примирительная формула, так называемая IV сирмийская, как проект вероизложения, который предполагалось предложить для утверждения всем западным и восточным епископам. Она известна еще под названием «датированной веры», так как в ней обозначено было время ее составления.

«Веруем во единого (εἰς ἕνα τὸν μόνον) и истинного Бога, Вседержителя, Создателя и Устроителя всего (δημιουργὸν τῶν πάντων). И во единого Единородного Сына Божия, прежде всех веков и прежде всякого начала и прежде всякого представимого времени, рожденного бесстрастно от (ἐκ) Бога, через Которого созданы века, и все получило бытие; рожденного же единородного, единого от единого Отца, Бога от Бога, *подобного родившему Его Отцу* по писаниям, рождения Которого не знает никто, кроме одного только родившего Его Отца. Мы знаем, что

сей единородный Сын Божий по мановению Отчему пришел с небес во отложение греха, и родился от Марии Девы, и обращался с учениками и исполнил все домостроительство по Отчему хотению... И во Св. Духа... А так как слово οὐσία введено отцами по простоте, и как неизвестное народу производит соблазн, так как нет его и в Писании, то благоугодно было изъять его из употребления (περιαιρεθῆναι) и отнюдь не делать впредь никакого упоминания об οὐσία в применении к Богу, так как Св. Писание нигде не упоминает об οὐσία Отца и Сына. Подобным же мы называем Сына во всем (κατὰ πάντα), как говорит и учит Писание» (ср.: *Ath.* De syn. ar. 8, 4–7). С обеих сторон, таким образом, были сделаны уступки. Василий согласился не употреблять слово οὐσία, как этого требовала вторая сирмийская формула; арианствующие епископы приняли выражение ὅμοιος κατὰ πάντα. Но в то время как Василий κατὰ πάντα понимал в смысле третьей формулы, как замену выражения κατ' οὐσίαν, для ариан прибавка κατὰ τὰς γραφάς, ὡς καὶ αἱ ἅγιαι γραφαὶ λέγουσι имела значение указания на отсутствие именно подобия по существу, потому что об οὐσία в Писании вообще нигде не упоминается. Неискренность соглашения обнаружилась уже во время переговоров и особенно при подписании формулы. Валент опустил было в своей подписи выражение κατὰ πάντα, и сам император принудил его вставить эти слова. Василий, в свою очередь, нашел тогда нужным оградить это выражение от перетолкования в арианском смысле, насколько это было вообще возможно без употребления слова οὐσία: «Верую и соглашаюсь с написанным выше, исповедуя Сына подобным Отцу во всем. А слово "во всем" означает, что Он подобен Отцу не по воле только, но по ипостаси и по существованию, и по бытию (κατὰ τὴν ὑπόστασιν καὶ κατὰ τὴν ὕπαρξιν καὶ κατὰ τὸ εἶναι), как Сын по Св. Писанию, как Дух от Духа, Жизнь от Жизни, Свет от Света, Бог от Бога, истинный Сын от истинного (Отца), как Премудрость и Сын от Премудрого Бога и Отца, что, одним словом, Сын во всем подобен Отцу, как сын отцу. И кто говорит, что Он подобен только в каком-либо отношении, тот чужд кафолической Церкви, как говорящий о подобии Сына Отцу не по Св. Писанию» (*Epiph.* Panar. 73, 22).

Урсакий, Валент и Германий, как западные епископы, вслед за тем отправились с «датированной верой» на западный собор в Аримине.

Там уже в мае собралось около 400 епископов. Ариан было около 80-ти. Когда была предложена новая формула, православное большинство немедленно отвергло ее и высказалось за Никейскую веру. Урсакий, Валент и Германий с Гаием из Паннокеи и Авксентием Миланским были отлучены от церковного общения. 20 июля арианская ересь анафематствована и отправлены к императору 10 послов с соборным постановлением и просьбой позволить собравшимся возвратиться на свои кафедры. Ариане также послали к Константию 10 своих представителей. Константий приказал послам ожидать в Адрианополе его возвращения из похода на персов; ариминские отцы также должны были оставаться в Аримине. Между тем депутаты их приглашены были из Адрианополя в местечко Нику во Фракию, и здесь Урсакию и Валенту удалось убедить их подписать (10 октября) «датированную веру», в которой были произведены некоторые изменения, главным образом в форме выражения. Но в этой «Никской вере» уже не было прибавки κατὰ πάντα и к запрещению употреблять слово οὐσία присоединено замечание: «Не должно также говорить и о единой ипостаси в приложении к Лицу Отца и Сына и Св. Духа» (ἐπὶ προσώπου Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος μίαν ὑπόστασιν ὀνομάζεσθαι). В конце формулы говорится: «Все же ереси, осужденные уже прежде или вновь возникшие и несогласные с изложенным в этом писании, да будут анафема» (*Theod.* Н. Е. II, 21). Валент после этого отправился с послами в Аримин, и там большинство епископов, давно умолявших императора отпустить их с собора, присоединились к ним. Ввиду упорства некоторых (около 20-ти епископов, в числе их Фебадий), префект Тавр, наблюдавший за ходом дела в Аримине, согласно инструкции императора, держал, однако, епископов еще до декабря. Валент притворно анафематствовал арианские заблуждения, и самые упорные подписали, наконец, «Никскую веру».

В Селевкии собор открылся только в конце сентября. Всех епископов было здесь около 160-ти. Между ними были представители разных направлений. Большинство (105) составляли омиусиане. Во главе омиев, сторонников IV сирмийской формулы (39), стоял Акакий Кесарийский, взявший на себя ту же роль на восточном соборе, какую исполняли Урсакий и Валент на западном. Было на соборе и несколько египет-

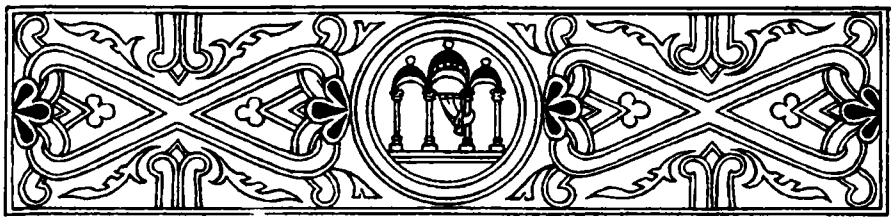
ских епископов-омоусиан, присутствовал также и Иларий Пиктавийский. Когда на первом заседании 27 сентября предложена была, как и в Аримине, «датированная вера», омиусиане противопоставили ей вероизложение Антиохийского собора 341 г. (вероятно, IV антиохийскую формулу). Василий Анкирский, подписавший раньше IV сирмийскую формулу, вероятно, намеренно опоздал прибыть на собор и не был ни на первом, ни на втором заседании. На второе заседание акакиане не явились, а подали комиту Леону протест против омиусиан, к которому приложили особое вероизложение («Символ акакиан»), равнозначащее, по их словам, с сирмийской формулой. «Мы не отвергаем и Антиохийской веры, — говорилось в начале изложения, — составленной отцами применительно к потребностям своего времени, но так как многих приводили в прежние времена и доныне приводят в смущение выражения ὁμοούσιος и ὁμοιούσιος, а некоторыми, как слышно, вводится новое учение — о неподобии Сына Отцу, то ввиду этого мы исключаем их из употребления (τὸ μὲν *ὁμοούσιον* καὶ τὸ *ὁμοιούσιον* ἐκβάλλομεν), как чуждые Писанию, а τὸ ἀνόμοιον анафематствуем, и всех, кто стал бы употреблять их, признаем чуждыми Церкви; сами же ясно исповедуем подобие Сына Отцу (τὸ δὲ ὅμοιον τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα σαφῶς ὁμολογοῦμεν), согласно с апостолом, говорящим о Сыне: "Иже есть образ Бога невидимого"» (*Ath.* De syn. ar. 29, 3; *Socr.* H. E. II, 40).

Ради соглашения с омиусианами акакиане не пощадили, таким образом, излюбленного аномийского выражения. Соглашение, однако, не могло состояться; когда Леон представлял отцам на третьем заседании акакианский Символ, обсуждение его вызвало только сильные споры между «акакианами» и «василианами», и после того они уже не сходились вместе. Акакий, Евдоксий, Георгий Александрийский и еще 6 епископов были низложены «василианами»; 9 других — отлучены. Обе партии отправили по 10 послов в Константинополь к императору, и борьба продолжалась уже там. Омии согласились на осуждение Аэтия, но Евдоксий уцелел. Между тем прибыли в декабре после победы над западными епископами Урсакий и Валент и начали действовать вместе с «акакианами». В конце концов селевкийские депутаты, представители омиусиан, под давлением самого императора подписали 31 декабря 359 г. Никскую формулу.

Победа омиев была, по-видимому, самая полная. Весь мир, по выражению блаж. Иеронима, с удивлением увидел, что он сделался арианским (*Hier.* Dial. contra Luc. 19: ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est), поскольку от всех требовалось принятие арианской веры. С именем Ники ариане постарались связать свою формулу, может быть, не без особого намерения: созвучие слов «Ника» и «Никея» должно было облегчить доступ в среду простых верующих нового Символа, который должен был заменить собой Никейский символ. Вскоре Никская вера была подтверждена арианами еще на соборе в Константинополе 15 февраля 360 г., созванном по случаю освящения церкви Св. Софии. Сделаны были в тексте опять многочисленные, но несущественные поправки. Между прочим, вместо запрещения говорить о μία ὑπόστασις, направленного, вероятно, в Никской формуле специально против западной терминологии, теперь совсем выводилось из употребления слово ὑπόστασις. Догматическое учение о Св. Троице совсем лишалось, таким образом, обоих обычных для нее терминов — οὐσία и ὑπόστασις, оставалось одно лишь неопределенное ὅμοιος. Со своими противниками из среды омиусиан омии нашли нужным расправиться в этом же году. Василий Анкирский, Македоний Константинопольский, Елевсий, Евстафий и многие другие были низложены по разным обвинениям не догматического, однако же, характера, а канонического, так как формально большинство омиусиан приняло Никскую веру. В то же время аномии были вознаграждены до известной степени за прежнее поражение, хотя личностью Аэтия пришлось опять пожертвовать. Евдоксий был переведен на место Македония в Константинополь, Евномий получил Кизикскую кафедру. В Антиохию назначили Евзоия, давнего сподвижника самого Ария, после того как перемещенный туда из Севастии Мелетий не оправдал своими догматическими убеждениями надежд ариан.

Но победа была одержана именно лишь одной арианской партией; «противоникейская лига» распалась, и победа омиев содействовала теперь только окончательному ее разделению и ослаблению арианства. Союз с аномиями мог дать для омиев теперь очень мало выгод; несмотря на их сочувствие аномийским воззрениям, строгие ариане

остались недовольны отношениями к ним омиев и выделились потом в особую арианскую секту. Массу восточных епископов-омиусиан омии оттолкнули от себя своими симпатиями к явным еретикам — аномиям и преследованиями омиусианских епископов, хотя они потом и назначили некоторых лиц из среды их на кафедры с целью привлечь на свою сторону. Омии оказались сами, при всех своих унициональных стремлениях и попытках, изолированной партией, вся сила которой зависела от покровительства ей государственной власти.



История арианских споров после Никейского собора. Период второй (361–381 гг.)

Во второй период истории арианских споров Восток представлял следующие направления в отношении к триадологическому вопросу. 1) Арианство разделилось на две фракции: а) аномиев, или евномиан, и б) омиев, или евдоксиан. К арианам же нужно причислить по их арианскому решению вопроса о Св. Духе и в) духоборов, или македониан. 2) Представителями православия были, с одной стороны, наследники оригеновских преданий в области богословской науки, от ὁμοιούσιος перешедшие к ὁμοούσιος — в западной науке их называют «младшими никейцами, или новоникейцами» (Jungnicäner, Neunicäner). 3) С другой стороны, продолжали существовать и представители первоначального омоусианства — «староникейцы» (Altnicäner).

1. *Ариане и духоборы.* а) Учение строгих ариан, аномиев, в сущности не отличается по содержанию от учения Ария: уже Арий учил о неподобии Сына Отцу по всему (ἀνόμοιος κατὰ πάντα). Различие же заключается главным образом в формальной стороне и особенно в большей последовательности, с которой они проводили свою доктрину. Для ее обоснования и раскрытия они воспользовались Аристотелевой философией, а библейские аргументы отступают у них еще более, чем у Ария, на задний план в сравнении с логическо-философскими, так что богословие их превращается в своего рода философию, или, точнее, как выражался Евномий, в «технологию». Вся система

их строится на противоположении «нерожденного» и «рожденного» как взаимно исключающих друг друга понятий. В нерожденности (ἀγεννησία) полагается сама сущность или природа (οὐσία, φύσις = ὑπόστασις) Божества, так что признание Сына единосущным Отцу равнялось бы, с их точки зрения, признанию двух нерожденных. Понятие нерожденности настолько точно выражает природу Бога, что, зная это определение, не до́лжно говорить о Его непостижимости. Аэтий заявляет, что он знает Бога так ясно, как не знает даже самого себя; Евномий порицал Ария за то, что тот признавал Бога непознаваемым даже и для Сына, а не только для людей. В отличие от Ария, аномии отвергали также нравственное совершенствование (προκοπή) и, следовательно, изменяемость Сына.

Особенно характерной чертой аномиев является твердость, с какой они держались своих убеждений, и их нерасположение к каким-либо компромиссам. Сам Арий казался им недостаточно православным за свой неопределенный Символ, которым он купил возвращение из ссылки. Аэтий отказывался принять рукоположение от Секунда Птолемаидского за его общение с омоусианами. Евномий принял посвящение от Евдоксия, лишь убедившись в его «правоверии». Своих последователей он перекрещивал, даже когда они переходили к нему от ариан других толков. В способе крещения через одно погружение («в смерть Господню») он выражал при этом с отрицательной стороны сущность своего учения о неединосущии и неравенстве лиц Св. Троицы. Понятно, что при таком нетерпимом, чисто прямо агрессивном характере своих вождей, аномии скоро должны были выделиться в резко обособленную секту. Историческое значение аномиев в том, что своим выступлением они содействовали распадению противоникейского союза ариан с омиусианами, раскрыв в глазах последних истинную суть арианства. С другой стороны, так как именно аномии пытались научно разработать арианскую доктрину, то с ними и приходилось защитникам православия считаться на научной почве; в полемике против них и против македониан получило окончательную определенность положительное православное учение о Троице.

б) Аномии были строгими арианами, последовательными в проведении арианского учения. Но эта последовательность обрекала их на

обособленное существование. Удержать за собой прежнее положение в Церкви и государстве ариане могли, более или менее и теперь, лишь скрывая свои крайние воззрения. *Омии*, или евдоксиане, и являются настоящими продолжателями прежней политики арианства, и за ними именно по преимуществу удерживается теперь и само имя ариан. Они держатся арианских взглядов, но на первом плане стоит у них не догма, а политика, и под знаменем их неопределенной формулы могли объединяться с ними и несогласные по догматическим убеждениям, но сходные по характеру и готовности к компромиссам лица вроде Акакия Кесарийского. Вождями этой партии выступают в рассматриваемое время в Константинополе епископы Евдоксий (360–370) и Димофил (370–380).

в) «Духоборами» (πνευματομάχοι) были, собственно, все ариане. По обычаю, это название усвояется специально той партии омиусиан, которая сделала арианское учение о Св. Духе своей отличительной особенностью, принимая в то же время православную веру в Сына Божьего. Название «македониан» имело первоначально лишь местное ограниченное значение и прилагалось к фракийским и малоазийским духоборам; но потом оно стало означать всю вообще секту.

Учение о третьей ипостаси Св. Троицы, Св. Духе, было раскрываемо в Церкви в тесной связи с учением о второй Ипостаси, Сыне, и по аналогии с ним. Основания для веры в божественное достоинство Св. Духа и для учения о личном образе бытия Его находились в Св. Писании уже в одном поставлении Его наряду с Отцом и Сыном (*Мф.* 28, 19). Но для научного сознания уяснение вопроса о божественной ипостаси Духа представляло, можно сказать, еще большие затруднения, нежели уяснение вопроса о Сыне. Для апостолов, например, понятие Логоса и Духа почти отождествлялось иногда в понятии Мудрости (Σοφία), хотя это определение прилагается обычно к Логосу. Неопределенность и неясность их воззрений зависит, между прочим, и от того, что слово Дух, πνεῦμα, будучи именем третьей Ипостаси, означает в то же время и духовную природу Божества, прилагается также и к сотворенным существам. Монархианство, отвергнув личное бытие Сына, не могло признать личного бытия и Св. Духа. В противоположность монархианам, Тертуллиан, выразив для Запада в

точной формуле догму о Троице (tres personae, una substantia), вместе с Божеством единосущного (unius substantiae) Отцу и Сыну Духа утверждал и Его ипостасное отличие от Них. На Востоке то же учение более или менее ясно излагается у Иринея. Важное значение для последующего времени в данном случае, как и в вопросе о втором Лице Св. Троицы, имело учение Оригена. В его системе положение Св. Духа как особой ипостаси между Богом Отцом и конечным миром определяется по аналогии с положением Логоса. Как происшедший, Он противополагается безначальному Отцу и сближается с тварью, подобно Логосу; Он стоит при этом ниже Сына, так как только Сын происходит прямо от Отца, а Он лишь через посредство Сына. Но с другой стороны, Он отличается и от всех стоящих ниже Его тварей и относится вместе с Сыном к поклоняемой и изначальной Троице (προσκυνητὴ καὶ ἀρχικὴ Τριάς) (ср.: *Orig*. Selecta in Ps. [dub.]), согласно учению Писания и Предания, на основе которых Ориген хочет построить свою систему. Его происхождение, как и рождение Сына, есть вечный акт. Сфера деятельности Духа, по теории Оригена, соответственно его функции — освящению, у́же, нежели область действий Отца и Сына: Отец объемлет все сущее (τὰ ὄντα), Сын действует лишь в разумных существах (φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λόγικα), деятельность же Духа простирается лишь на святых (ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διικνούμενον) (*Orig*. De princ. Fr. 9). Но зато этой деятельности свойственна особая, так сказать, интенсивность и возвышенность с качественной стороны, и святость, как отличительная черта ипостаси Св. Духа, принадлежит ему в абсолютной степени и по самой Его природе (De princ. I, 3, 8: natura Spiritus Sancti substantialiter sancta est).

Если, отправляясь от двухстороннего учения Оригена о Сыне, можно было идти в двух направлениях — или окончательно отнести Его к тварям, резко отделив от Божества, или, наоборот, так же резко отделить Его от тварей и признать Его единосущие с Богом Отцом, — то возможность для тех же самых выводов открывалась и по отношению к Св. Духу. Для ариан при их учении о Сыне, Дух Св. должен был оказаться не более лишь как тварью твари (*Epiph*. Anaceph. 69: κτίσμα κτίσματος), первым и совершеннейшим делом Сына. Таков был взгляд самого Ария; со всей ясностью он был выражен Евномием. По

Афанасию, напротив, Дух также единосущен с Богом Отцом, как и Сын; признавать Его тварью — значит вводить в Троицу нечто иносущное (ἑτεροούσιον), но это было бы уничтожением Троицы; была бы Двоица (Δυάς), если бы только один Сын был единосущен Отцу. Вся Троица есть единый Бог (Ὅλη γὰρ εἷς Θεός ἐστι). Признание божественного достоинства Духа необходимо и с сотериологической точки зрения: именно Дух Св. является обожествляющей человека силой, но для этого он должен обладать божественной природой (εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι ἡ τούτου φύσις Θεοῦ ἐστι, *Ath.* Ad Serap. I).

Но для ариан вопрос о Св. Духе имел второстепенную важность; на первом плане для них стоял вопрос о Сыне. Афанасий Великий к изложению учения о Св. Духе в своих письмах (356–361) к Серапиону Тмуидскому вызван был выступлением «лиц особого рода», о которых сообщал ему Серапион: Сына исповедовавших Богом и лишь Духа тварью. У Афанасия они называются, между прочим, «тропиками» (τροπικοί), так как они изобрели особый способ толкования нужных им мест Писания (ἐτόλμησαν, ὡς αὐτοί φασι, τρόπους πάλιν ἑαυτοῖς ἐφευρεῖν, *Ath.* Ad Serap. I). Подобных лиц оказалось потом немало в разных местах Востока, и они вышли из среды омиусиан-оригенистов. Для оригенистов было особенно трудно выдержать непоследовательную точку зрения Оригена именно в вопросе о Духе. Но пока вопрос не ставился открыто, его можно было так или иначе обходить. Евсевий Кесарийский, может быть, и в данном случае был лишь не более как верным оригенистом (*Eus.* De eccl. theol. III, 6, 3: πνεῦμα οὔτε Θεὸς οὔτε Υἱός... ἓν δέ τι τῶν διὰ τοῦ Υἱοῦ γενομένων τυγχάνει). Св. Кирилл Иерусалимский (348 г.), не желая ни «разделять Троицу, подобно некоторым, ни сливать, как Савеллий», и проповедуя «единого Бога со Св. Духом, через единого Сына» (Cat. XVI, 4), подробно изображает, на основании Писания, действия Духа, но не хочет говорить о том, чего нет в Писании, т. е. о природе или ипостаси Духа (Cat. XVI, 8, 5, 24: φύσιν δὲ ἢ ὑπόστασιν μή πολυπραγμονεῖ, εἰ γὰρ ἦν γεγγραμμένον, ἐλέγομεν, ὃ οὐ γέγραπται, μή τολμήσωμεν. Αὐτάρκως ἡμῖν εἰδέναι πρὸς σωτηρίαν, ὅτι ἔστι Πατὴρ καὶ Υἱὸς καὶ ἅγιον Πνεῦμα. Ср., однако, о Божестве Духа: VI, 6; VIII, 5). Но когда омиусиане отделились от ариан и им предстояло объединиться теперь с никейцами, для которых и

божество Духа было столь же несомненно, как божество Сына, вопрос о Духе получил резкую постановку. Многие из омиусиан, в том числе, по-видимому, первые вожди противоарианского движения, Василий Анкирский и Георгий Лаодикийский, преткнулись об этот вопрос и исключили себя из церковного общения «хулой на Св. Духа».

Сочинений духоборов, по крайней мере надписанных именами главных представителей ереси, по-видимому, не сохранилось. Об основаниях их несогласия с православным учением и их собственных мнениях мы знаем из полемики против них православных писателей. Особое значение они придавали тому обстоятельству, что Св. Писание нигде не называет прямо Св. Духа Богом и не говорит о поклонении Ему (Θεὸς ξένος καὶ ἄγραφος). Прямые указания на сотворенность Духа они видели в *Ин.* 1, 3: «Вся Тем быша, и без Него ничто же бысть» и *Амос.* 4, 13: «Се Он утверждаяй гром и созидаяй ветр (κτίζων πνεῦμα) и возвещаяй в человеце (εἰς ἀνθρώπους), Христа своего». Дух Св. есть именно один из служебных духов, ангелов, почему и говорится в *1 Тим.* 5, 21: «Свидетельствую пред Богом и Господом Иисусом Христом и избранными ангелами». Аргументация, так сказать, рационального характера против православного учения основывалась на отождествлении понятий рождения и исхождения. Подобно тому как ариане не хотели отличать рождения от творения и признавали один способ происхождения от Бога — творение (γέννησις — κτίσις, вообще же и раньше, например у Оригена, не делалось строгого различия между γέννητος и γενητός), так, духоборы теперь, признавая предвечное рождение Сына, не допускали возможности иного способа вечных отношений в Божестве, кроме рождения. Если Дух не есть тварь, то, по их заключению, Он может быть только Сыном Отца же, и тогда он будет братом Логоса, и последний не будет уже единородным, — или Сыном Сына, и тогда он будет внуком Отца. Православные полемисты противопоставляли этим рассуждениям указание на исхождение (ἐκπόρευσις) как отличительное свойство ипостаси Духа.

К настоящим арианам, аномиям и омианам, эти «полуариане» относились отрицательно, как к хулителям Сына. В практической жизни они были поборниками строгой нравственности, представителями аскетического направления и этой чертой отличались от аномиев,

полагавших все спасение лишь в своих абстрактных диалектических построениях о нерожденном и рожденном, и от придворной партии омиев с их гибкой нравственностью и готовностью к компромиссам в догматике, и сближались с защитниками православия — каппадокийцами. Тем более прискорбным было разногласие их с Церковью в учении о Св. Духе. В этом пункте оказывались они бесповоротно убежденными в истине арианской доктрины.

Македоний, епископ Константинопольский (341–360), как видно из сказанного, не был основателем духоборства, а лишь одним из наиболее выдающихся представителей его в первое время его существования, как особой партии. Он был прежде диаконом в клире Александра Константинопольского, и последний указывал на него и на Павла, как на способных заменить его по смерти († 337 г.) на Константинопольской кафедре. Предпочтение было оказано более юному по летам Павлу, который, однако, скоро должен был уступить место Евсевию Никомидийскому. По смерти Евсевия († 341 г.) Македоний не без препятствий утвердился наконец при помощи ариан на кафедре, хотя должен был потом на время удалиться, когда за Павла вступились западные (346–350), и стал во главе единомышленных ему монахов и епископов. К омиусианам и между прочим к новатианам, принимавшим Никейскую веру, он относился, по изображению Сократа (*Socr.* H. E. II, 38), с нетерпимостью, доходившей до фанатизма. Но с арианами-омиями он потом тоже разошелся (с 356 г.) и в 360 г. был низложен ими вместе с другими омиусианами-епископами на Константинопольскими соборе. Вероятно, он жил после этого недолго.

Из его сподвижников, разделявших его настроение и мысли, особенно выдаются епископы ближайших к Константинополю провинций — Вифинии и Геллеспонта — Марафоний Никомидийский и Елевсий Кизикский.

Оба они были сначала на военной службе, получили рукоположение от Македония и вместе с ним низложены в 360 г. Марафоний сделался монахом под влиянием Евстафия Севастийского и до своего епископства был диаконом у Македония. Обладая значительными материальными средствами, он употреблял их на дела благотворительности и устройство монастырей (монашеская община в Констан-

тинополе). Своей деятельностью и своим имуществом он оказал настолько важную поддержку партии македониан, что их иногда называют по его имени «марафонианами» (*Socr.* H. E. II, 45; *Soz.* H. E. IV, 27, 5). Но в дальнейшей истории ереси его имя не встречается, может быть, потому что он рано умер, подобно Македонию.

Вождем партии в последующее время является Елевсий. Отличаясь высоким характером и строгой жизнью, он, по свидетельству Илария, был с самого начала и по вере из всех омиусиан наиболее близким к православию. Возвращенный к своей пастве при Юлиане и снова потом подвергнувшийся изгнанию, он председательствовал над омиусианами на соборе в Лампсаке (364 г.) и выступал в качестве главы македониан в 381 и 383 гг.

Одним из самых видных представителей духоборства был еще знаменитый Евстафий Севастийский (356–360 гг. до 380 г.) в так называемой Первой Армении (*Bas.* Ep. 263, 3: πρωτοστάτης ἐστὶ τῆς τῶν πνευματομάχων αἱρέσεως). Со строгим, даже эксцентрическим аскетизмом он соединял, по-видимому, сначала довольно безразличное отношение к догме и догматическую неустойчивость, но в конце концов (в 70-х гг.) решительно встал на сторону духоборчества. Сын Севастийского епископа Евлалия (род. ок. 300 г.), он воспитался в арианской сфере и в Александрии был учеником самого Ария, вступал потом в общение с Евсевием Никомидийским, когда тот был в Константинополе; но когда приходилось ему обращаться к православным, он отрекался от своего сочувствия арианам. Отец его отлучил от общения за то, что он, будучи пресвитером, носил одежду аскета. Неокесарийский собор подверг его осуждению (неизвестно, в какой форме), вероятно, тоже по поводу его аскетических увлечений, а собор Гангрский (ок. 340 или 343 г.) сделал ряд постановлений против крайностей его учеников. Это, однако, не препятствовало ему продолжать свою проповедь аскетизма и пользоваться высоким уважением. Около 356 г. он занял Севастийскую кафедру, но в 358 г. был низложен собором омиев в Мелитоне (в соседней Второй Армении), нужно думать, не за догматические убеждения, а опять ввиду особенностей в образе жизни. Сам он не признавал действительности этого суда, на который сослались омии при вторичном осуждении его в Константи-

нополе в 360 г. Став в ряды омиусиан, Евстафий о Духе Св. выражался сначала уклончиво, заявляя, что он не называет Его Богом, но не осмеливается назвать и тварью (*Socr.* H. E. II, 45). Он принял было даже вместе с некоторыми другими македонианами Никейский символ. Этим объясняется, почему Василий Великий, стоявший в близких отношениях к нему с 357 г. и видевший в нем воплощение аскетического идеала, мог сохранять общение с ним вплоть до 373 г. С этого времени, после разрыва с Василием, Евстафий прямо уже агитировал в пользу духоборства. Когда он умер — неизвестно; в 380 г. на Севастийской кафедре находится уже брат Василия Великого — Петр.

Сократ имел под руками при написании своей «Истории» труд македонского епископа Савина Ираклийского, представлявший сборник соборных документов из времен арианских споров (*Socr.* H. E. I, 8; III, 10: συναγωγὴ τῶν συνοδικῶν) с тенденциозными пояснениями самого составителя. Возможно, что Савин играл в свое время роль вождя в кругу единомышленников (II, 15: Σαβῖνος ὁ τῆς Μακεδονίων προεστὼς αἱρέσεως). Но когда он жил — неизвестно; вероятно, его деятельность относится уже ко времени после Второго Вселенского собора.

2. Будущность могла принадлежать на Востоке тому направлению в богословии, которое, всецело принимая Никейскую веру, удовлетворило бы в то же время законным требованиям, заявленным относительно триадологии оригенистической наукой. Восточные «оригенисты», несмотря на свой союз с арианами, несмотря на свои собственные, не совсем иногда точные — субординационистические — воззрения в вопросе об отношениях Лиц Св. Троицы и на присутствие в своей среде неправильно мысливших о Св. Духе, в целом вовсе не были неправославными. Они стояли лишь на особой точке зрения, хотели отстаивать различие божественных Лиц, тогда как сторонники Никейской формулы выступали защитниками единого существа в Божестве. Примирение оригенистической науки с Никейской верой и явилось для богословов IV в. задачей, которая рано или поздно должна быть выполнена в отношении к триадологии. В области практической жизни такой задачей церковно-политического характера для второго периода истории арианских споров было, с одной стороны, объединение самих восточных, с другой стороны — установление формального обще-

ния между восточными и первоначальными омиусианами. Представители этого «новоникейского» направления, содействовавшие так или иначе решению указанных задач, были в Антиохии, в Малой Азии и Александрии.

А) В Антиохии «новоникейцы» впервые обособились от ариан со всей определенностью. Поводом к этому послужило возведение на Антиохийскую кафедру арианами и затем низложение ими Мелетия. Уроженец Мелитины, Мелетий был поставлен сначала омиями на Мелитинском соборе 358 г. епископом в Севастию вместо Евстафия, но не был, по-видимому, принят там и удалился в Веррию. В 360 г., благодаря стараниям Акакия Кесарийского, он был избран с согласия императора в Антиохию на место Евдоксия. Но когда ему предложено было истолковать в проповеди, в присутствии самого императора, известный текст *Притч.* 8, 22: «Господь созда мя», вслед за тем, как были произнесены речи на эту тему Георгием Лаодикийским и Акакием, он возбудил неудовольствие ариан выраженными в его речи убеждениями и немедленно был заменен александрийцем Евзоием, а сам удален на свою родину. Речь его, записанная тахиграфами, сохранена Епифанием (*Epiph.* Panar. 73, 29–33). Сказав о необходимости хранить мир, не поступаясь, однако, истиной, хотя бы говорить приходилось и перед царями (*Пс.* 118, 46), он представил далее то толкование слова «ἔκτισε», какое обычно было тогда среди омиусиан: ἔκτισε служит лишь пояснением термина ἐγέννησε, устраняющим всякие чувственные представления из понятия о божественном рождении, первое при этом устанавливает момент отличия Сына от Отца как Ипостаси, второе — близость к Отцу и исключительное достоинство как Единородного (*Epiph.* Panar. 73, 31: διὰ μὲν τοῦ ἔκτισε τὸ ἐνυπόστατόν τε καὶ μόνιμον, διὰ δὲ τοῦ ἐγέννησε τὸ ἐξαίρετον τοῦ μονογενοῦς καὶ ἰδιάζον παριστᾷ). Мелетий употребляет о Сыне лишь выражение ὅμοιος τῷ Πατρί, но он прямо направляет свое толкование против «дерзающих отвергать Божество Сына». В заключение указывается непостижимость тайны рождения и необходимость веры. Многие из антиохийской паствы, до тех пор мирно уживавшиеся с арианскими епископами, не приняли Евзоия, и, кроме общины евстафиан, теперь появилась еще община мелетиан, которые стали соби-

раться для молитвы в одну церковь в части Антиохии, называвшейся Старым городом (*Theod.* H. E. II, 32: ἐν τῇ καλουμένῃ Παλαιᾷ). Попытка объединить тех и других в 362 г. не удалась вследствие неразумного вмешательства в дело западного епископа Люцифера, поставившего для евстафиан епископом Павлина. В 363 г. Мелетий, возвратившийся при Юлиане в Антиохию, составил собор из согласных с ним епископов и подал императору Иовиану от имени собора заявление о принятии ими Никейской веры; ὁμοούσιος было понято как означающее происхождение ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός и приравнивалось к ὅμοιος κατ᾽ οὐσίαν. Твердо держась православия, за которое он дважды подвергался ссылке при Валенте, Мелетий пользовался высоким уважением на Востоке за свой кроткий, миролюбивый характер, как и вообще за свои нравственные качества (*Epiph.* Panar. 73, 35: τοῖς λαοῖς ἐπιπόθητος διὰ τὸν βίον αὐτοῦ παρὰ πᾶσιν ἐκθειαζόμενον). Приглашенный председательствовать на Втором Вселенском соборе, он скончался во время собора. Слово в его честь было сказано Григорием Нисским, потом также Иоанном Златоустом.

Из епископов Восточного диоцеза, единомышленных с Мелетием, заслуживает упоминания за свою деятельность в пользу православия Евсевий Самосатский. В 360 г. он присутствовал в Антиохии при избрании Мелетия, в 363 г. подписался под упомянутым заявлением собора, вслед за Мелетием, в 370 г. содействовал избранию Василия Великого в епископа Кесарии. По сообщению Феодорита (*Theod.* H. E. IV, 13–14), во время преследования Валентом он путешествовал по Сирии и соседним провинциям Финикии и Палестины для поддержания православия в лишенных епископов Церквах, пока сам не подвергся ссылке во Фракию (374–378). По возвращении из ссылки он принимал участие в Антиохийском соборе 379 г. и в следующем году (22 июня) был убит фанатичной арианкой, разбившей ему голову брошенным сверху черепком, когда он прибыл в один городок для хиротонии епископа.

Б) Роль Мелетия как главы новоникейцев, определявшаяся значением его кафедры и его личными качествами, отличалась более или менее пассивным характером. Положение самого Мелетия в Антиохии, которая служила резиденцией Валента, покровителя ариан, было

слишком непрочно, и он дважды подвергался ссылке. Действительным вождем новоникейцев, с активной ролью, выступил в Малой Азии в Каппадокии св. Василий Великий. Рядом с его именем в истории его времени стоят имена двух других каппадокийцев: его друга, св. Григория Назианзина, и брата, св. Григория Нисского. Если Каппадокия, таким образом, дала для второй половины IV в. вождей арианства Евномия и Евдоксия (подобно тому, как раньше дала Астерия и Георгия), то она же выставила и главных защитников православия.

В ученой деятельности каппадокийцев, как богословов, и нашла прежде всего разрешение указанная выше задача примирения оригенистической науки с Никейской верой. В их лице самым блестящим образом осуществились вообще заветы Оригена о призвании средств античной культуры на служение христианской религии. Никогда еще раньше столь широкое и основательное классическое образование не соединялось с такой преданностью интересам веры и Церкви. Их выступление создало «золотой век» в истории патристической литературы и богословия, который больше уже не повторялся. Пытаясь осуществить идеал Оригена, каппадокийцы при этом прямо примыкают к нему в своем богословии. Они вышли из среды омиусиан-оригенистов и сами занимались непосредственно изучением творений Оригена. Василий Великий и Григорий Назианзин составили даже особый сборник лучших мыслей из разных книг Оригена, известный под названием «Филокалия», распределив их по известным рубрикам; благодаря этому сборнику сохранились до нашего времени в подлинном тексте многие места из произведений Оригена, и «Филокалия» до сих пор признается полезным введением к изучению Оригена (ed. *Robinson*, 1893). На Григории Нисском влияние Оригена отразилось особенно сильно. В Понте, между прочим, имя Оригена могло пользоваться уважением и ввиду преданий, шедших от ученика и пламенного почитателя его Григория Неокесарийского. Оригенистическая точка зрения каппадокийцев в триадологии сказалась, между прочим, в их прямо отрицательном отношении к Маркеллу, в общении с которым находился Афанасий.

В своем учении о Троице, отправляясь от естественного и свойственного оригенистическому богословию резкого разграничения

божественных Ипостасей и принимая Никейское определение о единосущии, каппадокийцы устанавливают окончательно такую терминологию, которая одинаково отличает и момент единства, и момент троичности. Οὐσιά должна обозначать, согласно со смыслом Никейского символа, единое существо в Божестве, то, что является общим для всех трех Лиц. Это не есть отвлеченное понятие совокупности родовых признаков, но реально единая природа, существующая в трех субъектах. Все, что свойственно божественной природе, одинаково принадлежит всем трем Ипостасям (ἄκτιστος, ἀκατάληπτος, δύναμις, ἐνέργεια, ἰσοτιμία). Ипостаси не являются лишь простыми свойствами единого существа, но представляют самостоятельных, хотя и не мыслимых в отдельности друг от друга носителей единой природы. Их отличие друг от друга (ἴδιον, ἰδίωμα, ἰδιότης) касается образа их бытия (τρόπος ὑπάρξεως) в связи с взаимными их отношениями. Отцу принадлежит, как отличительный признак, нерожденность, Сыну — рожденность, Духу Святому — исхождение (ἀγεννησία, γέννησις, ἐκπόρευσις). Отец есть производящая причина Сына и Духа (τὸ αἴτιον καὶ τὰ αἰτιατά) (ср.: *Ath.* Quaes. al. 11–12); Дух Святый происходит только от Отца, но познается в Своем проявлении через Сына (*Bas.* Ep. 38, 4: ὁ δὲ Υἱὸς ὁ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον Πνεῦμα δι' ἑαυτοῦ καὶ μεθ' ἑαυτοῦ γνωρίζων). Так устанавливается правильная середина между савеллианством и арианством, между иудейством и языческим многобожием. «Три — суть едино по Божеству, и Единое тройственно по свойствам» (*Gr. Haz.* Or. 31, 9: ἓν τὰ τρία τῇ θεότητι, καὶ τὸ ἓν τρία ταῖς ἰδιότησιν).

Данные каппадокийцами разъяснения и именно введенное ими во всеобщее употребление различие терминов οὐσία и ὑπόστασις в приложении к учению о триедином Боге сохранили полное значение на Востоке для последующего времени. Характерно, что смешение указанных терминов в области христологии в монофизитстве отразилось появлением своеобразных доктрин в среде монофизитов и о Троице. Понимание термина οὐσία = ὑπόστασις в смысле индивидуального существа (под влиянием Аристотелевой философии) привело некоторых монофизитов в VI в. (Иоанн Филопон) к тритеизму (признание τρεῖς μερικαὶ οὐσίαι как реальностей, и οὐσία κοινή как существующей

лишь в представлении). Утверждение реальности единой οὐσία = ὑπόστασις, наоборот, приводило их противников (Дамиан Александрийский) на почве той же терминологии к савеллианству, или, насколько они не хотели все-таки отрицать и реальность отдельных ὑποστάσεις = οὐσίαι (хотя на деле сводили их к ἰδιότητες, к «тетрадитству»). Преп. Иоанн Дамаскин, воспроизводя в «Точном изложении православной веры» учение о Троице каппадокийцев, с особой силой настаивает на единстве Божества по существу, ввиду именно тритеистов (*Ioan. Dam.* Expos. fid. 8: κατὰ πάντα ἕν εἰσιν... ἐπινοίᾳ δὲ τὸ διῃρημένον. ἕνα γὰρ Θεὸν γινώσκομεν, ἐν μόναις δὲ ταῖς ἰδιότησι τῆς τε πατρότητος καὶ τῆς υἱότητος καὶ τῆς ἐκπορεύσεως).

Каппадокийцы не только выполнили задачу научного разъяснения Никейской догмы в области теории, не только вели учено-литературную полемику с евномианами и духоборами, но принимали ближайшее участие в церковной жизни своего времени, содействуя торжеству Никейской веры. Весьма большое значение имело то обстоятельство, что эти классически образованные защитники православия были воодушевлены поборниками аскетического идеала. Уже Афанасий Великий опирался в своей борьбе с арианством на монашество. Василий Великий был сам одним из организаторов монашеской жизни в Малой Азии. Аскетическая настроенность вообще была свойственна омиусианской среде: ею отличались, как замечено выше, и представители духоборчества. В союзе с православием она явилась важным фактором, обусловливающим духовную победу новоникейцев над бездушной схоластикой евномиан и над светски настроенными омиями, разделявшими враждебное отношение к монашеству своего покровителя Валента. Но при своих аскетических стремлениях каппадокийцы не были отрешенными от жизни отшельниками. Они выступают на сцену истории в качестве пастырей и церковно-политических деятелей. Собственно, церковным политиком по призванию был лишь Василий Великий, отсюда особое значение его как исторического деятеля, в эпоху арианских смут проводившего в жизнь православное учение. Значение Григория Богослова — в точном изложении им православного учения; значение Григория Нисского — в спекулятивном обосновании и разъяснении его, хотя они оба являют-

ся не только богословами и аскетами, но, по требованию обстоятельств, и практическими деятелями.

Для св. Василия Великого (330–379) занятия наукой в период образования и сменившее затем эти занятия увлечение подвигами аскетизма были лишь подготовительными стадиями его пастырской и церковно-политической деятельности. Происходя из богатой аристократической семьи, он учился сначала на своей родине в Кесарии, потом в Константинополе и, наконец, в Афинах (351–356) вместе с Григорием Богословом. Наука не составляла, однако, призвания Василия, несмотря на его блестящие успехи, и он уже тогда без особой скорби расстался с Афинами. Впоследствии он сожалел даже, что потратил почти всю свою юность на суетный труд изучения той мудрости, которая Богом обращена в безумие (*Bas.* Ep. 223, 2: 375 г.). Возвратившись на родину, он оставил вскоре принятое было им звание учителя риторики и всецело предался исполнению евангельских наставлений о совершенной жизни; тем более что мать и сестра его, по смерти отца, еще ранее удалились в уединение. Для ознакомления с монашеской жизнью он посетил Египет и Палестину с Сирией и Месопотамией и на родине вступил в общение с известным Евстафием, не обращая даже внимания на его сомнительное догматическое прошлое и ценя в нем лишь аскета. Поселившись в Понте, на берегу Ириса, он настолько содействовал распространению здесь монашества, что в скором времени, по гиперболическому выражению Руфина, весь Понт принял другой вид (*Ruf.* H. E. II, 9) от множества появившихся монастырей. Принимал он в это время участие и в церковных делах. В 364 г. (?) он был посвящен Евсевием Кесарийским в пресвитера и фактически уже тогда вступил в управление Каппадокийской церковью. В 370 г., по смерти Евсевия, он был избран ему в преемники и сделался, таким образом, Каппадокийским митрополитом и вместе патриархом Понтийского диоцеза.

Вступление Василия Великого на кафедру выпадает на последние годы жизни борца за православие Афанасия Великого († 373 г.). Василий являлся продолжателем того же дела, которому посвятил свою жизнь Афанасий. Но задача была теперь для Василия совершенно иная, нежели какая была раньше для Афанасия; сами они по своим

характерам также значительно различаются. Афанасию приходилось отстаивать Никейскую веру против коалиции ариан и оригенистов, и он отстаивал ее личным подвигом, как герой веры, прямо идя навстречу всяким опасностям. Василию предстояло теперь объединить в одно целое под знаменем Никейского исповедания таких лиц, которые его раньше не принимали и были даже союзниками ариан. И он обладал для выполнения этой задачи в высокой степени организаторским талантом, с твердой решительной волей соединяя величайшую осторожность и тактичность.

Аристократ по происхождению и воспитанию, находившийся в сношениях с самыми высокопоставленными лицами в государстве, Василий является на кафедре настоящим «князем Церкви». Он держал себя с таким достоинством, что некоторые его почитатели даже пытались подражать его внешним манерам, его речи и походке. На императора Валента, прибывшего в Кесарию с намерением подвергнуть его ссылке, подобно другим епископам, он произвел настолько импонирующее впечатление, что тот оставил его в покое, хотя для омиев он был неприятен более всех других представителей православия. Поставив для себя целью объединить восточных и добиться признания их с Мелетием во главе православными, он неуклонно к ней стремился, несмотря на окружавшие его со всех сторон препятствия, несмотря на постоянно угрожавшую опасность со стороны омиев и правительства, на подозрения и недовольство против него разнородных элементов в среде самих восточных, на холодное отношение к делу тех, которые могли бы оказать существенную помощь, несмотря, наконец, на природную слабость своего организма, до последней степени истощенного подвигами и тяжкой болезнью, заставлявшей его иногда ожидать близкой смерти (ср.: *Bas.* Ep. 198, 2). Василию не пришлось самому видеть плодов своей деятельности; Антиохийский собор 379 г., на котором объединились восточные епископы под председательством Мелетия, был уже после его смерти. Он скончался 1 января этого года, оплаканный всем населением Кесарии без различия религий, не только христианами, но и язычниками и иудеями, так как он расположил к себе сердца всех своей широкой благотворительностью. Григорий Богослов почтил своего друга красноречивым словом (*Gr. Naz.* Or. 43). Известна также боль-

шая речь Григория Нисского, в которой автор проводит параллель между Василием и Моисеем.

Деловой характер св. Василия отразился и в его произведениях, в чуждом искусственных украшений, простом и ясном, строго классическом их стиле. Специальные догматические трактаты написаны им против Евномия (364 г.) и «О Св. Духе» (375 г.). Из аскетических произведений особенно известны его правила монашеской жизни (ὅροι κατὰ πλάτος, 1–55, и ὅροι κατὰ ἐπιτομήν, 1–313). Памятником его широкой церковной деятельности остались его многочисленные письма, имеющие весьма важное значение в качестве церковно-исторического источника (305 писем; подлинность переписки с Ливанием, Юлианом Отступником и Аполлинарием обычно отвергается).

От св. Василия Великого, с практическим направлением его деятельности, отличался своей созерцательной натурой и стремлением к уединению его друг, св. Григорий Назианзин (329–390). Василий — человек дела, от занятий наукой с решительностью, не задумываясь, переходит к подвигам аскетизма и затем, с такой же решительностью, всецело посвящает себя церковной деятельности. Для Григория, человека мысли и чувства, характерно прежде всего столкновение в нем самом интереса к науке со стремлением к аскетизму. Внешние же обстоятельства влекут его на такое поприще и ставят в такие положения, которые не соответствуют ни той, ни другой из его собственных склонностей. Этим внутренним конфликтом и несоответствием внешней судьбы Григория интересам его самого обусловливалось, между прочим, при повышенной его чувствительности, то меланхолическое настроение, которое сказывается в некоторых произведениях Григория.

Сын епископа города Назианза (Диокесария, ныне Неназа) Григория, Григорий шел в своем образовании тем же путем, как и Василий. С последним он познакомился еще в Кесарии, но отсюда он отправился не в Константинополь, а в Палестину и Александрию. В Афины он прибыл раньше Василия и находился там дольше. В отличие от Василия, «золотые» Афины в нем и впоследствии вызывали приятные воспоминания (*Gr. Naz.* Or. 43, 14, 1: τὸ τῶν λόγων ἔδαφος, Ἀθῆναι αἱ χρυσαῖ). Идеалы Оригена о необходимости для богослова классичес-

кого образования имели для него гораздо большее значение, нежели для Василия. Но он с самого начала поставил для себя задачей заимствовать у представителей античной культуры лишь формы для выражения чисто христианского содержания (*Gr. Naz.* De vita. 113–114). По удалении из Афин (357 г.) он впал в колебание — какой род жизни ему избрать. Его увлекал, как он говорит, пример Илии Фесфитянина и Иоанна Предтечи, но не менее сильно было влечение и к научно-богословским занятиям, для которых пустыня не представляла удобств (*Gr. Naz.* De vita. 298); его выдающийся ораторский талант также не имел бы там вовсе никакого приложения. Он не имел, однако же, возможности так же свободно располагать своей судьбой, как Василий, так как должен был помогать своему престарелому отцу-епископу, по-видимому, и в хозяйственных делах, и в управлении паствой. Вынужденное отцом рукоположение его в пресвитеры около 360 г. заставило Григория даже бежать сначала в Понт, хотя он скоро и возвратился. В 372 г. Василий поставил его епископом в Сасимы для доказательства своих иерархических прав против притязаний Анфима Тианского: но тот крайне был недоволен поступком друга и совсем не появлялся в Сасимах. Когда жители Назианза хотели затем видеть его преемникам отца на кафедре (375 г.), он удалился из Назианза в Селевкию. В 379 г., по смерти Василия, он счел себя обязанным выступить на борьбу с арианами в Константинополе и как блестящий оратор-богослов имел полный успех. Но когда затем ему пришлось действовать на Константинопольском соборе среди разных партий в качестве председателя собора, он оказался одиноким со своим мнением и оставил собор и кафедру, недовольный ходом дел на соборе и оскорбленный отношением к нему епископов. Последние годы жизни он провел, вероятно, в месте своего рождения, Арианзе — недалеко от Назианза, занимаясь литературным трудом.

Оратор по природным дарованиям и риторическому образованию, Григорий оставил после себя наследство, главным образом, в виде речей (45), записанных, вероятно, большей частью тахиграфами и потом исправленных им. Некоторые из написанных им слов не были, однако, произнесены совсем (против Юлиана), или, по крайней мере, в целом виде (о своем бегстве). Наиболее известны его пять слов о

богословии, сказанные в Константинополе (Λόγοι θεολογικοί 27–31). С высоким совершенством внешней формы, которую могли оценить лишь риторические вкусы его современников и которые много теряют при переводе его речей с оригинального языка, Григорий соединял совершенное знание Св. Писания и точность в изложении учения Церкви, за что удостоен наименования «богослова» по преимуществу. Его «слова» не имеют вида гомилий, посвященных прямо объяснению текста Св. Писания (кроме разве Ог. 37), но он постоянно вводил в свою речь и выражения из Писания. И он с самого начала, даже раньше и яснее, чем Василий на первых порах, выражал Никейское учение (Ог. 6, 13: ταὐτότης τῆς οὐσίας). Обладая в совершенстве формой литературного изложения, Григорий известен и как христианский поэт. Для истории особенно важна его стихотворная автобиография — Εἰς τὸν ἑαυτοῦ βίον (De vita sua). Его письма, относящиеся преимущественно к последним годам его жизни, также отличаются тщательной литературной отделкой.

Интересы третьего из великих каппадокийцев, св. Григория Нисского, лежат также в области теоретической разработки богословия, а не практической деятельности. Но от Григория Богослова, оратора и поэта, хотевшего быть строго положительным богословом, он отличается тем, что обнаруживает бóльшую свободу умозрения и выступает в качестве спекулятивного мыслителя.

Биографические сведения о нем вообще являются неполными. Он был на несколько лет моложе своего брата Василия, но год рождения его точно не известен. Образование, по-видимому, он завершил дома, после посещения лишь в детстве (языческой) риторической школы; сам он называет своим «отцом и учителем» Василия Великого. Может быть, такое внешкольное образование и содействовало развитию в нем свободы мышления и спекулятивных интересов. Подобно Василию Великому и Григорию Назианзину и под их влиянием, он выступил потом убежденным проповедником аскетического идеала. Но в юности мирская жизнь и деятельность казались ему настолько привлекательными, что, будучи поставлен чтецом, он оставил эту должность и сделался учителем риторики, за что подвергся суровому внушению со стороны Григория. Тогда же, вероятно, вступил он, как обычно дума-

ют, в брак. Около 372 г., еще до поставления Григория в Сасимы, он подчинился, хотя и не без протеста, воле Василия, назначившего его епископом в незначительный городок Ниссу — между Кесарией и Анкирой. Евсевию Самосатскому Василий при этом писал, что он и сам желал бы, чтобы Григорию досталась в управление соответствующая его достоинствам Церковь, но так как это невозможно, то пусть уж сам Григорий прославит место служения; истинному величию свойственно и малое превращать в великое (*Bas.* Ep. 98, 2).

Но еще в 375 г. Василий признавал брата «неопытным в церковных делах» (παντελῶς ἄπειρον) и непригодным при его простом характере к такой миссии, как личное объяснение с надменным римским первосвященником (*Bas.* Ep. 215). В этом же году Григорий подвергся гонению со стороны ариан и смог возвратиться на кафедру лишь по смерти Валента. Он начинает после этого принимать близкое участие в церковных делах, присутствует на Антиохийском соборе 379 г., на Константинопольском 381 и 385 гг., предпринимает поездку в Палестину и Аравию для умиротворения Церквей. В последний раз он выступает в истории на Константинопольском соборе 394 г.

Будучи мыслителем, св. Григорий Нисский с бóльшим интересом, нежели оба другие каппадокийца, относился к спекулятивному элементу в воззрениях Оригена и в связи с этим к его аллегорическому экзегезису. В собственных же экзегетических трудах он дает вообще (исключение составляют написанные в дополнение к «Шестодневу» Василия Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς ἑξαημέρου и Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου) самое широкое место аллегории («О жизни Моисея», «О псалмах», «Толкование на Песнь песней»). В спекулятивно-догматических произведениях, разъясняя и обосновывая христианские истины не только с библейско-богословской, но и с философской точки зрения (Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας, Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως), он склоняется даже к оригеновскому мнению об апокатастасисе. Но если в указанных отношениях он является «оригенистом» в гораздо большей степени, нежели Василий Великий и Григорий Богослов, то в учении о Троице он примыкает к ним почти в неразличности. Он стоял в этом случае под несомненным влиянием Василия Великого. Что касается философской аргументации его по вопросу о триединстве Божества, то

она исходит из реалистических предположений платонизма. И человечество по нему, или человеческая природа, реально так же едино во всех отдельных субъектах человеческого рода, как едино Божество в трех божественных Ипостасях. Нельзя говорить о трех ипостасях Божества как о трех *богах*, потому что и о многих «человеках», которые суть лишь участники тождественной во всех человеческой природы, говорится, собственно, не точно (Ad. Gr. ex comm. notion.: κατὰ τὸ αὐτὸ ἄρα, τουτέστι κατὰ τὸ ἄνθρωπος, πολοὶ οὐ δύνανται εἶναι. λέγονται δὲ πολοὶ ἄνθρωποι καταχρηστικῶς δηλονότι καὶ οὐ κύριως).

Из малоазийских богословов и церковных деятелей конца IV в. после знаменитых каппадокийцев заслуживает упоминания еще Амфилохий Иконийский, также каппадокиец по происхождению, двоюродный брат Григория Назианзина. Он был сначала адвокатом в Константинополе, но попал в какие-то денежные затруднения, из которых и выручил его Григорий (369 г.). Вероятно, после этого он оставил Константинополь и жил близ Назианза. Василий Великий, умевший привлекать на служение Церкви нужных людей, пригласил его в Кесарию и в 374 г. посвятил его на Иконийскую кафедру. С Василием Амфилохий находился в постоянных сношениях и был одним из ближайших к нему доверенных лиц. По его просьбе в 375 г. Василий написал книгу о Св. Духе. В 80-х гг. он участвует в разных соборах; в последний раз является, подобно Григорию Нисскому, на Константинопольском соборе 394 г.

Амфилохий считался одним из самых авторитетных богословов в свое время и впоследствии. Иероним поставляет его как писателя наравне с Василием Великим и Григорием Богословом и замечает, что не знает, чему нужно более удивляться в них: светской ли учености или знанию Писания (*Hier.* Ep. 70, 4). Отцы и соборы последующего времени нередко с уважением ссылаются на него. Но из произведений, известных с его именем и дошедших до нас в цельном виде, на несомненную подлинность может претендовать лишь небольшое послание о Св. Духе, написанное от имени ликаонских епископов епископам соседней провинции, вероятно Ликии (377 г.).

Если каппадокийцы соединяли в себе оригенистические влияния в том или ином виде и степени с исповеданием Никейской веры, то

пример подобного соединения, еще более характерный и более ранний, представил в самой Александрии, родине и Оригена, и Афанасия, известный слепец Дидим (310–395). Потеряв с четырех лет зрение, он приобрел благодаря своему трудолюбию и необычайному развитию памяти самые широкие познания в области светских наук и богословия и более 50-ти лет стоял во главе Александрийского огласительного училища, оставаясь при этом мирянином и семейным человеком. В богословии он был самым решительным последователем Оригена. В экзегетике он всецело руководился принципами последнего (сохранился в целом виде латинский перевод его комментария на соборные послания ап. Павла). Но он принимает и всю систему Оригена. В недошедшем сочинении «Разъяснения к "Началам" Оригена» (Ὑπομνήματα εἰς τὰ περὶ ἀρχῶν Ὠριγένους) он пытался открыто защищать ее православный характер. Следствием этого было потом в VI в. осуждение его самого за оригенизм (учение о предсуществовании душ и апокатастасисе), вместе с другим оригенистом, его почитателем, Евагрием Понтийским († 399 г.), находившимся в свое время в близких отношениях к Василию Великому и Григорию Богослову. Но как и Григорий Нисский, в учении о Троице Дидим настолько православен, что Иероним, хорошо знавший о его оригенизме, когда папа Дамас пожелал иметь изложение учения о Св. Духе, признал за самое лучшее перевести на латинский язык его трактат об этом предмете.

Сохранилось в подлиннике и обширное сочинение его Περὶ Τριάδος. Две книги сочинения против ариан долгое время известны были даже под именем Василия Великого (ср.: *Спасский*, *Funk*). Полагают, что именно в Александрии и получило начало введенная каппадокийцами терминология, представляющая соединение оригеновского смысла слова ὑπόστασις с никейско-афанасьевым словом οὐσία. Влияние Дидима возможно допустить в виду, например, посещения Александрии Григорием Назианзином. С другой стороны, для Афанасия и для западных Дидим является наглядным доказательством возможности совмещения даже крайнего оригенизма с православным учением о Троице, и его пример должен был немало содействовать устранению предубеждений «староникейцев» против вообще восточных оригенистов — в триадологическом споре.

3) «Старшие никейцы», со своей стороны, вообще обнаруживали мало склонности к оставлению прежней триадологии, какой они держались со времени Никейского собора. Эта терминология объединяла теперь, как и прежде, а) антиохийских евстафиан, во главе которых с 362 г. стоял Павлин, б) малоазийских маркеллиан, помимо которых, впрочем, были в Малой Азии и другие до фанатизма упорные сторонники выражения μία ὑπόστασις, вроде митрополита Неокесарийского Атарвия (Атаврия), в) александрийских и вообще египетских епископов и монахов и, наконец, г) представителей западной ортодоксии. Между ними продолжало существовать более или менее близкое общение (*Bas.* Ep. 263). Непрекращавшиеся связи староникейцев с маркеллианами, в которых восточные видели явных савеллиан, и теперь немало смущали восточных. Между тем не только Павлин сочувствовал им и принял в общение, но и Афанасий прислал им общительную грамоту (*Epiph.* Panar. 72, 11). Правда, Афанасий, признавая законным Антиохийским епископом Павлина, ничего не имел и против Мелетия, православие же Василия Великого он засвидетельствовал со всей ясностью и даже у себя в Александрии имел такого «новоникейца», как Дидим. Но для него самого ὑπόστασις было тождественно с οὐσία до конца жизни. Преемник его Петр (373–381) принял даже прямо резкий тон против мелетиан под влиянием Рима, где он жил до 378 г., будучи изгнан из Александрии арианами. Брат Петра Тимофей (381–385) на Втором Вселенском соборе также стал против восточных и против Григория Богослова.

К староникейцам примыкает по своей общей противооригенистической точке зрения и своим личным отношением св. Епифаний Кипрский (367–403), ревностный поборник монашеской жизни и чистоты православной веры. В сочинении Ἀγκυρωτός (374 г.) он хотел дать твердую опору верующим среди современных ему догматических волнений, изложив учение о Св. Троице и других предметах веры. В «Панарии» (Πανάριον, «Ящик с хлебом», 374–377) он предлагает врачебные средства против 80-ти ересей, описывая и опровергая их; в ряд их вводятся у него (в числе 20) и дохристианские религиозные заблуждения, философские школы языческого мира и иудейские секты. Епифаний принимает выражение τρεῖς ὑποστάσεις. Но считая оригенизм

одной из худших ересей, требующей неустанной борьбы, давшей начало и арианской ереси, он, понятно, не мог благосклонно отнестись к омиусианам. Последние для него только «ἡμιάρειοι», к ним же причислен у него и Мелетий, хотя лично о Мелетии Епифаний мог отзываться, на основании имевшихся у него сведений, лишь с самым высоким уважением. В сношениях Епифаний находился не с Мелетием, а с Павлином. Характерно для него и недоумение относительно сущности воззрений Маркелла и обращение с этим вопросом к Афанасию Великому. В 382 г. Епифаний отправился даже в Рим в обществе Павлина и Иеронима для участия в Римском соборе по вопросу об антиохийской схизме. Известно, какое неудобное положение занял Епифаний в деле св. Иоанна Златоуста, благодаря своей неумеренной ревности против оригенизма, которую поощряли Иероним и Феофан Александрийский.

* * *

Восточные «староникейцы» поддержку для себя находили на Западе именно в тех лицах, которых можно считать выразителями специально западного воззрения. Обладая формулой Тертуллиана: «una substantia, tres personae», в которой одинаково отличалось и единство, и троичность Божества, западные обнаруживали, однако, особую склонность к утверждению не столько троичности, сколько единства.

Греческое ὑπόστασις — substantia совпадало для западных с οὐσία, и еще на Сердикском соборе, как известно, представители Запада предприняли попытку сделать обязательным и для греков выражение μία ὑπόστασις. В то время как на Востоке в конце концов всеми была принята терминология каппадокийцев (τρεῖς ὑποστάσεις), для латинского Запада она вообще осталась чуждой. Но и на Западе находились лица, стоявшие под влиянием восточного новоникейского богословия и сближавшие более или менее Восток и Запад в области догматики. Принять живое участие в догматических спорах о Троице Запад вынужден был с перенесением арианства на его собственную почву с середины IV в. Константием. Таким образом, в целом на Запа-

де, как и на Востоке, имеются и ариане, и направление, соответствующее «новоникейскому», и «староникейская» по своей терминологии и общим тенденциям ортодоксия.

1) Арианство на Западе распространялось преимущественно в форме омийства. Из западных аномиев известен лишь Кандий, живший, однако, на Востоке и рукоположенный в 379 г. евномианами во епископа в Лидию, и Максим Тенский (Thenitanus) в Африке, обращенный блаж. Августином в православие в 414 г. Омийство утвердилось, главным образом, в *Иллирике*, где еще сам Арий во время ссылки приобрел себе таких учеников, как известные Урсакий и Валент. Видным представителем омийства был здесь Герминий, поставленный в 351 г. в Сирмии вместо Фотина; в 366 г. он, однако, исповедал Сына «подобным Отцу» по Божеству во всех отношениях, к неудовольствию ариан († 380 г.). В числе недовольных был и Палладий Ратиорский (с 346 г.), осужденный потом, после «рассуждения» со св. Амвросием Медиоланским на Аквилейском соборе 381 г. Можно назвать еще Авксентия Фросторского (374 г.), ученика и биографа Ульфилы. Арианство Ульфилы и готов было также омийством. В *Италии* занимал Миланскую кафедру омий Авксентий (355–374), в *Галлии* — Арльскую Сатурнин (353–362). Из Иллирика омийство перешло потом в *Африку* (Коминн Пасуептий, Елпидий, еп. Максимин, с которым имел дело в начале V в. блаж. Августин).

2) Представителями восточного влияния на Западе, имевшими важное значение в истории арианских споров, были св. Иларий Пиктавийский и св. Амвросий Медиоланский. Первый выступает в самом начале появления арианства на Западе и известен как наиболее глубокий западный богослов IV в. до блаж. Августина. Второй был по преимуществу практическим деятелем и при нем борьба с арианством заканчивается.

Св. Иларий († 367 г.) представляет в своем лице пример того, как мало на Западе интересовались арианскими спорами Востока, пока арианство не затронуло самих западных. Иларий, сделавшийся епископом незадолго до 355 г., о Никейской вере узнал лишь тогда, когда ему пришлось из-за нее попасть в ссылку, хотя всегда веровал по-

никейски. Во время ссылки в Малую Азию он погрузился в занятия восточным богословием, между прочим, изучал и Оригена. Следы влияния Оригена сказываются у него в экзегетических трудах, появившихся после этого (Толкование на псалмы и книгу Иова), тогда как более ранний его труд этого характера (Толкование на Евангелие от Матфея) носит западный отпечаток. Восточное влияние отражается и в написанном в ссылке главном его произведении: De Trinitate (Руфин называет это его сочинение De fide [*Ruf.* H. E. 31], Иероним — Contra arianos [*Hier.* Ep. 55, 5]). Живя среди омиусиан, он непосредственно убедился в их православии и в сочинении De Synodis (358–359), с одной стороны, пытался рассеять предубеждения против них своих западных собратий, не находя чего-либо предосудительного в изданных восточными формулах (Сирм. III, Антиох. II, Серд., Сирм. I: τρεῖς ὑποστάσεις, tres substantias esse dixerunt, subsistentium personas per substantias edocentes — De syn., 32), с другой стороны — обращался и к омиусианам с просьбой не влагать в ὁμοούσιος неправильного смысла, чуждого никейским отцам. По мнению самого Илария, оба термина: ὁμοιούσιος и ὁμοούσιος — равнозначащие (unius substantiae = similis substantiae). Константий нашел присутствие Илария на Востоке неудобным и возвратил его в Галатию; там он продолжал вести борьбу против арианства как в самой Галлии, так и в Италии и Иллирике.

Если Илария иногда называют «западным Афанасием», то св. Амвросий (374–397) по характеру и значению своей деятельности напоминает Василия Великого. Его философское и литературное образование дает ему возможность ценить важность союза веры с наукой. Высокая нравственная настроенность его сказалась в воодушевленной проповеди только что принесенного тогда на Запад идеала аскетической монашеской жизни. Но в личности Амвросия, даже еще более в сравнении с Василием, богослов и аскет отступают на задний план перед значением его как пастыря и правителя Церкви. Родившись (340 г. в Тире) в знатной семье галльского praefecti praetorio, специально подготовленный (в Риме), согласно семейным традициям, через изучение юриспруденции к государственной службе и получивший уже в 373 г. важную должность консулара Верхней Ита-

лии, он призван был через неожиданное избрание на Миланскую кафедру в 374 г. приложить свои правительственные способности и подготовку в церковной сфере.

Для его деятельности и влияния открывался и более широкий простор, чем для деятельности Василия Великого, окруженного арианами. Амвросий был советником трех императоров (хотя ему и пришлось выдерживать некоторое время с арианской партией борьбу в самом Милане). Его влияние в области церковных дел простиралось на всю Италию и Рим, — он поддерживал папу Дамаса в борьбе последнего с партией Урсина, — на Галлию и даже на Восток.

При практическом направлении своей деятельности Амвросий не имел ни времени, ни склонности к тому, чтобы сделаться самостоятельным спекулятивным богословом. Но весьма важное значение имело то обстоятельство, что, признавая необходимым восполнить пробелы в своем богословском образовании после избрания во епископы, он обратился к изучению произведений современных ему греческих богословов новоникейского направления — Василия Великого и Дидима, из прежних же изучал Оригена и Климента Александрийского, а также иудея Филона. Влиятельнейший церковный деятель Запада был исполнен уважения к восточной оригенистической науке; с Василием Великим он находился в дружественных сношениях. Он не проникает глубоко в метафизику восточных богословов, остается, подобно Иларию, при обычной западной терминологии в учении о Троице (una substantia). Но он весьма далек от того, чтобы протестовать и против терминологии «мелетиан». В сочинении De fide (378–380) он примыкает более к Тертуллиану и Иларию. Но в De spiritu его руководителями прямо уже являются Василий Великий и Дидим.

Совершенно особое положение в ряду западных полемистов против арианства занимает Марий Викторин, учитель риторики в Риме, в преклонных уже летах обратившийся в христианство (до 357 г.). Он также является представителем греческого влияния, но не богословия, а неоплатонической философии. В сочинениях его (De generatione divini verbi, 358 г.; Adversus Arium, lib. I–II, 358 г. lib. III–IV — ?; впервые, по-видимому, встречается упоминание о формуле греков: ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις (*Mar. Vict.* Adv. ar. III, 4), и сам

он принимает ее, хотя в особом смысле. Но в отличие от Илария, он критически относится к ὁμοιούσιος и хочет быть исключительно защитником римской ортодоксии, хотя по собственным воззрениям о Троице продолжает быть на деле философом-неоплатоником и может заслуживать обвинения в монархианстве.

3. Выразителями чисто западного воззрения, чуждыми какого-либо постороннего влияния и повторявшими лишь то, что было сказано еще Тертуллианом, — были современные Иларию и Викторину писатели Фебадий Агенисский в Галлии и Григорий Иллиберийский в Испании (оба † после 392 г.). Первый выступил с опровержением II Сирмийской формулы (357 г.) в Liber contra arianos, второму, вероятно, принадлежит сочинение постановлений Ариминского собора (359 г., IV Сирмийская формула) (De fide orthodoxa contra arianos). Но особенно типичным в данном случае является Люцифер Каларисский с о. Сардинии († ок. 370 г.). Ссылка на Восток (356–362) лишь дала ему повод с особой резкостью заявить о своей западной точке зрения. При недостаточном образовании, но при пламенной ревности и вере, он не вдавался в подробные догматические рассуждения и полемику направлял против образа действий Константия; сами заглавия его сочинений большей частью говорили ясно о своем содержании и характере автора (De non conveniendo cum haereticis, De regibus apostaticis, De S.-Athanasio, De non parcendo in Deum delinquentibus, Moriendum esse pro Dei filio). Держась строго западного una substantia, в омиусианах Люцифер видел прямых еретиков, и Иларий должен был в особом сочинении защищаться от его нападений, после того как выпустил книгу De synodis. В противоположность примирительным стремлениям Афанасия и Илария, неуместным вмешательством в восточные дела он закрепил на будущее время разделение между «младшими» и «старшими» никейцами, рукоположив Павлина для евстафиан. По возвращении на Запад, недовольный тем, что Александрийский собор 362 г. не отверг выражения τρεῖς ὑποστάσεις и постановил оказывать снисхождение к обращающимся в православие арианам, он образовал названную по его имени схизму. Последователей он нашел не только на о. Сардинии, — в Испании к нему присоединился Григорий Иллиберийский. В Риме люцифериане имели осо-

бого епископа; диакон Илария здесь выступал, между прочим, с мнением о перекрещивании ариан. В 382 г. римский епископ-люциферианин Ефесий путешествовал к своим единомышленникам на Восток. Оставленные им в Палестине в Елевферополе пресвитеры Фаустин и Марцеллин подверглись притеснениям со стороны местного епископа и подали жалобу императорам (Libellus precum). Фаустин, сверх того, представил Феодосию исповедание веры и по желанию супруги императора Плакиллы написал трактат о Троице против ариан. В исповедании, отклоняя от себя обвинение в савеллианстве, он выражал удивление, как могут считаться православными те, которые признают «tres substantia» Отца, Сына и Св. Духа: это неизбежно должно вести их если не к арианству, то к признанию трех Богов.

Люциферианe лишь вследствие своего ригоризма стали в оппозицию к официальным представителям Западной церкви. Но догматическая терминология их не могла быть сама по себе не одобрена в Риме. Преемник папы Либерия — Дамас (366–384), занятый первое время своего правления борьбой со своим противником в Риме — Урсином, когда потом должен был обратить внимание на восточные дела, вступил в союз с Павлином, которого поставил Люцифер, и только его считали в Риме западным епископом. С вопросом об употреблении слова ὑπόστασις обращался к Дамасу известный своей ученостью и вместе преданностью папскому престолу (заменявшей у него отсутствие собственной склонности и способности разбираться в догматических вопросах) блаж. Иероним, когда жил близ Антиохии (374–379, — вероятно, в 375 г.). Сам он склоняется к староникейскому смыслу слова, но готов, по его словам, без боязни говорить и о трех Ипостасях, если повелит папа; папа может принять новое вероизложение вместо Никейского, и тогда православные будут исповедовать веру тем же словом, как и ариане (Ep. 15, 4). Неизвестно, что отвечал на это папа, вероятно испытавший не меньше затруднений, чем Иероним. Последний от Павлина принял посвящение в пресвитера и хотя потом в Константинополе (379–382) слушал св. Григория Богослова, познакомился с Григорием Нисским и продолжал заниматься переводами Оригена, но оставался при прежней своей преданности римскому православию и по прибытии в Рим сделался секретарем и пра-

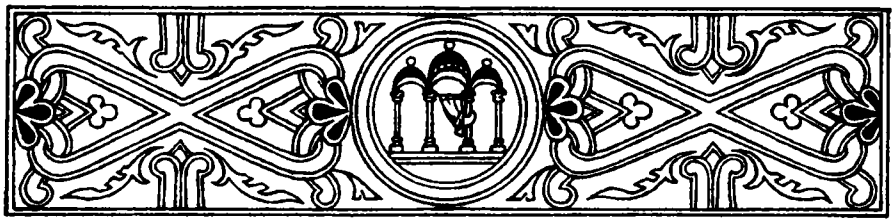
вой руке Дамаса (382–384) и даже сам мог рассчитывать на занятие папского престола (ср.: Ep. 45, 3).

В общем, западная ортодоксия по вопросу о Троице в IV в., в эпоху арианских споров, не выходила за пределы данной Тертуллианом формулы. Только блаж. Августин, несколько позже, когда на Востоке борьба с арианством окончилась и оно сохранило силу лишь на Западе, увлек западную мысль гораздо дальше за пределы обычной формулы, хотя в совершенном согласии с основной тенденцией Запада — утверждать единство Божества и с сохранением самой формулы по ее букве. Августин констатирует установившееся на Западе отождествление οὐσία и ὑπόστασις, essentia и substantia, в силу которого оказывается невозможным признать unam essentiam tres substantias, sed unam essentiam vel substantiam, tres autem personas (De Trin. V, 9). При этом он предпочитает термин essentia, так как в философии термин substantia предполагает существование при ней акциденции, а Бог есть абсолютно простое существо. Но для самого Августина проблематическое значение получают и tres (substantiae) personae (Dictum est tamen: «tres personae», non ut illud diceretur, sed ne taceretur). Он исходит в своей конструкции догмата о Троице из понятия о единоличном духе человеческом как образе Духа бесконечного. Но такой путь может привести лишь к трем моментам в жизни именно единоличного Духа, а не к трем Лицам, хотя Августин вовсе не хочет отвергать церковного учения и гипостазирует эти моменты (esse, nosse, velle, mens ipsa, notitia mentis, amor, memoria, intelligentia, voluntas), чтобы получить христианскую Св. Троицу. Таким образом, на Западе не только не принимается терминологическое различие существа и ипостаси, но и в самом мышлении, под влиянием блаж. Августина, Лица в Троице обращаются в моменты также существ (substantia). Если Бог Отец производит Духа Св., то с восточной точки зрения это есть акт ипостаси Отца, а не существа. Для западных при указанном сближении терминов и понятий, напротив, это есть и акт существа. А так как существо Отца и Сына одно, то для западных оказывалось возможным аргументировать Filioque единосущием Сына или, наоборот, в Filioque видеть доказательство единосущия.

Вероятно, испанские отцы на Толедском соборе 589 г. и руководились желанием выразить мысль о полном равенстве Сына с Отцом

против ариан-вестготов, когда совершенно чуждое по духу восточному богословию августиновское Filioque было внесено ими даже в восточный Константинопольский символ.

Но учение Августина уже ранее, нужно думать, нашло выражение для себя в особом вероизложении — так называемый символ Афанасия (Quicunque). Что он не принадлежит Афанасию, это доказано еще в XVII в. (*Voss.*, 1642) и теперь никем не оспаривается. Но вопрос об обстоятельствах действительного его происхождения до сих пор не получил окончательного решения. Возможно, что он составлен еще в V в. в Галлии и назван именем Афанасия, как излагавший ту веру, которую исповедовал и защищал Афанасий. В отличие от обычной тринитарной схемы восточных вероизложений, здесь излагается отдельно сначала учение о Троице, потом о лице Богочеловека. Равенство и единство божественных Лиц выражено со всей силой. Западный характер ясно сказывается в терминологии (ниже сливающее ипостаси, ниже существо разделяющее, neque confundentes, personas, neque *substantiam* separantes). Находится в нем и учение о Filioque: Spiritus Sanctus a Pater et Filio procedens). Переводы на греческий язык известны не древнее XIII в. (с заменой persona через ὑπόστασις) (Mfc. I, III, IV без Filioque, II, III).



История утверждения православия на Востоке

Преемник Константия язычник *Юлиан* (361–363) объявил вскоре по вступлении на престол полную свободу для всех религиозных партий и особым указом разрешил всем находившимся в ссылке епископам возвратиться на родину. По замечанию Аммиана Марцеллина (XXII, 5), он ожидал, что свобода усилит еще более раздоры христиан, и они, подобно зверям, нападут друг на друга. Но он ошибся в своих расчетах. Произошло лишь, прежде всего, когда основные тенденции и взаимные отношения партий могли определиться, благодаря свободе, со всей ясностью, с одной стороны — сближение омиев с аномиями, а с другой — омиусиан с омоусианами. Афанасий, возвратившийся, подобно другим епископам, на свою кафедру (21 февраля 362 г.), оказался вскоре настолько неудобным для политики императора-язычника, не скрывавшего своей ненависти к Александрийскому епископу, что он опять подверг его изгнанию (24 октября) после того, как Афанасий крестил нескольких знатных язычниц. К арианам, напротив, именно к аномиям, император относится с сочувствием.

Непродолжительное пребывание на кафедре при Юлиане Афанасий ознаменовал одним из величайших своих деяний, созвав в августе собор в Александрии с целью объединить антиохийских евстафиан и мелетиан. Собор имел в виду местные обстоятельства и не был многолюдным (более 20-ти епископов, кроме египетских — Евсевий Верчельский и Астерий Петрский из Аравии). Но антиохийское разделение отражало общее положение дел на Востоке, и высокий авторитет

Афанасия гарантировал правильное с догматической точки зрения и наиболее целесообразное в практическом отношении решение дела.

По рассказу Руфина, на соборе «исповедников» был поставлен вопрос: как относиться к лицам из клира, находившимся раньше в общении с арианами и теперь искавшим общения с Церковью? Некоторые ревнители не находили возможным оставлять за ними священный сан. Но собор постановил лишить сана лишь вождей ереси, а прочим оказывать снисхождение, чтобы содействовать обращению через них и других (ср.: *1 Кор.* 10, 33). В томосе собора об этом не говорится. Но впоследствии Афанасий упоминает о таком решении собора, с которым согласны были и соборы в Греции, Испании и Галлии (*Ath.* Ep. ad Rufinianum). Вероятно, отправленные от имени собора на Восток Евсевий и Астерий получили относительно этого только устные инструкции.

От желающих присоединиться к исповедникам Никейской веры собор внушал требовать лишь правого учения о Троице. С одной стороны, они должны, принимая Никейскую веру, анафематствовать и противоположную крайность — савеллианство, также нечестие Павла Самосатского, учение гностиков (Валентина и Василида) и манихеев. Но что касается терминологии, то не должно навязывать им выражение μία ὑπόστασις, ссылаясь на мнимое постановление Сердикского собора. Когда говоривших о трех ипостасях спрашивали, какой смысл они соединяют с таким словоупотреблением, оказалось, что они совершенно православные, отмечая действительное существование Отца, Сына и Св. Духа, не отвергают они и Их единосущия. Наоборот, говорившие об одной ипостаси оказались чуждыми савеллианства, ὑπόστασις они употребляли в смысле οὐσία для выражения единой природы Божества. После этих разъяснений и те и другие согласились, что «исповеданная в Никее вера выше и точнее этих речений и что лучше довольствоваться и пользоваться ее словами» (τοῖς ταύτης ἀρκεῖσθαι μᾶλλον καὶ χρᾶσθαι ῥήμασιν). Обнаружилось на соборе еще разногласие по вопросу о воплощении Спасителя. Споривщие об этом предмете согласились, что нужно признавать не вселение лишь Слова в святого человека, подобное обитанию Его в пророках, но исповедовать, что Сам Логос сделался плотью (αὐτὸς ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο): но Он имел в то же время не бездушное и не неразумное тело (*Ath.* Tom. ad ant.).

В послании собора (Афанасия ὁ πρὸς τοὺς Ἀντιοχεῖς τόμος) указываются лишь догматические основания для примирения антиохийцев; и а) осуждается не только арианство, но и духоборство, б) различие терминов признается не нарушающим единство веры, в) осуждается аполлинарианство и вместе будущее несторианство.

Послание было обращено к евстафианам. Прочитав его, они должны были пригласить мелетиан к общению на указанных условиях и потом устроить вместе богослужебные собрания. Когда, однако, Евсевий и Астерий прибыли в Антиохию, примирение оказалось уже невозможным. Люцифер, не без намерения, вероятно, уклонившийся от приглашения на собор, отправив лишь туда из Антиохии (как и Павлин) двух диаконов, поставил для евстафиан епископом Павлина.

Гораздо более многочисленная партия мелетиан, разумеется, не могла отказаться от своего высокопоставленного главы — Мелетия в пользу Павлина. Дело ограничилось тем, что Павлин подписал томос; к мелетианам послы, вероятно, и не обращались. Но послание имело весьма важное принципиальное значение для будущего времени. На новоникейцев уже нельзя было теперь смотреть как на еретиков за их терминологию, не расходясь с авторитетом Афанасия. И самому Павлину приходилось потом ссылаться на свою подпись под этим документом.

Царствование Иовиана, возведенного войском на престол на другой день после того, как Юлиан пал в битве с персами, было слишком коротким, чтобы произвести существенное изменение в положении церковных дел (27 июня 363 г. — 16 февраля 364 г.). Новый император при самом избрании заявил о своих христианских убеждениях, и представители почти всех существовавших тогда религиозных партий поспешили обратиться к нему за покровительством. Аномии Кандид и Арриан, родственники царя, агитировали перед ним против Афанасия в Ефесе. Омии из Александрии тоже пытались неоднократно выступать против Афанасия с обвинением в Антиохии, прося дать в Александрию нового епископа; прибыл в Антиохию Лукий, Евзоий действовал через евнухов. Иовиан посоветовал арианам поучиться вере у Афанасия, крайне сурово встретил Лукия и подверг наказанию евнухов за интриги. Македониане еще раньше других подали

Иовиану петицию (Василий Анкирский, Сильвиан Тарсский, Софроний Помпейопольский и др.), прося свободы вероисповедания для себя и устранения влияния аномиев (*Socr.* H. E. III, 25; *Soz.* H. E. VI, 4, 3). Мелетий, составив в Антиохии собор, также подал вместе с другими 26 епископами заявление о принятии Никейского символа; в числе подписей под этим документом есть и подпись Акакия Кесарийского (*Socr.* H. E. III, 25). Сам император считал представителем истинного православия лишь Афанасия; по его желанию Афанасий писал ему послание о вере и потом сам являлся в Антиохию (возвратился он в Александрию 14 февраля 364 г.). Неожиданная смерть императора, еще не вступившего в столицу Империи и находившегося только на пути туда, была, однако, концом только что начавшегося благосклонного отношения гражданской власти к православию на Востоке.

Для Запада, правда, образцовая веротерпимость Валентиниана (26 февраля 369 г. — 375 г.) обеспечивала свободное существование Церкви, и сам император держался Никейской веры. Но Восток он отдал своему брату Валенту (24 марта 369 г. — 9 августа 378 г.), и последний продолжал там господство арианства, как официально признаваемого государством исповедания. Значительно уступая Валентиниану в способностях и отличаясь, при добросовестном вообще отношении к обязанностям правителя, нерешительностью и подозрительным характером, Валент нуждался в посторонней помощи в деле управления и должен был зависеть от окружавших его советников. Омии между тем не утратили своего значения, каким пользовались со времен Константия, и Валент вскоре же по вступлении на престол попал в руки ловкого Евдоксия, бывшего таким именно человеком, в каком император нуждался. Супруга Валента Доминика была также ревностной арианкой. Политика императора в отношении к религиозным партиям его времени ввиду этих явлений и влияний заключалась в том, чтобы объединить всех подданных в исповедании омийской Константинопольской формулы 360 г. (= IV Сирмийская). К этой политике он обращался, когда не был отвлекаем военными делами (восстание Прокопия, родственника Юлиана (28 сентября 365 г. — 21 мая 366 г.), война с готами (364–369 и затем 370–378)).

Следствия омийской политики нового императора первым пришлось испытать на себе македонианам. И теперь они прежде всех обратились к гражданской власти, и еще Валентиниана, до удаления его на Запад, просили о дозволении собраться им для обсуждения вопроса о вере. Собор их в Лампсаке (осень 364 г.) продолжался два месяца. Постановление Константинопольского собора 360 г., низложившего многих омиусиан, и вера, выдаваемая якобы за исповедание западных епископов (собор в Аримине), были отвергнуты и подтверждены символ Лукиана и выражение ὅμοιος κατ' οὐσίαν. Но когда после собора явились с его решениями к Валенту, он потребовал, чтобы они были согласны в вере с Евдоксием, а за несогласие подверг ссылке и их Церкви отдал в распоряжение евдоксианам. Весной 365 г. был издан рескрипт вообще об удалении с кафедр епископов, низложенных при Константии и возвратившихся к своим Церквам при Юлиане. Сам император, отправившийся на Восток, ввиду возможной опасности со стороны персов изгнал из Антиохии Мелетия и заставлял всех под страхом наказаний вступать в общение с Евзоием; Павлина он оставил в покое (*Soz.* H. E. VI, 7). Сделана была попытка удалить и Афанасия из Александрии. В Александрии рескрипт был получен 5 мая. Население города не позволило, однако, властям привести его в исполнение в применении к Афанасию. Афанасий скрылся из города (in villam juxta pluvium novum) лишь 5 октября, когда решено было прибегнуть к военной силе. Но восстание Прокопия скоро заставило императора пригласить Афанасия опять к управлению Церковью (1 февраля 366 г.), и он до конца жизни не был тревожим властями, хотя неудачная попытка Лукия вторгнуться в Александрийскую церковь в следующем же 367 г. должна была несомненно находить сочувствие у арианствующего правительства. Мелетий тоже мог, по-видимому, возвратиться около этого времени в Антиохию. На аномиях, напротив, дело с Прокопием едва не отозвалось серьезной опасностью, так как они находились в сношениях с бунтовщиком; Евномий около этого времени подвергся ссылке.

С 370 г. после окончания войны с готами снова начались гонения против не омиев. По рассказу Сократа, когда император находился в Никомидии (370–371), к нему прибыло посольство из 80-ти пресвите-

ров, жаловавшихся на притеснения со стороны ариан в Константинополе при водворении там нового арианского еп. Димофила (тогда как для омоусиан, по Сократу, был тогда поставлен Евстафием некто Евагрий). По приказанию Валента они были преданы префектом Модестом особой смерти: их посадили на корабль и подожгли его среди открытого моря (*Socr.* H. E. IV, 16; *Soz.* H. E. VI, 14). В основе этого рассказа лежит какой-то действительный факт, может быть значительно преувеличенный в позднейшем предании (Сократ называет трех пресвитеров по именам; ср.: *Gr. Naz.* Or. 43, 46, 2: πρεσβυτέρων ἐμπρησμοὶ θαλάττιοι). Медленно подвигаясь через Анкиру (июль 371 г.) и Кесарию (6 января 372 г.) к Антиохии (апрель), Валент через угрозы и убеждения склонял на пути епископов к принятию омийского исповедания. В Кесарии произошла встреча его с Василием Великим. Василий Великий остался на кафедре. Но в Антиохии Мелетий подвергся изгнанию (372 г.), из Александрии должен был бежать преемник Афанасия — Петр (373 г.), и там утвердился Лукий; затем подверглись ссылке, например, Евсевий Самосатский (374 г.), Григорий Нисский (375 г.). Свободные времена наступили лишь с удалением Валента из Антиохии во время войны с готами и — окончательно с его смертью (9 августа 373 г.).

Репрессивные меры правительства на Востоке заставляли гонимых при Валенте, как это было и раньше, обращаться за помощью на Запад. Инициатива и в данном случае принадлежит македонианам. Потерпев неудачу после Лампсакского собора у Валента, они немедленно отправили своих послов в Италию (Евстафия Севастийского, Сильвана Тарсского и Феофила Каставальского). Но Валентиниан находился в это время в Галлии (365 г.), и послам оставалось лишь обратиться с принесенными с Востока письмами к папе. Либерий не хотел принимать их в общение, как отвергших Никейскую веру. В особом письменном заявлении они от имени отцев Лампсакского собора (также Смирнского и др.) засвидетельствовали, что они принимают Никейский символ. Папа дал тогда через них общительную грамоту единомышленным с ними епископам. Такие же грамоты получили они еще от собора западных епископов в Сицилии, от итальянских, африканских и галльских епископов. По возвращении их

собор в Тианах, на котором присутствовали некоторые уже и раньше вместе с Мелетием принявшие Никейский символ, выразил радость ввиду этого общения с западными и приглашал всех асийских епископов присоединиться к этому общению — для окончательного решения дела собраться в Тарсе. На соборе в Кесарии, однако, 34 епископа заявили о нежелании принять термин ὁμοούσιος и подтвердили символ Лукиана. Собор же в Тарсе между тем не мог состояться вследствие мер, принятых по наущению Евдоксия Валентом (*Socr.* H. E. IV, 12; *Soz.* H. E. VI, 12). По миновении опасности со стороны Валента и те македониане, которые приняли было упомянутый термин, формально отказались от него на соборе в Антиохии Карийской в 378 г.

С 70-х гг. начинаются сношения православных «новоникейцев» с Западной церковью, именно когда вождем православных стал св. Василий Великий. Голос с Запада должен был иметь важное значение в вопросе об уничтожении антиохийской схизмы, обострявшей отношения вообще между новоникейцами-мелетианами и староникейцами; мог Запад воздействовать и на светскую власть на Востоке через заявление о своей солидарности в вере с преследуемыми новоникейцами. Это и заставляло Василия обращать взоры на Рим. Он желал было при этом воспользоваться посредничеством Афанасия. Но Афанасий, вполне одобрив план Василия относительно обращения на Запад, счел, по-видимому, теперь неудобным брать на себя инициативу в деле Мелетия, который, кажется, довольно холодно отнесся к нему, когда Афанасий был в Антиохии в 364 г. Василию Великому, таким образом, одному пришлось вести дело. Папой тогда был Дамас, незадолго перед тем созвавший собор в Риме по делу Авксентия Медиоланского (369 г.) для осуждения арианства. Интересы Римской кафедры стояли для него гораздо выше, нежели бедственное положение восточных православных, и в отличие от Либерия, принявшего в общение даже македониан, он не обнаруживал особой склонности утверждать восточную братию в вере. Василий четыре раза писал на Запад, сначала в 371 и 372 гг., потом в 376 и 377 гг. и лишь последние два раза удостоен был более или менее благосклонного ответа.

Первый раз Василий отправил послание к Дамасу через антиохийского диакона Дорофея. Изображая бедствия Восточной церкви, он просил папу прислать на Восток своих послов, которые содействовали бы умиротворению Церквей и определили бы точнее, с кем самим западным нужно быть в общении (*Bas.* Ep. 70). По намерению Василия, эти авторитетные и умеренные в своих требованиях мужи могли бы воздействовать своими убеждениями и на неправо веровавших, имея с собой официальные документы об осуждении уже Западом Ариминского собора. Он хотел в то же время достигнуть признания Мелетия законным епископом Антиохии и осуждения маркеллианства: между тем как западные во всех прежних письмах анафематствуют Ария, ἄνω καὶ κάτω, у них нельзя было доныне найти ни слова порицания противоположной арианству ереси Маркелла. Надежда на помощь со стороны Запада оправдывалась, по-видимому, прежними отношениями к Востоку (грамота, принесенная Сильваном) (*Bas.* Ep. ad. Ath. 67 и 69).

В Риме обиделись, по-видимому, тем, что на Востоке сочли достаточным отправить туда посольство из одного лишь диакона и прислали ответ тоже с медиоланским диаконом Сабином. Сабин послан был к Афанасию, и от последнего уже Василий получил в виде ответа на просьбу о помощи — постановление Римского собора 369 г. с отвержением арианской веры (адресованное первоначально самим собором иллирийским епископам). Лишь Валериан Аквилейский и, может быть, некоторые другие адресовали Василию Великому сочувственные письма.

Когда Сабин, побывавший и в Кесарии, возвращался на Запад (372 г.), Василий вручил ему опять несколько писем к епископам иллирийским, галльским и итальянским. Было отправлено послание и от имени 32-х епископов с Мелетием, Евсевием Самосатским и Василием во главе, писанное Василием, где в самых ярких красках опять изображалось положение Восточной церкви, подобно Иерусалиму во времена Веспасиана, угнетаемой внешними врагами и ослабленной внутренними разделениями, и повторялись просьбы о скорейшей помощи: «Пока еще некоторые продолжают стоять, — писал св. Василий, — пока еще сохраняется след прежнего благосостояния (τῆς

παλαιᾶς καταστάσεως), поспешите к нам, прежде чем не наступит окончательное крушение Церкви, поспешите, умоляем вас (ἀδελφοὶ γνησιώτατοι), дайте руку помощи коленопреклоненным. Да подвигнутся к нам ваши братские сердца, и да прольются слезы сострадания. Не оставьте без внимания половину вселенной, объятую заблуждением, не попустите угаснуть вере у тех, где она впервые воссияла. Что вам предпринять, в чем выразить участие и содействие угнетаемым, этому вам не нужно учиться у нас. Это внушит вам Сам Дух Св.». От западных ожидали лишь в возможном скором времени посольства для устроения восточных дел (*Bas.* Ep. 92: πρὸς Ἰταλοὺς καὶ Γάλλους).

Но и эти слезные мольбы не имели успеха. «Более строгим» из блюстителей римских традиций, любителям этикета, письма Василия опять «не понравились» и даже возвращены были автору через пресвитера Евагрия, антиохийца, жившего в Риме, потом перешедшего к партии Павлина и ставшего преемником последнего (*Bas.* Ep. 138, 2: ἀνεκόμισε δὲ ἡμῖν εἰς τοὐπίσω τὰ παρ' ἡμῶν, ὡς οὐκ ἀρέσαντα τοῖς ἀκριβεστέροις τῶν ἐκεῖ. Письмо св. Василия Великого № 133 по русскому переводу. СПб., 1911. С. 160). В Риме составили и прислали с Евагрием текст письма, с каким должны были обратиться туда восточные. Последние должны были лишь переписать и подписать его. Отправить же на Запад это письмо они должны были с целым посольством, чтобы и для Рима был благоприятный повод ответить Востоку подобным же посольством. На Западе совершенно не хотели понять положения восточных и требовали от них торжественного посольства, когда за всеми действиями последних зорко следили омии, а руководимое ими правительство принимало меры против всех подозрительных лиц.

Василий перестал ждать помощи от Запада, который все больше склонялся на сторону Павлина и не хотел отвергнуть маркеллианства. «Приходят мне на память слова Диомеда: "Лучше бы тебе не просить его, так как человек он гордый"» — писал потом в 376 г. Василий Великий Евсевию Самосатскому о папе Дамасе. «Надменные характеры обычно делаются еще более притязательными, когда с ними говорят в почтительном тоне. Если милостив к нам будет Господь, чего еще более нам нужно, а если гнев Божий продолжится, какой же нам ждать помощи от западной надменности (τῆς δυτικῆς

ὀφρύος)? Западные не знают истинной сущности дела, да и не хотят узнать, а руководясь ложными подозрениями (ὑπονοίαις), поступают и ныне так, как прежде в деле Маркелла: недружелюбно относятся к говорящим им истину и утверждают своим авторитетом ересь. Я хотел было обратиться с частными письмами к главе их о церковных делах, лишь заметить, что они не знают истинного положения дел у нас и уклоняются от возможности узнать его, главным же образом написать о том, что не дóлжно причинять новые огорчения тем, которые и без того унижены испытаниями, что надменность не есть достоинство, а грех, который и один может делать людей враждебными Богу» (*Bas.* Ep. 239, 2. Письмо в рус. пер. № 231. С. 294). В 375 г. на предложение Дорофея послать в Рим Григория Нисского с какими-либо другими письмами св. Василий отвечал, что он не знает, кого бы можно отправить туда еще, да и самого Григория не считает пригодным для выполнения подобной миссии. «Переговоры его с человеком кротким и благодушным могли бы иметь большое значение, но какая будет польза для общего блага от разговора с человеком гордым и превозносящимся своим высоким престолом и неспособным поэтому выслушивать истину от стоящих ниже его, такого лица, нрав которого не чужд всякой лести и раболепства?» (*Bas.* Ep. 215. Рус. пер. Письмо № 207. С. 250).

По убеждению друзей, Василий, однако, решил еще написать вообще «западным» в 376 г. послание официального характера все с той же просьбой — прислать требуемое посольство (к папе специально Василий теперь, как и в 372 г., не обращался) (*Bas.* Ep. 242). Более обширное письмо частного характера было адресовано к итальянским и галльским епископам (*Bas.* Ep. 243). Посредником в сношениях был опять Дорофей, теперь уже пресвитер, вместе с другим пресвитером Санктиссимом.

Просьба не была исполнена и теперь. Но благодаря, может быть, влиянию Амвросия Медиоланского, с почтением относившегося к Василию, из Рима теперь был дан гораздо более благосклонный ответ, чем прежде. В послании папы («Ea gratia», *Damas.* Ep. II, fr. 1) излагались пункты православного учения в противоположность арианству и маркеллианству, а также ересям аполлинарианской и духо-

борческой, и заявлялось, что лишь с исповедующими это учение Запад находится в общении. По вопросу об улучшении положения восточных какие-то сведения должен был сообщить устно Дорофей; западные обещали в этом свое содействие.

Обнаруженная наконец Западом готовность приступить к решению восточных дел побудила Василия возобновить переписку. В следующем же году с Дорофеем и Санктиссимом св. Василий Великий опять писал на Запад. Если уж посольство, о котором постоянно была речь, не состоится еще долгое время, пусть западные по крайней мере определеннее выскажутся против заблуждений, которые дóлжно отвергать, а именно — назовут по именам их представителей, с которыми никто не должен быть в общении. Явное нечестие ариан всем известно и никого не может соблазнить из православных. Но соблазн производит, по словам Василия Великого, прежде всего духобор Евстафий, ссылающийся на то, что он уже принят в общение западными. Не менее этого причиняет скорбь Церквам Аполлинарий, совративший многих в свое лжеучение. Наконец, Павлин обнаруживает приверженность к учению Маркелла и без разбора принимает в общение его последователей (Ep. 263; Рус. пер. Письмо № 255. С. 328).

И на это послание западные ответили новым подтверждением своей веры («Non nobis»; также «Illud sane miramur») (*Damas.* Ep. II, fr. 2) в божественное достоинство Духа Св., в божественное достоинство Сына и — личное достоинство Его как Бога Слова, не произнесенного лишь, но рожденного (non prolativi, sed nati), также в восприятие Им цельной человеческой природы (*Damas.* Ep. II, fr. 2). В сохранившейся части ответа ереси и представители их по именам не называются. Во всяком случае, осуждая мнение Маркелла, в Риме при этом неблагосклонно отнеслись к обвинениям против Павлина. Петр Александрийский, бывший на Римском соборе (377 г.), от имени которого, вероятно, и написан указанный ответ, назвал даже, защищая Павлина, «ариоманитами» Мелетия и Евсевия Самосатского и выслушал столь же резкое замечание от Дорофея по этому поводу. Во избежание недоразумений Василий в письме к Петру, свидетельствуя о безупречном православии Мелетия и Евсевия, извинялся за поведение своего посла (*Bas.* Ep. 266; Рус. пер. Письмо № 258. С. 334).

Сношения восточных православных с Западом, начатые при Валенте Василием Великим, завершились Антиохийским собором, бывшим уже по смерти Василия Великого в царствование Феодосия Великого, в 379 г. (сентябрь-октябрь). Под председательством Мелетия собрались здесь 153 епископа и подписали упомянутые послания Римских соборов 369, 376 и 377 гг. Ближайших сведений об этом соборе не имеется. Он ясно свидетельствовал об окончательном объединении восточных под знаменем Никейского исповедания и устранил всякие подозрения относительно чистоты их православия со стороны западных.

Феодосий Великий (19 января 379 г. — 17 января 395 г.), которому Грациан предоставил в управление после Валента восточную половину Империи, принадлежит вообще к числу самых светлых личностей на императорском престоле и как человек, и как правитель (резкий отзыв о нем, не без противоречия при этом с самим собой, дает лишь язычник Зосим) и не без основания удостоен наименования Великого. Государство он спас в критический момент, когда существованию его угрожали готы, своими победами над ними, главным же образом — искусно проведенными переговорами. Православную Церковь Феодосий взял под покровительство государственной власти и рядом указов против язычества и ересей — строгих, впрочем, кажется по букве, а не по выполнению и потому часто повторявшихся (против ересей — до 18-ти разных указов) — он пытался утвердить окончательно в Империи торжество христианства и именно православия. Союз между государством и Церковью был заключен еще при Константине Великом. Но императоры на Востоке, начиная с Константина, покровительствовали до сих пор арианству. Теперь в ближайшие отношения к гражданской власти становится Православие. Союз этот при Феодосии носит вообще характер свободных отношений. Император не хочет стеснять свободу Церкви и с высоким уважением относится к авторитету церковной власти. В то же время он не стоит и сам в невольной зависимости от каких-либо «придворных» епископов.

В задачу религиозной политики императора должно было входить не одно лишь ограждение Православной Церкви от внешних врагов (к которым должны быть отнесены и ариане, как формально давно

уже отлученные от Церкви), но и примирение разных направлений в среде самих православных. Восток, с одной стороны, и Рим, к которому примыкала Александрия, с другой, — все еще разногласили по вопросу об антиохийской схизме. Для догматических подозрений теперь почти уже не оставалось места, но Рим не хотел оставлять раз занятой позиции в отношении к Павлину и Мелетию для поддержания собственного престижа, не обращая внимания на действительные нужды Востока. Было весьма важно, какое положение займет новый православный император в отношении к западно-александрийскому и восточному, каппадокийско-антиохийскому направлению.

Феодосий очень долгое время после своего избрания не вступал в Константинополь, продолжая военные действия в Иллирике и Фракии. Зиму 379–380 гг. он провел в Фессалонике. Подвергнувшись тяжкой болезни, он принял здесь крещение от еп. Ахолия. Сразу после этого им был издан эдикт «Ad populum urbis Constantinopolitanae» 28 февраля 390 г.: «Желаем, дабы все народы, находящиеся под нашим милостивым управлением, пребывали в той религии, которую предал римлянам божественный апостол Петр, — как возвещает об этом сама эта полученная от него религия, — и которой следуют первосвященник Дамас и еп. Александрийский Петр, муж апостольской святости, т. е. дабы веровали мы согласно апостольскому наставлению и евангельскому учению, во едино Божество Отца и Сына и Духа Св. при равном величии (Их) и благочестиво исповедуемой троичности (sub parili majestate et sub pia trinitate). Тем, которые последуют этому закону, повелеваем называться именем кафолических христиан; а прочие, которых мы считаем неразумными и нерассудительными (dementes vesanosque), должны носить бесчестное наименование еретиков, и подлежат они прежде всего божественному суду и наказанию, а затем и каре с нашей стороны в силу полномочия, полученного нами божественным соизволением» (Cod. Theod. XVI, I, 2).

Таким образом, утверждая гражданским законом Никейскую веру, Феодосий нормальными, так сказать, представителями провозглашал епископа Римского и находившегося в союзе с последним еп. Александрийского. Как для прибывшего лишь недавно с Запада и еще не вступившего пока, собственно, на восточную почву и находившегося

под влиянием тяготевшего к Западу Фессалоникийского епископа, это было для него вполне естественно.

Неизвестно, какое выражение нашли бы притязания Рима по отношению к Востоку, если бы император стал настаивать на строго буквальном выполнении эдикта. Но ознакомившись ближе с восточными делами, он скоро убедился, что было бы неблагоразумно и с политической точки зрения поддерживать на Востоке претензии Запада; на Востоке были авторитетные представители православия и помимо Римского и Александрийского епископов. Дальнейшие действия Феодосия ясно указывают на перемену в его взглядах. Если бы он хотел быть верным своему эдикту, он должен был бы признать единственным законным епископом в Антиохии Павлина, покровительствуемого Римом. Вместо того он признает таковым и окружает почетом противника Павлина — еп. Мелетия. В то же время в самом Константинополе он предлагает кафедру Григорию Назианзину, новоникейцу, и отстраняет назначенного туда из Александрии и уже рукоположенного Максима.

По рассказу Феодорита (*Theod.* H. E. V, 2–3), в Антиохию был прислан magister militum Сапор для выполнения указа о передаче церквей епископам Никейского исповедания, а именно, которые пожелают быть в общении с Дамасом (Феодорит относит это посольство ко временам Грациана, до избрания еще Феодосия, но, вероятно, дело идет о выполнении эдикта Феодосия 10 января 381 г.). Павлин, а также Аполлинарий стали оба уверять в своей близости к Дамасу. Мелетий держался в стороне от их спора. Но пресвитер Мелетия Флавиан уличил и Павлина, и Аполлинария, доказав, что они не следуют учению Дамаса: Павлин отвергает троичность Ипостасей, признаваемую Дамасом, Аполлинарий — цельность человеческой природы Христа. Мелетий, со своей стороны, предложил Павлину, соединив обе паствы в одно стадо, вместе управлять Церковью, пока смерть кого-либо из них не объединит управления в руках оставшегося в живых. Павлин, однако, не согласился, и церкви переданы были Мелетию.

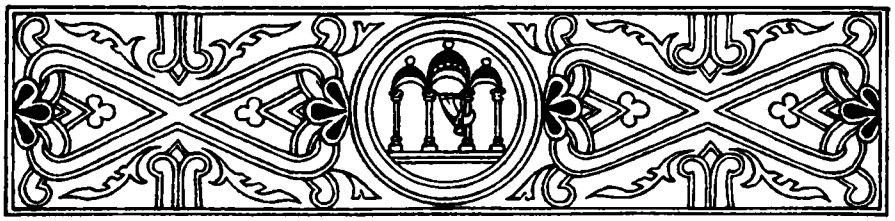
Иного рода сообщение находится у Сократа (*Socr.* H. E. V, 5), которому следует Созомен (*Soz.* H. E. VII, 3). По возвращении Мелетия из ссылки при Грациане мелетиане хотели, чтобы он был епископом

в Антиохии вместе с Павлином и, несмотря на несогласие последнего, не признававшего правильным самого рукоположения Мелетия от ариан, настояли на том. Но ввиду происшедших отсюда волнений народ заставил пресвитеров, числом 6 и между ними — Флавиана, дать клятву, что они не будут домогаться кафедры в случае смерти одного из находившихся теперь в Антиохии епископов, а будет занимать ее оставшийся в живых. На этом все успокоились.

В общем, большего доверия заслуживает рассказ Феодорита, несмотря на некоторые, может быть, его неточности. Сообщение Сократа о клятве, по-видимому, должно быть отвергнуто. Если Павлин совершенно отрицательно отнесся к Мелетию, как рассказывает сам же Сократ, сторонники того и другого едва ли могли согласиться дать подобную клятву. На такой договор впоследствии не ссылался Григорий Богослов на Втором Вселенском соборе, отстаивая Павлина, и Флавиан, преемник Мелетия, не подвергался потом обвинениям в нарушении клятвы. По-видимому, Сократ, с романизирующей в данном случае в папистическом смысле тенденцией, выдает за факт лишь простое желание западных — чтобы составилось указанное соглашение, о чем они и заявляли Феодосию, когда дело было решено не в пользу Павлина. Несомненно, во всяком случае, особое расположение Феодосия к Мелетию; его он приглашает в Константинополь на собор для утверждения здесь на кафедре св. Григория Богослова.

Григорий прибыл в Константинополь в 379 г., по убеждению друзей, чтобы восстановить здесь православие, находившееся в крайнем упадке после долгого господства ариан. Он начал проповедовать в доме одного родственника, обращенном позднее в храм и получившем потом от Григория название Ἀναστασία (Воскресение православия), и имел необычайный успех, которому ариане пытались противодействовать грубой силой. Раз они даже ворвались в храм, произвели беспорядок и его же заставили оправдываться перед судом в нарушении общественной тишины. Крайний оригенист Евагрий Понтийский был при нем диаконом. С другой стороны, с целью учиться у него богословию прибыл только что рукоположенный в Антиохии Павлином в пресвитера Иероним. За почитателя Григория выдавал себя и египетский философ-киник Максим, изгнанный некогда (в 374 г.) за право-

славие из Александрии и теперь в Константинополе снискавший дружбу св. Григория. Григорий говорил даже похвальное слово в честь его (*Gr. Naz.* Or. 25: Εἰς Ἡρῶνα τὸν φιλόσοφον, — Ἡρῶν, вероятно, другое имя Максима). Максим, однако, скоро обманул доверие Григория. По желанию Петра Александрийского (380 г. 14 февраля (?)) прибывшие из Египта епископы рукоположили Максима на Константинопольскую кафедру, хотя раньше сам же Петр признавал за Григорием право считаться столичным епископом. Рукоположение начато было в «Анастасии», но сбежавшийся сюда народ помешал его продолжению, и закончено оно было в доме какого-то флейтиста. Григорий находился в это время загородом. По возвращении он довольно спокойно отнесся к происшедшему. Максим явился было к императору в Фессалонику, но не нашел поддержки; из Александрии он тоже был удален префектом, но успел заручиться рекомендательным письмом Петра, с которым потом пришел в Рим. Между тем Феодосий вступил 29 ноября 380 г. в Константинополь, через два дня предложил арианину Димофилу или принять Никейскую веру, или оставить церкви в городе, и когда тот предпочел удалиться из города, торжественно ввел на другой день Григория, под прикрытием военной силы, в обладание церковью св. Апостолов. Григорий старался держаться, однако, вдали от двора, несмотря на расположение к нему императора. Народ, привязанность которого к Григорию усилилась после истории с Максимом и затем после покушения на жизнь Григория со стороны ариан, настойчиво требовал возведения его на кафедру. Вопрос об утверждении его в сане Константинопольского епископа и был одним из поводов к созванию собора в Константинополе в мае 381 г.



Второй Вселенский собор

Для изложения истории Второго Вселенского собора имеются в настоящее время весьма недостаточные данные. В качестве несомненных документальных памятников остались от собора помещаемые в канонических сборниках: а) обращение отцев собора к Феодосию (Πρὸς Θεοδόσιον) с просьбой об утверждении соборных постановлений (9 июля) и б) «правила» собора, а именно первые четыре из семи находящихся в греческих сборниках. Последних трех нет в латинских сборниках, и их не знают также греческие церковные историки V в.: 5-е и 6-е, вероятно, принадлежат Константинопольскому собору 382 г., 7-е появилось, нужно думать, уже в V в. в) Что касается так называемого Никео-Цареградского символа, то вопрос о нем в западной науке стоит теперь так, что пока приходится отстаивать еще самую возможность приписывать его собору. г) Сохранился в латинских сборниках список имен присутствовавших на соборе лиц, но в неудовлетворительном виде. В нем находятся имена 147 епископов, но из них Мелетий и Григорий Богослов не могли оставить своих подписей под соборными постановлениями; с другой стороны, здесь нет имен, например, Ахолия Фессалоникийского и Петра Севастийского, несомненно бывших на соборе, и др. Известен, наконец, и указ Феодосия, утверждавший решения собора (от 30 июля). Из современников и участников собора более или менее подробные сведения оставили только: а) св. Григорий Назианзин, главным образом в своей автобиографии (De vita); сохранилась и его прощальная речь к епископам при удалении с собора (*Gr. Naz.* Or. 42). При всей ценности и достоверности сообщений Григория необходимо при пользовании ими не

упускать из вида особого положения, какое занял сам Григорий на соборе: он разошелся с восточными и не нашел поддержки в западных и египетских епископах и, желая быть примирителем, на деле оказался жертвой столкновения тех и других. Понятно его недовольство собором и весьма резкие иногда его отзывы о его участниках. Григорий говорит о соборе вообще лишь, поскольку происходившее на нем касалось его лично, при этом он выражается нередко лишь неясными намеками, в какие трудно вложить определенный смысл за неимением других данных. б) От самих восточных осталось послание, написанное в Рим в следующем 382 г., когда они опять собрались в Константинополе; в послании они оправдывают, между прочим, свои действия на соборе предыдущего года (*Theod.* H. E. V, 9). в) Со стороны западных и египетских участников собора не сохранилось каких-либо замечаний о нем; но, вероятно, на основании именно их отзывов западные заявили тот протест против собора, ответом на который было только что названное послание.

Церковные историки последующего времени располагали в рассказе о соборе частью упомянутыми документальными данными, канонами собора (Сократ и Созомен) и эдиктом Феодосия (Созомен), частью какими-то другими, главным образом, может быть, устными преданиями. Но рассказ их не отличается ни точностью, ни подробностью. О смерти Мелетия во время собора и о вызванных ею обстоятельствах не знают, по-видимому, ни Сократ, ни Созомен; о ней упоминает лишь блаж. Феодорит. В памятнике позднейшего времени Libelli Synodici, где излагаются сведения о соборах в хронологическом порядке, о Втором Вселенском соборе сообщаются частью совершенно неверные сведения вследствие крайне неумелого пользования автором прежними историками (*Theod.* H. E. V, 7–8).

Второй Вселенский собор известен как собор «150-ти отцев»: это число встречается и в надписании канонов, и у церковных историков. Приглашены были сначала, по-видимому, только восточные епископы без египетских (*Theod.* H. E. V, 7). Более всего явилось представителей Восточного диоцеза с Мелетием во главе; отсюда были еще, например, Пелагий Лаодикийский и незадолго до собора сделавшиеся епископами (372–379) Акакий Веррийский и Диодор Тарсийский.

Из Палестинской области прибыли Кирилл Иерусалимский и Гелазий Кесарийский, его племянник. Во главе епископов Понтийского диоцеза стоял преемник Василия Великого Эллахий Кесарийский; присутствовали также Григорий Нисский и Петр Севастийский, братья Василия Великого. Главой многочисленных епископов азийских был Амфилохий Иконийский. Было несколько епископов из Фракийского диоцеза. Египетские епископы прибыли уже в середине заседаний; кроме двух известных по именам — Тимофея Александрийского и Дорофея Оксиринхского, — вероятно, были и другие. Тогда же прибыл и державший прямо сторону Запада Ахолий Фессалоникийский. Кроме того, к началу собора были приглашены и македонианские епископы в числе 36-ти, с Елевсием Кизикским и Маркианом Лампсакским во главе, но сразу же затем они оставили Константинополь. Председательствовал на соборе сначала Мелетий, по смерти его некоторое время Григорий, наконец — Нектарий.

Деятельность собора состояла: а) в обсуждении вопросов относительно вероучения, согласно с целью созвания собора, б) в решении неожиданно возникших во время собора вопросов о замещении кафедр: 1) Антиохийской и 2) Константинопольской.

а) Сократ и Созомен ставят в начале соборных действий рассуждения с македонианами. Нужно думать, что еще прежде этого решен был вопрос об утверждении Григория на кафедре и о незаконности поставления Максима; вероятно, он не вызвал никаких затруднений. Воссоединить македониан с Церковью желал сам император; по рассказу Сократа, и он, и православные епископы употребляли все усилия к этому (*Socr.* H. E. V, 8: παντοῖοι ἐγένοντο ὁμονοῆσαι αὐτοῖς), напоминая им о их посольстве к папе Либерию и о недавнем общении с православными (по вопросу об ὁμοούσιος). Но на них не действовали никакие ни увещания, ни обличения; они заявили, что скорее перейдут в арианство, чем согласятся принять ὁμοούσιος, и по удалении с собора писали и всем своим единомышленникам ни в каком случае не присоединяться к Никейской вере.

Неизвестно, какие условия предлагали македонианам помимо принятия Никейской веры и какие рассуждения велись при этом относительно учения о Духе Св. еще при жизни св. Мелетия. Во всяком слу-

чае, Григорий был недоволен или уже этими, или, по крайней мере, дальнейшими (по смерти Мелетия) рассуждениями восточных епископов относительно формулировки православного учения о Троице. Он находил слишком большую уступчивость в епископах требованиям времени (*Gr. Naz.* De vita. 1719–1720: δοῦλα καιροῦ γάρ φασι τὰ πάντα). По его словам, «к сладкому и прекрасному источнику древней веры», утвержденной в Никее, примешиваемы были «соленые потоки» лицами, готовыми мыслить и так, и иначе из угождения власти (Ibid. 1708–1709: ἀμφίδοξοι — οἳ ταῦτα δοξάζουσι, οἷς χαίρει κράτος). Отцы собора слишком легко, по его мнению, относились к искавшим общения с Церковью, позволяя веровать то так, то иначе (Ibid. 1731: οὐκ εὐμαθὲς τὸ πίστει προσκεῖσθαι μιᾷ). Недостойными принятия в Церковь Григорий считает, несомненно, некоторых лиц в среде самих мелетиан. Разногласие его с отцами по вопросу о точной формулировке догматического учения и было одной из причин, почему он оставил собор. Но в чем состояли догматические рассуждения восточных с положительной стороны, не нравившейся Григорию, об этом нет прямых сведений.

б) Несочувствие св. Григория к слишком большой, с его точки зрения, снисходительности отцев собора, насколько она могла отражаться на точности догматических определений, не было, однако, главной причиной размолвки его с восточными. Он разошелся с ними собственно из-за вопроса о замещении Антиохийской кафедры. Если для Феодосия и для самих восточных желательно было прежде всего воссоединение македониан с Церковью, хотя бы, по-видимому, даже с упреками в формуле, то для Григория более необходимым казалось восстановить мир между самими православными, между Востоком и Западом, разделившимися из-за антиохийской схизмы; к этому могло располагать его то, что сам он, будучи другом и почитателем Мелетия, вместе с тем стоял в ближайших личных отношениях, например, к стороннику Павлина и представителю Запада блаж. Иерониму, находился в сношениях и с египтянами. Он и кафедру Константинопольскую принял в надежде, между прочим, содействовать этому примирению. Случилось, что во время хода соборных заседаний скончался Мелетий. Григорий увидел теперь самый удобный момент для

осуществления своего плана и выступил с предложением не избирать преемника Мелетию, а предоставить кафедру Павлину. Но в памяти восточных епископов живо еще было недавнее пренебрежительное отношение к Мелетию Павлина; не было, конечно, забыто еще и то высокомерие и холодность, какие Запад незадолго перед тем проявлял в лице Дамаса в ответ на слезные мольбы Василия Великого о помощи; Иероним, по-видимому, тоже не в меру высоко держал себя в отношении к восточным. Признать Павлина значило бы, по мнению восточных, оскорбить память Мелетия и дать лишний повод Западу проявить свои властолюбивые притязания в отношении к Востоку, — между тем с Востока свет и вера Христова. Большинство епископов, сначала более юные, а за ними и старшие отвергли предложение Григория. Столкновение его по этому вопросу с восточными, в связи с указанным недовольством его догматической точкой зрения последних, и привело его к разрыву с восточными. Он перестал посещать собрания (отчасти и вследствие болезни), хотя просьбы близких к нему епископов и константинопольской паствы пока удерживали его от решительного шага, несмотря на стремление оставить кафедру и удалиться в уединение.

Григорию, руководившемуся в своих действиях самыми высокими идеальными побуждениями, скоро на себе лично пришлось испытать, насколько восточные были правы в своей оценке западных. «Пришли внезапно призванные (ἦλθον ἐξαπίνης κεκλημένοι), как долженствовавшие содействовать установлению мирных отношений, египтяне и македониане, блюстители божественных законов и таинств» (Ibid. 1798–1801), — говорит он сам в ироническом тоне о прибытии теперь только, может быть, вызванных Тимофея Александрийского и Ахолия Фессалоникийского с другими епископами. От представителей Запада, сделавшегося «чуждым» Востоку (Ibid. 1637: ξένον γάρ ἐστιν, ὡς ὁρῶ, νῦν ἡ δύσις), и от египтян, когда они явились в Константинополь, подуло суровым холодом и на самого Григория, ради мира с Западом оттолкнувшего от себя восточных (Ibid. 1802: φυσῶντες ἡμῖν ἑσπέριόν τε καὶ τραχύ). Павлин для них, конечно, продолжал быть единственно законным епископом в Антиохии, и о выборе преемника Мелетию не могло быть и речи. Но они не признали правильным и возведение

на Константинопольскую кафедру восточными Григория, ссылаясь на 15-е пр. Никейского собора, запрещающее переход епископа из одного города в другой.

Ахолий, только что бывший на соборе в Риме, получил от Дамаса письменную инструкцию в этом смысле ввиду предстоящего выбора Константинопольского епископа: действительности хиротонии Максима папа не признавал. Самому Григорию западные заявили конфиденциально, что лично против него они ничего не имеют, а хотят лишь сделать неприятность своим противникам, поставившим его. Тимофей Александрийский, однако, нужно думать, считал все время Константинопольским епископом Максима (apud *Theod.* H. E. V, 8: κεχειροτόνηκε). Григорий тогда окончательно принял решение оставить кафедру и заявил отцам, что если он стоит препятствием на пути к восстановлению церковного мира, он готов быть вторым Ионой и пожертвовать собой для общего блага: он неохотно и вступал на кафедру, и теперь с радостью удалится на покой, который нужен и для его расстроенного здоровья. Собор и император приняли его просьбу, и он удалился из Константинополя. В прощальной речи к епископам и пастве, перечисляя основания, заставившие его оставить кафедру, он указывает и на безуспешность своей попытки прекратить ἱερὸς πόλεμος между Востоком и Западом, и внушает позаботиться о мире тем, от кого это зависит (*Gr. Naz.* Or. 42, 21 и 27: χαίροις, ἀνατολὴ καὶ δύσις, ὑπὲρ ὧν καὶ ὑφ' ὧν πολεμούμεθα).

На место Григория был избран, по общему согласию восточных в присутствии самого императора, престарелый сенатор из Тарса в Киликии Нектарий, занимавший тогда должность претора. Созомен рассказывает (*Soz.* H. E. VII, 8), что Нектарий внесен был в список кандидатов епископом Антиохии (писидийской Оптимом?), по желанию Диодора Тарсийского, к которому Нектарий зашел перед отъездом в Тарс. Выбор императора остановился на нем, хотя имя его стояло последним в списке. Нектарий был только еще оглашенным, и епископы, не ожидавшие такого выбора, не все и сразу одобрили его, но потом все согласились с ним. Нектарий в белой одежде новокрещенного провозглашен был епископом Константинопольским. Он потом должен был учиться церковным порядкам, для чего упросил Диодора

оставить ему в качестве руководителя на некоторое время одного епископа. Личные качества Нектария и именно его миролюбивый характер заставляли, однако, всех с уважением относиться к нему. Вслед за тем и на Антиохийскую кафедру епископами Восточного диоцеза был избран пресвитер Флавиан, и это избрание утверждено собором. Таким образом, притязания Запада и Александрии относительно кафедр Константинопольской и Антиохийской были отстранены, и эти кафедры замещены лицами, избранными самими восточными.

Противоримские и противоалександрийские тенденции в настроении отцев собора нашли ясное отражение и в его канонических постановлениях (пр. 2–4). Было сделано специальное постановление о недействительности посвящения александрийского ставленника Максима и всех совершенных им рукоположений (4-е пр.). Случай с Максимом дал повод постановить, чтобы на будущее время вообще епископы иных диоцезов не вторгались в чужие Церкви и не производили там смятения, но чтобы, согласно с канонами, Александрийский епископ ведал только дела египетские, равно и епископы других диоцезов не преступали бы границ своих областей, так что без призыва никакой епископ не может явиться в чужой диоцез ни для хиротонии, ни для каких-либо иных действий (2-е пр.). Рим этим правилом хотя и не был затрагиваем, но римскому самолюбию нанесен был тяжкий удар возвышением Константинопольского епископа. Определено епископу Константинопольскому иметь преимущество чести после епископа Римского, так как Константинополь есть «новый Рим» (3-е пр.). От чести недалек был переход и к власти, и Рим мог теперь уже хорошо понять все значение канонического возвышения своего будущего соперника на Востоке. Понятно, что это правило даже еще более, нежели для Рима, неприятно было и для Александрии, отступавшей теперь на второй план перед Константинополем. Папы после не признавали этого правила или даже и вообще канонических постановлений собора 381 г. (Лев Великий, Григорий Великий), хотя оно и помещалось в Средние века в декрете Грациана с надлежащим замечанием римских цензоров. Александрийцы тоже сначала игнорировали самый собор (на соборах: Ефесском 431 г. и «Разбойничьем» 449 г.) вместе с догматическими его определениями.

В качестве результатов догматической деятельности Второго Вселенского собора остались: а) его первое правило и б) известный с именем собора Символ.

Первое правило не имеет характера в собственном смысле правила или канонического постановления, поскольку касается прямо вопросов догматики; в канонические сборники оно попало потому, что было представлено собором для утверждения императору вместе с канонами относительно церковного благочиния. Собор постановил: «Не должна быть отвергаема (μὴ ἀθετεῖσθαι) вера 318-ти отцев, в Никее Вифинской сошедшихся, но должна оставаться она в полной силе (μένειν ἐκείνην), и должна быть анафематствована всякая ересь, и в частности (ἰδικῶς): а) евномиан, или аномиев, б) ариан, или евдоксиан, в) полуариан, или духоборов, г) савеллиан-маркеллиан, д) фотиниан, е) аполлинаристов» (Concil. Oecum. II, 1, 3). Здесь, таким образом, лишь в самой общей форме утверждается значение за Никейской верой и анафематствуются все виды арианства (а, б, в) и противоположное ему маркеллианство вместе с фотинианством (г, д), а также христологическая ересь Аполлинария (е). Положительного изложения учения отцев собора здесь не находим.

Таким изложением признается обычно Никео-Цареградский символ. Но вопрос о его происхождения доныне не получил еще удовлетворительного решения. Главные факты, с которыми приходится считаться при решении этого вопроса, суть следующие: а) Символ почти буквально, с незначительными сравнительно разностями, помещен в конце сочинения св. Епифания Кипрского Ἀγκυρωτός («Якорь»), написанного до собора, около 374 г. б) В сохранившихся от времени самого собора памятниках нет никаких известий о каких-либо отношениях его к этому Символу. в) Впервые выступает этот Символ как Символ 150-ти отцев лишь на Халкидонском соборе 451 г.

I) Исходя из доверия к свидетельству древности, начиная с Халкидонского собора, можно приписывать собору 381 г. или составление Символа, или, по крайней мере, его утверждение. У Никифора Каллиста (XIV, 2) сообщается, что собор поручил переработку Никейского символа Григорию Нисскому (по Марку Ефесскому, 1439, — Назианзину). Это сообщение принимали и новейшие историки. Но

если придавать значение указанному факту нахождения Символа у Епифания, то, очевидно, можно лишь признавать утверждение собором готового уже Символа. Это и признал еще *Tillemont* в XVI в. (в новейшее время — *Hefele*, *Caspari*).

II) Но теперь большинством западных ученых, вслед за Гортом (1876) и Гарнаком (1881), совокупность указанных выше фактов истолковывается в том смысле, что не должно быть и речи не только о составлении, но и об утверждении Символа собором.

а) Символ, по их мнению, несомненно существовал раньше, так как встречается у Епифания. Но и Епифаний не сам составил его (как признавал это и *Caspari*). Уже давно было обращено внимание (*Voss.* в XVII в.) на сходство Константинопольского символа с крещальным символом Иерусалимской церкви, насколько последний может быть восстановлен на основании надписей и текста огласительных поучений св. Кирилла Иерусалимского (348 г.). Отсюда делается вывод, что Символ Епифания есть не что иное, как дополненный главным образом учением о Св. Духе после 362 г. Иерусалимский символ.

б) Но этот не был и даже не мог быть утвержден собором 381 г. α) В обращении отцев собора к императору и в первом правиле собора говорится об утверждении только лишь Никейской веры, т. е. Символа Первого Вселенского собора. β) Но через это именно и исключается самая возможность как составить вновь через переработку Никейского, так и утвердить еще и рассматриваемый Символ ввиду особенностей его содержания по сравнению с Никейским в учении о Сыне. В нем опущены характерные для Никейской веры выражения ἐκ τῆς οὐσίας и Θεὸν ἐκ Θεοῦ; с другой стороны, внесены несвойственные никейцам выражения: πρὸ πάντων τῶν αἰώνων и κατὰ τὰς γραφάς. Сверх того, он не соответствовал прямой задаче собора и своей формулировкой учения о Св. Духе. Собор должен был определить против духоборов учение о единосущии Св. Духа Отцу и Сыну, а Символ довольствуется выражениями, которые вполне православны, но прямо о единосущии не говорят.

в) Отсутствие всяких упоминаний о Символе до 451 г. дает основание думать, что он лишь в позднейшее время неправильно был усвоен собору 381 г. Каким образом это произошло, неясно. Гарнак прини-

мает предположение Горта, что, может быть, Кирилл Иерусалимский для доказательства своего православия предложил собору это исповедание, представлявшее местный крещальный Символ его Церкви, редактированный в Никейском смысле. Собор одобрил его, а впоследствии, как помещенное в актах собора, оно признано было за Символ самого собора. — По другой гипотезе (*Kunze*, 1898), это был крещальный Символ Тарсской церкви; через Диодора Тарсийского он был известен Нектарию, получившему крещение во время собора, и через Нектария попал в соборные акты.

III) Гораздо дальше протестантских богословов пошел в своем отрицательном отношении к Константинопольскому символу римский богослов Винченци (*Vincenzi*. De processione Spiritus Sancti. 1878). Этот Символ есть, по нему, подлог, сделанный греками в начале VII в. для того, чтобы возвести учение об исхождении Св. Духа только от Отца к IV в. и придать ему соборный авторитет. Впервые он выступает в актах VII Вселенского собора, а в более ранние памятники, и прежде всего в Ἀγκυρωτός Епифания и в акты Халкидонского собора, внесен рукой интерполятора. Основная тенденция подобной гипотезы делает почти излишним разбор ее в целом. Но мысль Винченци о неподлинности некоторых мест в памятниках, где встречается Символ, заслуживает внимания. Гарнак признал ценной его критику заключительных глав «Анкората» и Халкидонских актов и хотел бы считать его правым в последнем случае, чтобы окончательно утвердить свою собственную гипотезу. Но несомненно правым можно считать его пока лишь в вопросе об «Анкорате», а это при подлинности относящихся к данному предмету мест из актов IV Вселенского (Халкидонского) собора дает иную, в сравнении с указанными отрицательными гипотезами, постановку дела.

IV) Отрицательные выводы и протестантских ученых по вопросу о принадлежности Символа собору 381 г. во всяком случае разделяются не всеми учеными и являются преждевременными и недостаточно обоснованными (*В. В. Болотов, А. П. Лебедев, W. Schiriel*). Приведенным выше основаниям можно противопоставить следующие замечания:

а) Появление в сочинении Епифания Символа, сходного частью с Никейским, частью с Константинопольским, можно объяснить позд-

нейшей интерполяцией; находившийся здесь сначала Никейский символ был дополнен выражениями, заимствованными из Константинопольского (А. П. Лебедев). Что же касается символа Иерусалимской церкви, то он в подлинном виде нам вовсе не известен. И если он представляет сходство с позднейшим Константинопольским, то во всяком случае в том виде, как он восстановляется из поучений св. Кирилла, он требовал переработки и дополнения, как признают это и те ученые, которые выводят из него символ Константинопольский. С устранением символа Епифания нет никаких препятствий признавать, что переработка в большей или меньшей степени произведена именно собором 381 г., т. е. что он мог даже составить Символ, как составил свое вероизложение собор Никейский через переработку Кесарийского символа.

б) Тем более является возможным утверждение нового Символа собором. α) Никейская вера в общем смысле новым Символом вовсе не устранялась. Собор мог утвердить значение и за прежней никейской формулировкой и издать новую, соответственно потребностям своего времени. β) Особенности нового Символа в сравнении с Никейским не настолько важны, чтобы считать невозможным его утверждение вместе с Никейским; притом, если они отражают точку зрения, свойственную именно новоникейцам, из который и состоял собор, это может говорить лишь в пользу того, что Символ принадлежит собору. Выражение ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός могло быть опущено вследствие вербальной трудности при разграничении значения терминов οὐσία и ὑπόστασις; Θεὸν ἐκ Θεοῦ являлось лишним при существовании уже в Никейском символе слов Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ. Прибавки же πρὸ πάντων τῶν αἰῶνων и κατὰ τὰς γραφάς сами по себе совершенно никакой опасности для Никейской веры не представляют. Что же касается недостаточно решительной, по-видимому, формулировки о Св. Духе, то историческая задача собора могла состоять в том, чтобы, осудив духоборчество по существу, не оттолкнуть от Церкви лиц, которых слишком прямые и резкие формулы все еще приводили в смущение. Такие лица были, надо думать, и в среде присутствовавших на соборе, — и осторожность в данном случае отцев, действовавших в духе Василия Великого, могла находить оправдание во всей

предыдущей печальной истории споров из-за термина ὁμοούσιος, который восточные сначала не приняли по недоразумению, будучи сами в сущности православными. Снисхождение теперь восточных к немощным братьям было вполне естественно. В св. Григории Богослове оно вызвало, однако, недовольство (*А. П. Лебедев*).

в) Сравнительно позднее засвидетельствование принадлежности Символа собору 381 г. не теряет еще само по себе силы от того, что оно является поздним, пока не будут приведены какие-либо положительные и прямые доказательства противоположного. Если все присутствовавшие на Халкидонском соборе 451 г. признали Символ за веру 150-ти отцев, нужно предположить, что они имели твердые основания для этого. Особый характер собора и судьба его в последующей истории (и на Востоке, и тем более на Западе он не сразу был принят за Вселенский, хотя эпитет οἰκουμενική прилагается к нему уже в послании собора 382 г.), несомненно должны были отразиться известным образом и на судьбе его Символа.

Согласно просьбе отцев (9 июля), император утвердил постановления собора. В указе на имя проконсула асийского (30 июля), где повелевается отдавать церкви православным (ср. указы 10 января и 19 июля), перечисляются наиболее выдающиеся епископы в диоцезах Востока, общение с которыми должно являться признаком православия. Называются: Нектарий и Тимофей Александрийский, в Восточном диоцезе — Пелагий Лаодикийский и Диодор Тарсийский, в Асийском — Амфилохий и Оптим Антиохийский, в Понтийском — Элладий, Отрий (Ὀτρήϊος) Мелитинский, Григорий Нисский, Терентий Скифский и Мартирий Маркианопольский.

На Западе канонические постановления и действия собора вызвали сильное волнение; подозрительно, по-видимому, смотрели западные и на правоверие восточных отцев. Там были недовольны поставлением как Флавиана, так и Нектария, и это недовольство выразилось в письме Амвросия и «прочих епископов Италии» к Феодосию (*Ambr.* Ep. 13 «Sanctum»). Что с отстранением от кафедры Павлина западные не могли примириться, это понятно. Но теперь они берут под свою защиту и Максима, против которого писал недавно Дамас Ахолию, когда Ахолий отправлялся на Константинопольский собор. Максим

явился после того на Запад с письмом Петра Александрийского и успел на соборе убедить западных в законности своего поставления. Западные, признавая избрание и Григория Богослова, и Нектария незаконным, требовали от восточных или предоставить Константинопольскую кафедру Максиму, или явиться для обсуждения дела на собор в Рим. Нашли же восточные нужным вызвать на свой собор с Запада Ахолия: отчего же не принять им во внимание голоса предстоятеля Римской церкви и ближайших к нему и вообще итальянских епископов? Феодосий, однако, ответил на эти притязания, повидимому, так твердо, что в следующем письме западные заговорили уже иначе и начали оправдываться от подозрений во властолюбивых замыслах (*Ambr.* Ep. 14. «Fidei»).

От общего собора восточных и западных Феодосий, очевидно, не ожидал благих последствий и ограничился созванием восточных епископов опять лишь в Константинополе летом 382 г. В послании, которое от имени собора было отправлено с тремя епископами в Рим, отцы собора говорили о невозможности для них принять предложение западных, так как и услышали они о нем уже по прибытии в Константинополь. Они исполнены мирных намерений, и ревность их о вере не должна подвергаться сомнению: за Никейскую веру они и переносили гонения от еретиков. Согласно этой вере, они исповедуют единое Божество, силу и существо (οὐσία, μία) Отца, Сына и Св. Духа в трех совершенных Ипостасях, или Лицах, отвергая и недуг (νόσον) Савеллия, и богохульство (βλασφημίαν) евномиан, ариан и духоборов. Более подробное засвидетельствование их веры западные могут найти в томосе бывшего раньше Антиохийского собора и прошлогоднего Вселенского Константинопольского.

Что же касается вопроса о замещении кафедр, то поставление и Нектария, и Флавиана состоялось вполне согласно с канонами, между прочим, и Никейского собора: каноны предоставляют это дело местным епископам с участием, если они пожелают, и епископов соседних областей. И Кирилл Иерусалимский (против которого, очевидно, были со стороны западных какие-то возражения) получил некогда правильное рукоположение и известен своей борьбой против ариан. Западные приглашаются поэтому выразить свое сочувствие этим

лицам; страх Божий должен изгнать всякое человеческое пристрастие и научить ставить благо устройства Церквей выше покровительства отдельным лицам (*Theod.* H. E. V, 9).

Написанное в самом миролюбивом тоне, но с сознанием своей правоты и достоинства, без всяких существенных уступок, послание это было адресовано уже к собравшимся в Риме на собор епископам. Кроме папы Дамаса там были Амвросий, Валериан, Ахолий; с Востока прибыли Павлин и Епифаний с Иеронимом. Против Нектария за Максима Киника теперь голоса уже не поднимались. Но рукоположение Флавиана было признано незаконным, и с ним, равно и с рукоположившими его Диодором Тарсийским и Акакием Веррийским, западные епископы, а за ними кипрские и аравийские на Востоке, не говоря уже о египетских, не хотели иметь общения. Папы продолжали потом жаловаться императору на Флавиана († 404 г.) и пытались привлечь его к себе на суд. На соборе в Капуе в 391 г. постановлено было передать дело на решение Александрийского епископа, но Флавиан протестовал против этого; в 394 г. он уже вместе с Феофилом присутствовал на соборе в Константинополе. Св. Иоанну Златоусту удалось наконец, при посредстве Феофила, достигнуть примирения с Римом Антиохии в 398 г. В самой Антиохии евстафиане продолжали держаться вдали от Церкви, хотя и не имели особого епископа по смерти Павлина († 388–389 г.) и поставленного им в преемника себе Евагрия († 392 г.) до 415 г.; в этом году при епископе Александре произошло их торжественное воссоединение, и антиохийский раскол окончился.

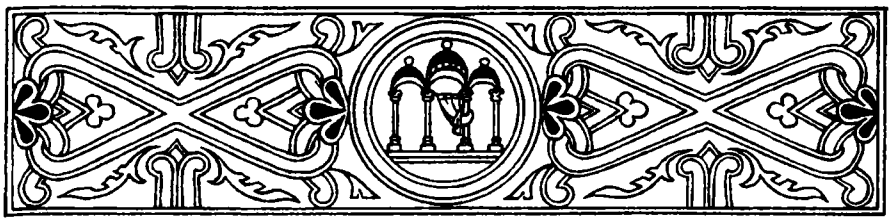
* * *

Арианство очень скоро перестало существовать в греко-римской среде после того, как лишилось поддержки со стороны правительства. Феодосий попытался было пригласить к единению ариан, призвав представителей разных фракций ереси в Константинополь летом 383 г. Предложение доказать согласие своих мнений с учением доникейских отцев, авторитет которых предварительно все признали,

вызвало бы споры даже среди принадлежавших к одной и той же партии. Император потребовал тогда письменного изложения каждой партией своей веры (сохранились исповедания Евномия и Ульфилы) и отверг все, утвердив только православное. Вожди партий со стыдом удалились, потеряв, ввиду взаимного несогласия, доверие многих своих последователей и утешая оставшихся верными изречением, что «много званных, но мало избранных» (*Socr.* H. E. V, 10). Феодосий подтвердил вскоре после этого запрещение относительно собраний еретиков, а затем было издано запрещение вести диспуты о вере. Строгие меры он направлял, однако, главным образом лишь против евномиан. Омии остались, например, почти безнаказанными, когда они в 388 г. даже сожгли дом Нектария.

Привилегией держаться арианства и при Феодосии, и после него на Востоке пользовались только варвары — готы, бывшие на службе у византийских императоров, и в их среде оно существовало здесь до позднейших времен. Как собиравшиеся для богослужения вне городской черты Константинополя, отмеченной столбами, ἔξω κιόνων, «за столбами», они назывались здесь «эксокионитами», ἔξω κιονῖται. В последний раз они упоминаются под 577 г., когда поднято было гонение на них при императоре Тиверии, которого они просили дать им церковь в самом Константинополе.

На Западе арианство, от вестготов перешедшее к другим германским народностям (остготы, вандалы, свевы, бургунды и лангобарды), сделалось в V–VI вв. как бы национальным исповеданием большей части тогдашнего германского мира, обусловливая иногда крайне неприязненное отношение германских завоевателей к коренным православным жителям тех территории, где германцы утверждали свою власть. Арианствующие народы все, однако, или совсем сошли со сцены, или потом принимали православие. Франки своим особым значением в дальнейшей истории Запада обязаны, между прочим, тому, что, приняв с самого начала христианство в форме кафолического православия, открыли через то доступ влиянию на германский мир Церкви, бывшей тогда единственной носительницей культуры, в отличие от некультурного арианства самих германцев.



История христологических споров в древней Церкви

На Втором Вселенском соборе вместе с окончательным осуждением арианства, отвергавшего божественное достоинство Христа, была осуждена и ересь Аполлинария, не признававшего во Христе цельной человеческой природы. Вопрос о человечестве Христа обращал на себя внимание, разумеется, и раньше. Выступление Аполлинария с его учением лишь выдвинуло на первый план этот вопрос и послужило поводом к общецерковному засвидетельствованию истины, которая всегда и прежде была исповедуема в Церкви.

В до-никейскую эпоху представителям православия приходилось отстаивать главным образом действительность телесной природы Спасителя против докетизма гностиков. В гностических учениях с более или менее резко выраженным дуалистическим характером все видимое явление Христа во плоти признавалось призраком. Таковы воззрения, например, Сатурнина и Маркиона. Валентиниане признавали действительность в известном смысле тела Христова, но это тело не было, по их мнению, материальным, подобным телу других людей, а было небесно-душевным (ψυχικόν, не ὑλικόν), тонким и эфирным. Учение манихеев о бесстрастном Иисусе тоже было докетизмом.

Доказывая фактами евангельской истории преимущественно реальность плоти Христа, как той стороны Его человеческой природы, которая наиболее ясно свидетельствовала, что Он не был только призраком, церковные писатели того времени говорили о принятии Логосом и человеческой души. У писателей-антигностиков находим ясные

заявления в этом роде. По Иринею, Сын Божий сделался Сыном человеческим (*Iren.* Adv. haer. III, 19) и есть истинный Бог и истинный человек (vere homo, vere deus). Он пролил за нас Свою кровь и дал Свою душу; Своей человеческой жизнью Он освятил все возрасты до старческого включительно (*Iren.* Adv. haer. II, 22; III, 17). Единение Божества с человечеством во Христе выражается у Иринея терминами commixtio, communio. Формулы о двух природах во Христе у Иринея нет. Но в отрывке, приписываемом другому представителю малоазийского богословия, Мелитону Сардийскому, встречается уже выражение: αἱ δύο οὐσίαι Χριστοῦ (*Harnack.* I,[3] 520, 524).

Совершенно определенные и точные формулы предлагает для христологии, так же как и для триадологии, Тертуллиан, зависящий вообще в своем учении о Богочеловеке от малоазийцев. Он говорит о двух субстанциях (duae substantiae), о Божестве и человечестве, соединенных самым тесным образом, но без слияния (confusio, mixtura) и изменения (transfiguratio, demutatio) во едином Лице (persona) Иисуса Христа. «Мы видим двойственное состояние, не слиянное, но соединенное в одном Лице, Бога и человека Иисуса (видим). Я говорю о Христе. Свойство той и другой субстанции остается до того неизменным, что и дух производит в нем то, что ему свойственно (res suas), т. е. силы, чудеса и знамения, и плоть испытывает свои страдания, например, голода... и, наконец, смерть... ...обе субстанции действуют с раздельностью, каждая в своем состоянии (substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant)» (*Tert.* Adv. Prax. 27). В одном месте вместо substantia Тертуллиан употребляет и слово natura (*Tert.* De carne. 5: naturae utriusque veritas). Связь двух субстанций, или природ, представляется настолько тесной, что Самому Сыну Божию, или Богу, усвояется то, что совершается через человеческую природу, и наоборот, человеческая природа Христа украшается заимствованными от Божества отличиями.

В то время как указанные писатели в своей борьбе с гностицизмом и вообще ересями ограничивались собственно изложением преданного учения Церкви, Ориген попытался противопоставить лжеименному гнозису истинный христианский гнозис, который бы не расходился с Писанием и церковным Преданием и удовлетворял за-

просам философствующего ума. Христология получает у него спекулятивное обоснование и определяется в целом общей концепцией его системы. Как известно, триадология Оригена, его учение о Логосе и Духе Св., носит двойственный характер: субординационизм, который мог выродиться в арианство, соединяется в ней с мыслями, постулирующими единосущие. Такой же двойственностью именно в зависимости от общих предположений системы отличается и христология Оригена. К его учено-богословской деятельности, поскольку он выступал не только в качестве спекулятивного мыслителя, но и в качестве исследователя буквы Писания, могло примыкать определившееся позже антиохийское направление, не менее, нежели александрийское. Но характерно, что и догматическая точка зрения его в учении о Богочеловеке есть в действительности точка зрения позднейшего антиохийского богословия, хотя по иным в сравнении с антиохийцами мотивам. Личность Богочеловека он представляет, подобно антиохийцам, составившейся из соединения не только двух природ, но и двух самостоятельных субъектов, бесконечного и конечного. Это одна сторона его воззрения. Но хотя Ориген имеет даже более глубокое основание для такого представления, нежели антиохийцы, в своем учении о предсуществовании душ, он в то же время более их заинтересован установлением и действительного единства двух природ в Богочеловеке в духе уже александрийского направления и недостаток основной точки зрения как бы хочет восполнить такими утверждениями относительно этого единства, которые могут показаться противоположной крайностью.

По Оригену, все без исключения конечные разумные существа созданы были Богом как чистые духи, до безразличия тождественные по природе. Многообразие явилось уже потом, как следствие неодинакового, предоставленного свободе каждого применения природных сил. В целом произошло общее отпадение от Бога сотворенных Им духов, охлаждение их любви к Создателю, но в самых различных степенях. Так, явились прежде всего разные классы ангелов, по существу устоявших в добре. Дальнейшую ступень охлаждения представляют человеческие души, соединяющиеся с видимыми материальными телами (ψυχή от ψῦχος — холод). Демоны, или злые духи, наконец,

стали в прямое противодействие Богу. Единственно безупречным образом воспользовался своей свободой дух Иисуса Христа: только Он не участвовал во всеобщем отпадении и всегда горел высочайшей любовью к Богу. Наградой для Него за это было особое, теснейшее соединение с Ним Божественного Логоса, причем Логос избрал Его орудием для обращения к Богу и других падших духов. Соединенный с Логосом, безгрешный дух Иисуса Христа принял плоть подобно другим человеческим духам. Логос через Него сделался истинным человеком с душой и телом и совершил дело спасения людей, имеющее общекосмическое значение. Дух Иисуса, конечно, не охлаждался в любви к Богу и при воплощении; душой он может быть назван, с точки зрения Оригена, очевидно, лишь как субстанционально тождественный с человеческими душами и, подобно им, соединенный с материальным телом. Тело для последних является следствием их охлаждения, во Христе же оно служит средством для Логоса к спасению других. Реальность акта искупления требует, по Оригену, признания реальности и плоти Иисуса Христа, через которую искупление совершается, в противоположность докетизму гностиков. Таким образом, у Оригена воплощение Логоса совершается через посредство разумной души, или духа Иисуса: Логос не только воплотился, но и вочеловечился. Ориген говорит о двух — божественной и человеческой — природах Христа (*Orig.* De princ. II, 6); у него же (впервые) встречается и выражение deus homo = θεάνθρωπος (In *Ez.* 3, 3).

Но если единый Богочеловек слагается из двух различных субъектов, Логоса личного и личного же конечного духа, существовавшего еще до воплощения, это двойство субъектов метафизически должно оставаться неуничтожимым. Если Логос соединился с личным индивидуумом, различие отношения Логоса к этому индивидууму от отношений к другим индивидуумам может быть собственно только количественным, может заключаться лишь в особой, высшей степени того единения, которого удостаиваются со стороны абсолютного и другие конечные духи. Но, по Оригену, количественная разница в данном случае является настолько значительной, что как бы переходит в качественную. Вездесущий и вседействующий Логос не ограничивает, конечно, Своего присутствия и деятельности душой и плотью

Христа; Он обитает и действует вместе с Духом Св. вообще в святых людях. Но единение его с душой и плотью Христа является, с одной стороны, безусловно неразрывным, с другой — настолько тесным, что конечная природа во Христе как бы сама превращается в Божество и приобретает божественные свойства. Строго говоря, не Абсолютное обитает в душах, а последние находятся в нем. Душа Христа покоится в Логосе и Боге, как раскаленное и не отличающееся от огня по виду железо в огне. Воспринимая вся всего Бога и проникаясь светом Божества, она делается одним духом с Божеством (*Orig.* De princ. II, 6 = De inc. Verbi, II, 19: facta est cum ipso principaliter unus spiritus); в силу же высочайшего и несравнимого общения (ἄκρα καὶ ἀνυπέρβλητος κοινωνίᾳ), она не есть уже нечто отличающееся от Логоса (*Orig.* C. Cels. VI, 47–48: οὐκ εἰσὶ δύο ἡ ψυχὴ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς τὸν... Θεὸν Λόγον. ...μηδ' ἕτερον ἔτι τυγχάνειν [αὐτήν] αὐτοῦ). Обожествление простирается через душу Христа и на воспринятое Им материальное тело. Будучи совершенно подобным нашему телу, оно еще во время земной жизни Спасителя могло принимать, как орудие Логоса, различные образы, соответственно способности восприятия лиц, созерцавших Христа (Преображение). По воскресении же и вознесении оно совершенно превращается в духовное и участвует в полной мере в божественной славе души Христа. И о теле Христовом поэтому можно сказать, как и о Его душе, что и оно как бы обратилось в Божество, вследствие общения с Логосом, или лучше — единения и растворения (C. Cels. III, 41: τῇ πρὸς ἐκεῖνον οὐ μόνον κοινονίᾳ ἀλλὰ καὶ ἑνώσει καὶ ἀνακράσει... εἰς Θεὸν μεταβεβηκέναι), так что «все, что есть во Христе, теперь есть Сын Божий» (In *Rom.* I, 7), и если Христос и был сначала человеком, то теперь Он уже не человек, но всецело тождествен с Логосом (*Orig.* In *Ier.* 15, 6: νῦν οὐδαμῶς ἐστιν ἄνθρωπος. Ср.: ὁ αὐτὸς τῷ Λόγῳ).

Эти утверждения не устраняют, однако, указанного фактического двойства субъектов, и христология Оригена, непосредственно обусловливаемая его теорией предсуществования душ, не согласна с церковным учением о единой Божественной ипостаси в Богочеловеке. Значение Оригена в отношении к учению о Лице Христа в том, что, сознавая ясно в качестве богословствующего философа всю трудность для человеческого ума понять факт вочеловечения Бога, он

точно наметил задачу для богословия относительно этого пункта: сохраняя все значение за исторической действительностью явления Христа как человека, констатировать исключительное в своем роде единство Его человечества с Божеством. Сам он этой задачи не выполнил; но решительно проводимое им учение о присутствии во Христе разумной человеческой души не могло остаться без влияния во время возникших в IV в. споров об этом предмете.

С отрицанием человеческой души во Христе выступают в IV в. еще раньше аполлинаристов ариане. В арианской доктрине это отрицание было тесно связано с признанием Логоса сотворенным существом. Поставляя конечное существо на место человеческой души во Христе, ариане могли истолковывать в свою пользу те места Писания, в которых Христос представляется ограниченным: подобные места нужно относить, по арианам, именно к ограниченной природе Логоса, а не к человеческой душе Христа. По свидетельству Епифания Кипрского, уже Лукиан, а за ним и все «лукианисты» утверждали, что Сын Божий обладал только плотью, но не принял души, и это для того, чтобы приписать Логосу человеческое страдание. Евстафий Антиохийский полемизировал против учения ариан об ἄψυχον σῶμα Христа. Этого учения держались как первые учители арианства, так и позднейшие представители ереси. Помимо указанной выгоды оно представляло еще и другое удобство: заменив конечный человеческий дух во Христе конечным же Божеством Логоса, без всякого труда можно было достигнуть понятия о воплотившемся как едином субъекте. Православных ариане обвиняли за признание Божества и человеческой природы во Христе в принятии «двух Сынов». Сами же они, а именно Евдоксий, выдвигали на сцену монофизитский термин, «единую природу» Христа. В христологической части исповедания Евдоксия читаем: «Веруем во единого Господа, воплотившегося, но не вочеловечившегося, потому что Он не принял души человеческой, но стал плотью, дабы под покровом плоти действовать Ему среди нас, людей, как Богу; не два естества, ибо Он не был совершенный человек, но Бог во плоти, вместо души, — но единое только естество по сложению (οὐ δύο φύσεις — μία τὸ ὅλον κατὰ σύνθεσιν φύσις); страстен (παθητός) по домостроительству, ибо не мог бы спасти мир, если бы страдала душа и тело (Его, а не Сам Он)».

Аполлинарианство

К арианам присоединился в этом пункте их учения Аполлинарий Лаодикийский. Он был решительным противником ариан по вопросу о Божестве Логоса. Первый из указанных мотивов, которыми руководились ариане, отвергая человеческую душу во Христе, не мог поэтому иметь для него никакого значения. Но он находил совершенно справедливыми упреки ариан православным за принятие «двух Сынов» по поводу признания полной человеческой природы во Христе и не видел иной возможности избегнуть этого упрека, как приняв арианский способ решения вопроса. Собственное учение его в окончательно развитом виде состояло в том, что Божество Логоса заменило высшую сторону человеческой природы Христа, разумную душу или ум (νοῦς), но во Христе была вместе с телом душа в низшем смысле слова, душа неразумная. Можно, однако, думать, что сначала он гораздо ближе стоял к арианам. Руфин прямо свидетельствует, что он первоначально учил о принятии Господом только тела, но когда стали указывать места Писания, где Сам Спаситель говорит о Своей душе, он признал, что Христос имел душу, но только неразумную. Епифаний знал учеников Аполлинария, которые и после держались мнения о принятии Сыном Божиим одного лишь тела человеческого (*Epiph.* Panar. 77, 2). Подобно Евдоксию, Аполлинарий проповедует и единое естество Христа.

На Аполлинария в последние годы обращено было в науке особое внимание. В 1879 г. норвежский профессор Каспари окончательно доказал принадлежность Аполлинарию сочинения (Κατὰ μέρος πίστις), надписанного именем св. Григория Чудотворца и напомнившего ученому миру о других произведениях Аполлинария с чужими именами (Афанасия и папы Юлия), подложность которых была и раньше известна (греческие полемисты против монофизитства в VI в., *Lequien*). Так как литературная деятельность Аполлинария, по дошедшим сведениям о ней, была очень обширна, то немецкий ученый Dräseke, ввиду результатов, достигнутых Каспари, задался целью найти в псевдоэпиграфической литературе древности и другие произведения этого писателя и усвоил ему еще целый ряд сочинений (девять), между прочим, приписываемое Иустину Мученику «Увещательное слово к эллинам» и

три сочинения триадологического содержания, известные с именем Василия Великого (Ἀντιρρητικὸς κάτ' Εὐνομίου), Иустина (Ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς πίστεως ἤτοι περὶ Τριάδος) и Афанасия Великого, а также Максима Исповедника (Διάλογοι περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος). Таким образом, Аполлинарий становится вполне определенной литературной величиной. В 1892 г. Dräseke издал собрание усвоенных ему сочинений (кроме «Слова к эллинам») с присоединением многочисленных отрывков из сочинений не дошедших, но цитируемых древними писателями. Наряду с этим и Гарнак (1887 г.), вообще с доверием относясь к выводам Dräseke, поспешил до крайних размеров преувеличить значение Аполлинария в истории развития догмы, с видимым удовольствием пользуясь случаем умалить перед ним православных богословов. Аполлинарий был, по нему, учителем каппадокийцев в догме о Троице (подложная переписка с Василием Великим). В своей христологии он «неподражаемо изложил» то, во что веровали все благочестивые греки, — учение о единстве Лица Искупителя; «тысячи перед Аполлинарием чувствовали и предугадывали это, только он один исповедал и возвестил», — Dräseke и Гарнак высказывали при этом желание, чтобы столь выдающийся писатель и богослов сделался предметом специальной монографии. Как бы ответом на это пожелание протестантских ученых явились обстоятельные сочинения с православной и католической стороны, диссертации А. А. Спасского и Voisin'a. В сочинении Спасского историко-литературного характера («Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни». 1895) подвергаются критике и отвергаются в большинстве случаев неосновательные гипотезы Dräseke. Сочинение Voisin'a (L'Apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique. 1901) имеет более общий характер и, кроме исследования о сочинениях Аполлинария, дает очерк истории ереси и ее догматического учения, причем неумеренные похвалы Гарнака по адресу Аполлинария вводятся в должные пределы.

На русском языке довольно подробное изложение учения Аполлинария можно читать в статье А. С. Лебедева в «Христанском Чтении» за 1878 г. («Лжеучение Аполлинария и его значение в истории христианской догматики»).

Аполлинарий родился в начале IV в. и был сыном александрийского ритора, по имени также Аполлинария, преподававшего грамматику сначала в Берите, а потом переселившегося в Лаодикию, близ Антиохии. В юных, вероятно, летах Аполлинарий вступил в клир Лаодикийской церкви в качестве чтеца; отец его также был пресвитером. Соседство Антиохии заставляет предполагать, что на образовании Аполлинария должно было так или иначе отразиться антиохийское влияние. Изучению светской мудрости он предавался с таким усердием, что вместе с отцом даже подвергся церковному наказанию от арианствующего епископа Феодота за сношение с лаодикийским «софистом» язычником Епифанием (*Soz.* H. E. VI, 25). Но в то же время характерной чертой для Аполлинария является высокое уважение, какое он питал, по-видимому, до конца жизни к Афанасию Великому. В личные сношения с великим александрийским учителем он вступил в 346 г., когда св. Афанасий, возвращаясь из второго изгнания, посетил Лаодикию; преемник Феодота, известный арианин Георгий, немедленно отлучил его за это от Церкви. Неизвестно, когда после этого сам Аполлинарий был поставлен сторонниками Никейской веры епископом в Лаодикию, нужно думать, еще до 356 г. По смерти Георгия (около 360 г.) туда был потом рукоположен Акакием Кесарийским Пелагий, известный потом в качестве одного из наиболее уважаемых мелетианских епископов. Очевидно, в Лаодикии было нечто аналогичное разделению Антиохийской церкви на евстафиан и мелетиан. Изгнанный, вероятно, арианами из Лаодикии в 356 г., он едва ли мог возвратиться туда раньше 362 г., когда издан был известный эдикт Юлиана.

Ученость Аполлинария и его верность никейской догме о единосущии давали основание для надежды видеть в нем одно из самых светлых явлений в истории Церкви IV в. Он выступил на защиту христианства в сочинении «За истину» (Ὑπὲρ ἀληθείας) против попытки Юлиана восстановить язычество и в «Книгах против Порфирия» во всеоружии своей учености и диалектики опровергал нападки на христианство этого языческого философа, бывшего для Юлиана авторитетом. Близкое знакомство с аристотелевской диалектикой давало ему возможность с успехом бороться с такими противниками

никейского учения о Троице, как Аэтий и Евномий, на их собственной почве; Филосторгий поставляет его в ряду самых сильных защитников этого учения вместе с каппадокийцами. В то же время он постоянно занимался Св. Писанием и написал «бесчисленные», по Иерониму, книги толкований на него. В отличие от большинства экзегетов своего времени, он славился знанием и еврейского языка. Иероним слушал его уроки по толкованию Писания в 70-х гг. в Антиохии. О том, как легко владел Аполлинарий пером, свидетельствует факт, что когда Юлиан запретил христианам преподавание классической литературы, он попытался заменить классические образцы поэзии собственными произведениями на библейские темы: излагая библейскую историю по образцу гомеровских поэм, хотел сделать для христиан ненужными и комедии Менандра, и трагедии Еврипида, и лирику Пиндара. Ко всему этому присоединялась репутация его как человека высоконравственного, который «всегда был любезен» таким людям, как Афанасий и Епифаний. Афанасий не хотел даже верить при первых слухах о ереси Аполлинария, чтобы столь почтенный и разумный муж стал проповедовать ложное учение (*Epiph.* Panar. 77, 2: ὁ πρεσβύτης καὶ σεμνοπρεπής, ὁ ἀεὶ ἡμῖν ἀγαπητὸς καὶ τῷ μακαρίτῃ πάπᾳ Ἀθανασίῳ καὶ πᾶσιν ὀρθοδόξοις).

Когда впервые Аполлинарий стал высказывать свои неправославные мысли о воплощении — неизвестно. Но несомненным является то, что он первоначально развивал свою христологию в прямую противоположность не непосредственно церковному учению, а обнаружившейся уже тогда крайности антиохийского направления, представителями которого были антиохийские пресвитеры Диодор и Флавиан. В первый раз разногласие между антиохийцами и аполлинаристами по вопросу о воплощении было констатировано на Александрийском соборе 362 г., и оба крайние мнения — и то, что Логос вселился в святого человека, и то, что Спаситель имел лишь «бездушное, бесчувственное и неразумное тело», — были отвергнуты. На соборе были и посланные Аполлинарием монахи. Аполлинарий не считал себя затронутым соборным определением; он впоследствии буквально приводил его, только истолковывал в особом смысле. Он полемизировал пока лишь против антиохийцев, и вместе против своих

последователей, перетолковывавших его мысли и учивших, что и плоть Христова принесена с неба, или что само Божество Христа превратилось в плоть. В исповедании, поданном в 363 г. Иовиану, признавая сам «единую воплощенную природу Бога Слова», он анафематствует и тех, которые учат о двух Сынах, и тех, которые неправильно учат о плоти. И когда Афанасий в 70-х гг. в послании к Эпиктету, епископу Коринфскому, высказался против этих же заблуждений, Аполлинарий заявил о своем согласии с ним. Желание самого Аполлинария не нарушать мира со староникейцами и казаться верным последователем Афанасия и отсюда осторожность его в выражении собственных мыслей были причиной того, почему он так долго не возбуждал в них особых подозрений относительно своего православия. Уже по смерти Афанасия, а именно в 376 г., произошел явный разрыв Аполлинария с Церковью. В этом году он рукоположил в Антиохию для своих единомышленников особого епископа Виталия. Последний принадлежал сначала к общине Мелетия. Но, увлекшись, вероятно, учением Аполлинария, стал искать общения с Павлином (так как и Аполлинарий, и Павлин были староникейцами), но должен был отправиться для удостоверения своего православия в 375 г. в Рим. Дамас сначала удовлетворился было исповеданием веры, поданным Виталием, и отпустил его с рекомендательным письмом к Павлину, но скоро узнал о действительном образе его мыслей и поспешил послать Павлину формулу, которую Виталий должен был подписать, вступая в общение. Виталий не согласился, и Аполлинарий рукоположил его самого во епископа. Епифаний Кипрский попытался примирить Павлина и Виталия, но не имел успеха; он убедился лишь, как опасно полагаться на аполлинарианскую терминологию без ближайших разъяснений. Виталий заявил, что Христа он признает совершенным человеком, но при этом подразумевает, что место ума в Нем занимает Божество. В том же 376 г., или в следующем, Аполлинарий рукоположил в Берите своего ученика Тимофея, вероятно, также и других лиц в другие города и выступил с обширным полемическим сочинением, направленным уже не против одних лишь антиохийцев (из числа мелетиан), но и вообще православных (Ἀπόδειξις). Аполлинаристы выделились теперь в особое еретическое общество со своей иерархией. Аполлинарий в своей секте поль-

зовался высоким авторитетом; стихотворные переложения его употреблялись за богослужением и почитались как бы «третьим Заветом», по выражению св. Григория Богослова.

Действия аполлинаристов должны были вызвать соответствующие меры со стороны Церкви. Православие на Востоке в то время было стеснено Валентом. Василий Великий в последнем послании на Запад в 377 г. писал об Аполлинарии, что он «наполнил Вселенную своими посланиями (συντάγματα)» и своим учением о воплощении «произвел такое смятение среди братии, что немногие лишь из читавших его книги сохраняют прежнее благочестие» (*Bas.* Ep. 263, 4). На Римский собор, вызванный этим посланием, Аполлинарий отправил свою депутацию с Тимофеем Беритским во главе. Мнения аполлинаристов подверглись осуждению, но в ответном послании западных на Восток сами их представители не поименованы. Осуждение подтверждено было затем на соборах в Александрии (378 г.) и в Антиохии (379 г.), наконец, в Константинополе (381 г.). Аполлинаристы, однако, продолжали выдавать себя за находящихся в общении с Римом, и в 382 г. там опять было обсуждено их дело, и ересь их окончательно отвергнута.

Наряду с приговорами этих соборов ведена была против аполлинарианства полемика и частными лицами. Епифаний Кипрский еще в 374 г. поместил в своем «Анкорате» в список еретиков «димиритов» (διμοιρῖται) — признающих лишь две части в человеческой природе Христа — душу и тело, и отвергающих третью, νοῦς (63, 6), и второй член приложенного к этому сочинению Никейского символа сопроводил надлежащим разъяснением. В «Панарионе» (377 г.), когда он уже окончательно убедился, что ересь ведет начало от Аполлинария, он дает подробное опровержение ее, хотя ему не известны сочинения Аполлинария. Ἀπόδειξις подвергнут был обстоятельному разбору Григорием Нисским (Ἀντιρρητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου [377–380]). Высокую ценность в догматическом отношении представляют направленные против аполлинаристов письма св. Григория Назианзина к Клидонию, написанные, вероятно, около 382 г., и именно первое письмо. Когда и кем написаны две книги против аполлинаристов, известные под именем Афанасия Великого, еще не решенный вопрос. Нужно

заметить, что полемисты в своих трудах часто направляют возражения против мнений не самого Аполлинария, а его последователей, с которыми он сам не соглашался.

Единственным сочинением Аполлинария, которое сохранилось в целом виде с его именем, является его *метафраз*, или переложение псалмов. Из его экзегетических трудов немало отрывков имеется в катенах. Произведения с догматическим характером дошли до нас частью также только в отрывках. Так, о содержании главного христологического сочинения Аполлинария, где он открыто излагает свои воззрения, можно судить по многочисленным буквальным выпискам у Григория Нисского. Другие отрывки этого рода встречаются у полемистов против монофизитства VI в. Но сверх всего этого, ряд произведений Аполлинария небольшого объема, относящихся преимущественно к тому времени, когда он еще не выступал открыто против Церкви, уцелел, как замечено, благодаря подлогу некоторых его последователей, которые надписали их именами православных лиц: Григория Чудотворца, Афанасия Великого и пап: Юлия и Феликса. Григорию приписано было упомянутое выше «Подробное изложение веры» (Κατὰ μέρος πίστις). Афанасию, между прочим, — исповедание, поданное в 363 г. Иовиану; больше всего, по-видимому, Юлию (до семи — послания к Дионисию и др.). Возможность подлога и доверие, какое он встретил сначала и среди православных, объясняются именно тем, что во всех этих произведениях содержится лишь протест Аполлинария частью против крайностей антиохийской христологии, частью против крайностей его же собственных учеников; учение же вообще о неполной человеческой природе Христа, тем более о замене ума Божеством, здесь прямо не выражается. При таких условиях не возбуждало на первых порах сомнений и неоднократно повторяемое в них утверждение о единой природе Христа.

Христологическое учение Аполлинария можно вообще характеризовать как попытку обосновать тезис александрийского богословия на основе тех предположений и при помощи тех средств, которые свойственны были Антиохийской школе. Аполлинарий хотел утвердить единство Лица воплотившегося Спасителя, принимая положение Антиохийской школы о невозможности личного единения

двух полных природ и пользуясь услугами аристотелевской философии. В этом случае аполлинарианство с формальной стороны по своему происхождению представляет известную аналогию с арианством. И арианство возникло из стремления провести оригеновское представление о подчиненном Отцу Логосе на основе монархианских воззрений антиохийца Павла Самосатского и при услугах все той же аристотелевской философии. Но аполлинарианство представляет ближайшее, непосредственное родство с арианством и по материальной стороне. Резко отличаясь от ариан признанием единосущия Сына Божия с Отцом, Аполлинарий, как было уже замечено, принимает на деле то самое решение главной занимавшей его проблемы о единстве Лица Спасителя, какое уже предложено было именно арианами. Александрийское (православное) воззрение признает как факт объединение двух совершенных природ в едином Лице Богочеловека. Антиохийцы, исходя из мысли о невозможности личного единения двух совершенных природ, останавливаются de facto на признании двух субъектов в Богочеловеке. Ариане, разделяя точку зрения антиохийцев относительно предполагаемой последними несоединимости совершенных природ, сами думают, однако, достичь требуемого единства, отрицая во Христе и совершенное Божество, и совершенное человечество. Аполлинарий находит достаточным для той же цели признать во Христе лишь несовершенное человечество, исповедуя Его истинным Богом.

Аполлинарий глубоко убежден в невозможности конструировать единое Лицо из двух совершенно разумных природ: скорее, по его выражению, можно пальцем пробуравить скалу, чем представить единого Христа при двух умах в Нем, Божественном и человеческом. «Если всякий ум самодержавен, будучи движим собственным хотением согласно со своей природой, то невозможно в одном и том же субъекте (ὑποκειμένῳ) находиться вместе двум умам, имеющим различные... хотения, поскольку каждый из них по собственной инициативе ставит объект хотения. Божественный ум самодвижен (αὐτοκίνητος) и всегда равен себе, как не изменяющийся; ум человеческий также самодвижен, но изменчив в своих движениях. Соединение того и другого в одном субъекте поэтому немыслимо». Ἄνθρωπόθεος из двух полных при-

род есть для Аполлинария нечто вроде мифического Минотавра. В лучшем случае, признающие во Христе две природы могут говорить об ἔνθεος ἄνθρωπος, человеке, в котором Бог обитал как в пророках. Но это является отрицанием самого воплощения. Две природы неизбежно ведут к признанию и двух лиц, следовательно, двух сынов, одного по природе, другого по благодати или усыновлению. В Троицу учением о принятии Логосом полной человеческой природы вводится новое лицо — и вместо Троицы получается Четверица.

Но все эти затруднения, по Аполлинарию, устраняются сами собой, если из человеческой природы воплотившегося Христа мы удалим человеческий ум и на место его поставим ум Божественный, т. е. Божество Логоса. Тайна воплощения при таком представлении становится ясной. Божественная природа не терпит при воплощении никакого изменения, она принимает лишь, соединяясь с низшей стороной человеческой души и телом, орудие для выполнения своих целей. Человеческая природа во Христе является, конечно, несовершенной сама по себе, как не имеющая ума. Но мы и не должны рассматривать ее отдельно от Божества, и Божественный ум есть более чем достаточный эквивалент недостающего человеческого: Сам Христос в целом является совершенным «совершенством Божественным, а не человеческим» (τέλειος θείᾳ τελειότητι καὶ οὐκ ἀνθρωπίνῃ). В результате получается совершенно особое, единственное в своем роде существо — и не цельный человек в обычном смысле слова, но и не просто Бог, а нечто среднее, образовавшееся из Бога и элементов человеческой природы (μεσότης οὔτε ἄνθρωπος ὅλος οὔτε Θεός, ἀλλὰ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου μίξις). Не будучи человеком, это существо подобно человеку, только высшая духовная сторона в нем заменяется Божеством. Основная идея Аполлинария та, что воплощение Бога нужно представлять «по подобию человека», как он и выразил это в самом заглавии своего важнейшего сочинения (Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου). И как о высшей духовной и низшей материальной сторонах человека, взятых вместе, несмотря на все их различие, говорится как об одной человеческой природе, так точно и к этому существу приложимо наименование его «единой природой» (ὥσπερ ἄνθρωπος μία φύσις, οὕτω καὶ ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος

Христός). Такой смысл имеет выражение Аполлинария μία φύσις Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Оно не исключает резкого разграничения составных частей этой единой, но сложной (σύνθετος, σύγκρατος) природы и по соединении их, и сам Аполлинарий постоянно протестует против мнений о превращении Божества в плоть или обратно; для него имеет значение в этом случае единственно аналогия «человековидного сложения» единого Христа (ἡ σύνθεσις ἡ ἀνθρωποειδής). Говорить при этом нужно о «единой природе» именно «Бога Слова», потому что Божество лишь во Христе является Само по Себе цельной природой, одушевленная же плоть человеческая не составляет цельной природы и есть не более как пассивное орудие Божества. Только Логос является субъектом личной жизни во Христе, но в органическом единстве с плотью. Получается при единой природе единое Лицо, единая Ипостась, единый Сын, «один и тот же Христос в единстве сложенной природы Божественной, но соединенной с плотью» (ὁ αὐτὸς ἐν μονότητι συγκράτου φύσεως θεικῆς σεσαρκωμένης). — В восторге от этой конструкции Аполлинарий восклицает: «О, новая вера и Божественное смешение! Бог с плотью явился как единая природа (Θεὸς καὶ σὰρξ μίαν... φύσιν)».

Ученики его в восхищении также заявляли: «Только отец наш Аполлинарий впервые уяснил и возвестил сокровенную от всех тайну».

Подтверждение своей теории Аполлинарий думает найти в Св. Писании. Евангелист Иоанн говорит, что «Слово сделалось плотью», не упоминая ни о душе, ни об уме человеческом. От арианского буквального понимания этого текста Аполлинарий, однако, потом сам уклонился, признав во Христе душу. Но что Христос не был действительным человеком, об этом свидетельствует, по нему, и ап. Павел, когда говорит, что Он сделался только «подобным человекам», стал по виду «как человек» (*Флп.* 2, 7: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος). В другом месте ап. Павел называет Его «вторым человеком с неба», «небесным», и противополагает первому — перстному человеку от земли (*1 Кор.* 15, 47–49: ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ... Ἐπουράνιος). Это и указывает, по мнению Аполлинария, на то, что во Христе воплотился Божественный ум или «дух небесный» (νοῦς ἐπουράνιος, τὸ πνεύμα τὸ οὐράνιον).

Для Аполлинария непосредственный интерес представлял вопрос о Лице Христа, и учение о деле Христа, вообще сотериология, отступает у него на задний план. Но он думает, что только его теорией объясняется и спасение людей путем воплощения Бога. Человеческий ум во Христе, изменяемый по природе и зараженный грехом, не мог бы одержать победу над грехом. С другой стороны, смерть человека не могла бы упразднить господствующей в роде человеческом смерти. Но через замену человеческого ума самим Божеством, или умом небесным, появляется возможность для Христа полной победы над грехом, смерть Его делается смертью Самого Бога. Человечеству остается лишь подражать Христу в добродетели, получая через веру содействие обитающего в Нем Божества, воспринимая в себя «ум Христов». Неясно, какое положение в сотериологии Аполлинария занимают его хилиастические представления, стоят ли они в какой-либо связи с учением о непосредственном восприятии и спасении Христом только одушевленной плоти или являются лишь следствием буквального толкования Аполлинарием, в духе Антиохийской школы, апокалиптической «тысячи лет».

Полемика православных богословов (александрийского направления) против Аполлинария сводилась к разъяснению, что теснейшее личное единение Божества с человечеством во Христе может иметь значение с сотериологической точки зрения только под условием принятия Логосом цельной человеческой природы; две природы совместимы в едином Христе; как об истинном человеке ясно свидетельствует о Нем Св. Писание.

Если Бог спасает человечество, воссоединяя его с Собой через Христа, то уже в Самом Христе должна быть соединена с Божеством полная человеческая природа. «То, что не принято (в единение), остается без уврачевания (τὸ γὰρ ἀπρόσλῆπτον ἀθεράπευτον), а что воссоединяется с Богом, то и спасается» (*Gr. Naz.* Ep. 101 [Ad Cled.], 32). По Аполлинарию же, не принят Логосом ум, высшая сторона человеческой природы, составляющая сущность последней. Уму принадлежала первенствующая роль уже в грехопадении Адама; он более всего нуждается поэтому и в спасении. По Аполлинарию, ум человеческий не мог быть принят, как изменяющийся по природе и сверх того поврежден-

ный грехом, так как он воспрепятствовал бы Христу побороть грех. Но как же люди могут побороть грех в своей личной жизни и после искупления, совершенного Христом, обладая таким умом, если даже Христос отстранился от подобной задачи, так что ум человеческий был в нем заменен божественным духом? Конечно, можно утверждать, что Бог мог и без принятия ума спасти человека. Но Он может сделать это и без принятия плоти, одним хотением: рассуждая так, легко прийти к отрицанию и факта воплощения.

В ответ на возражение аполлинаристов о несовместимости двух совершенных природ в одном субъекте (οὐκ ἐχώρει, φησί, δύο τέλεια) (Ep. 101, 37) св. Григорий Богослов замечает, что в данном случае нужно оставить чувственный способ представления, приложимый лишь к области материального бытия. Два тела не могут занимать одного и того же пространства. Но для бытия духовного возможно взаимопроникновение, равно и особого рода единение с чувственными предметами. При этом ум человеческий совершенным может быть назван лишь относительно по сравнению с низшим бытием. Но он не является таким, сравниваемый с абсолютным божественным духом, и как бы исчезает в нем, присоединенный к нему, подобно тому как исчезает огонь небольшого светильника, приближенный к пламени большого костра, хотя и не уничтожается в нем.

Что касается, наконец, Св. Писания, то Христос там постоянно именуется человеком и Сыном человеческим. Выражение «плоть» часто употребляется как синекдоха, вместо слова «человек» (*Ин.* 17, 2; *Пс.* 64, 3; 144, 21), подобно тому как употребляется в том же значении и слово «душа» (*Деян.* 7, 14). Изречения ап. Павла, что Спаситель был «в подобии человеческом», «образом обретеся, якоже человек», указывают именно на факт вочеловечения Сына Божия, явившегося в виде человека. «Человеком с неба» Христос называется вследствие вообще тесного единения в Нем двух цельных естеств, а не потому, что в Нем ум человеческий был заменен Божеством.

Аполлинарий умер, вероятно, около 382 г. Ученики его вскоре же разделились на две партии: строгих и умеренных. И те и другие с одинаковым уважением относились к Аполлинарию, но расходились и вели ожесточенную полемику по вопросу о том, как нужно понимать

единение плоти с Божеством во Христе, сверх того — различались и по своим отношениям к православным.

К первой партии принадлежал Тимофей Беритский, прославлявший Аполлинария в своей «Церковной истории», но скоро он сам сделался учеником некоего Полемона.

Полемонеане вводили понятие о «сосущественности» (συνουσίωσις) Божеству плоти Христовой, которая приобретала сама во Христе божественные свойства, отсюда название их «синусиастами». К православным отцам они относились вполне отрицательно, не исключая даже Афанасия Великого. Полемон писал особое сочинение в опровержение учения отцев (Ἀντιρρητικὸς πρὸς ὑγίους πατέρας, по Максиму Исповеднику).

Другая партия отвергала термин синусиастов и не хотела порывать всякие связи с Церковью. Авторитет Афанасия стоял для ее представителей не ниже, нежели авторитет Аполлинария. Из вождей этой партии известны по имени Гомоний и Валентин; последний писал «Апологию» против обвинений, будто все аполлинаристы учат о συνουσίωσις, и опровергал Тимофея и Полемона. Некоторые из этих умеренных аполлинаристов присоединились к Церкви в Антиохии при епископе Феодоте (421–428), однако не искренне, как замечает Феодорит (V, 3, 37). В среде этой партии, несомненно, и сделан был подлог, благодаря которому сохранились под именами православных отцев некоторые сочинения Аполлинария. Со временем остатки обеих партий слились, вероятно, с монофизитством. Аполлинарианство могло иметь в свое время успех лишь вследствие слабости догматической позиции своих первоначальных и главных противников — антиохийцев с их учением о невозможности личного единства двух полных природ во Христе. Но сами аполлинаристы, утверждая это единство, покупали его слишком дорогой ценой и своим учением не уясняли, а отрицали тайну действительного единения Божества с человечеством. Само по себе аполлинарианство, встреченное немедленно по обнаружении единогласным осуждением со стороны Церкви и на Востоке, и на Западе, и притом ограничительными мерами гражданского правительства (указы 384, 388, 398 гг.), не имело продолжительной истории. Но аполлинарианскому выражению μία φύσις, пущенному самими аполлинарис-

тами в обращение под высокоавторитетным именем Афанасия, суждено было играть чрезвычайно важную роль в дальнейшей стадии христологических споров, когда выступил на очередь вопрос специально о способе единения Божества и человечества во Христе при предположении уже принятия Сыном Божиим полной человеческой природы.

История споров о соединении двух естеств в едином лице Богочеловека

В истории споров о соединении в Лице Спасителя двух естеств, как и в истории триадологических споров, весьма важное значение имели терминологические недоразумения. В триадологических спорах отстаивавшие единство Божества по существу говорили не только о «μία οὐσία», но и о «μία ὑπόστασις», не отвергая действительного различия божественных Лиц, тогда как их противники, наоборот, говорили не только о «τρεῖς ὑποστάσεις», но и о «τρεῖς οὐσίαι», не подвергая сомнению божественное достоинство трех Лиц; те и другие употребляли лишь весь запас своих терминов для выражения одной только стороны дела. Теперь в христологических спорах отстаивавшие единство Божественной ипостаси воплотившегося Логоса говорили не только о «μία ὑπόστασις», но и о «μία φύσις»; представители же противоположного направления, утверждая «δύο φύσεις», склонялись к признанию и двух ипостасей, хотя говорили о едином Лице (πρόσωπον) Христа. Учение о единстве и троичности Божеств в конце концов нашло выражение в формуле «μία οὐσία (φύσις) τρεῖς ὑποστάσεις», введенной в употребление каппадокийцами. Решением возникшего теперь христологического вопроса явилась установленная Халкидонским собором формула «δύο φύσεις (οὐσίαι) ἐν μίᾳ ὑποστάσει».

Понятно само собой, что теперь спорили далеко не об одних лишь словах. В этих спорах обнаружилась со всей резкостью при решении центрального вопроса греческой догматики окончательно определившаяся противоположность двух направлений восточного богословия, александрийского и антиохийского. Первое, сродное по общей тенденции с идеализмом платоновской философии, обращало внимание

преимущественно на божественную сторону в христианстве, на абсолютное содержание и значение христианского Откровения. Для второго, пользовавшегося услугами аристотелевской науки и философии, особый интерес в христианстве представляла его историческая сторона, тот конечный, человеческий элемент, который служит формой для откровения бесконечного. Представители первых выступают защитниками интересов религиозных, антиохийцы хотели руководиться данными своей науки. Общее различие этих направлений отражалось, как известно, и в их экзегетике, и в догматике.

В данном случае, в вопросе о Лице Христа, александрийцы утверждали единство божественного субъекта в Богочеловеке по тем же самым мотивам, по каким они отстаивали божественное достоинство Искупителя, именно как постулат восточного понимания вообще сущности христианства: только Бог мог спасти человека, соединить с Собой человеческую природу во Христе, поэтому субъектом всех действий, хотя бы и совершенных через человеческую природу, был Сам Бог. Антиохийцы исходили в своих рассуждениях из исторического явления Христа как человека и, представляя Его как аналогичную со всеми другими человеческую личность, естественно не могли при всей своей научно-положительной точке зрения установить действительное единство богочеловеческой личности Христа, которое александрийцы провозглашали как необходимую тайну веры. Повторилась до известной степени та же борьба между верой и наукой в религиозной области, какая происходила на Востоке в IV в. Александрийцы заняли и теперь позицию защитников веры против притязаний антиохийской науки, подобно тому как они занимали ее раньше против оригенистов.

Борьба приняла чрезвычайно острый характер вследствие того, что осложнилась неприязненными отношениями догматических противников, Александрийского и Константинопольского епископов, на почве церковно-иерархических притязаний. Александрийский патриарх до Константинопольского собора 381 г. считался вторым после Римского во всем христианском мире и первым на Востоке по церковному значению своей кафедры. Власть его в собственном Египетском диоцезе стояла весьма прочно, опираясь на преданность местного копт-

ского населения, на верность и единодушие подчиненных ему епископов и, наконец, на готовность оказать в случае нужды поддержку монашества. Заслуги перед православием во время арианских смут св. Александра и особенно Афанасия Великого возвышали значение самой кафедры, которую они занимали, и как бы подтверждали право этой кафедры на руководственное значение в общецерковных делах всего Востока и в лице дальнейших ее представителей, поскольку именно последние хотели быть на деле верными заветам своих великих предшественников. Между тем провозглашение Константином Великим Византии столицей Империи неожиданно выдвинуло на первый план епископа этого города. Никаких особых церковных преданий за новой кафедрой не было. История ее в IV в. далеко не была славной: в течение почти 40 лет перед Вторым Вселенским собором ее занимали покровительствуемые императорами ариане. Все значение ее основывалось исключительно на том, что она — столичная кафедра, и на этом именно основании на соборе 381 г. епископ «нового Рима» получил первенство чести на Востоке, отстранив Александрийского папу на второе место. В Александрии с этим сначала даже совсем не согласились и тем более не хотели отказываться от своей прежней роли в пользу Константинополя, что видели на Константинопольской кафедре лиц чуждого для себя антиохийского направления (Нектарий, Иоанн Златоуст); Несторий же прямо воспользовался своим положением столичного епископа для утверждения ереси.

В догматической и иерархической борьбе Александрии и Константинополя принимали ближайшее участие, как было это и в эпоху арианских споров, и имели решающее влияние на ход и результаты ее еще два сторонних фактора: Римский епископ и государственная власть.

Папа не мог остаться безучастным и в отношении к богословскому спору восточных, так как именно к нему обращались сами спорившие, какова бы ни была его собственная компетентность в вопросе. Но Рим особенно чувствителен был и к тому, что происходило на Востоке в области иерархических отношений. С Александрией Рим давно уже находился в союзе, потому возвышение епископа «нового Рима» было для него и само по себе столь же неприятно, как и для Александрии. В первом моменте борьбы папа становился поэтому всецело на сто-

рону Александрии против Константинополя, содействуя ниспровержению ереси Нестория (431 г., Ефесский собор, Кирилл и Целестин). Но затем александрийское направление в своем крайнем развитии само порождает из себя ересь, представитель Александрийской кафедры приобретает влияние на Востоке, нежелательное для самого папства. Происходит разрыв прежних близких отношений Рима и Александрии, папа переходит на сторону Константинополя и обусловливает этим догматическую победу над евтихианством православия (451 г., Халкидонский собор, Диоскор и Лев Великий), хотя видам папы нисколько не соответствовало имевшее при этом место дальнейшее возвышение Константинопольского патриарха (28-е пр. Халкидонского собора).

Совершенно обратные позиции в сравнении с папами занимала в оба эти момента императорская власть на Востоке в лице Феодосия II. Слишком бесхарактерный сам по себе, он играл, собственно, будучи носителем верховной власти, роль пассивного орудия для непосредственно окружавших его и воздействовавших на него лиц. Сначала он склоняется на сторону Нестория, или, по крайней мере, колеблется в выборе между восточными и александрийцами. Но потом он принимает не только сторону Кирилла, но покровительствует Евтихию и Диоскору. Халкидонский собор был уже при Маркиане.

Христологические воззрения представителей различных направлений в эпоху несторианского и евтихианского споров

I. Антиохийская школа и несторианство

Представители антиохийского богословия, признавая Христа совершенным человеком, считали при этом необходимой характеристикой человеческой природы форму личного существования и способность самостоятельного, свободного нравственного самоопределения. В этом взгляде можно видеть прежде всего отражение влияния Арис-

тотелевой философии (общее реально существует только в конкретном); не без значения, вероятно, осталось и то обстоятельство, что именно сирийским богословам, ввиду соседства с Персией, приходилось преимущественно вести полемику против восточного дуализма и соединенного с ним докетизма, также против фатализма и отстаивать при этом с особой энергией действительность человеческой природы во Христе и вообще свободу человеческой воли. Уже для Павла Самосатского интерес в богословии сосредоточивался, при отрицании воплощения и самого ипостасного бытия Логоса, на выяснении значения Христа как моральной личности. Но и у никейца Евстафия можно найти прецеденты позднейшего антиохийского учения (ναός).

Вполне выяснилось христологическое воззрение Антиохийской школы в его противоположности Александрийской во время борьбы в IV в. против арианства и особенно аполлинарианства. В сущности, несмотря на видимый антагонизм и ожесточенную борьбу, антиохийцы в христологическом вопросе стояли на одной почве с этими ересями, находящимися в прямом и близком родстве с антиохийским богословием. Они одинаково с ним разделяли предположение, что две совершенных природы не могут дать в результате действительного единства (δύο τέλμα ἓν γενέσθαι οὐ δύνανται), как признали это в качестве предмета веры александрийцы. Но ариане и аполлинаристы в то же время принимали тезис александрийского богословия о единстве субъекта при воплощении Логоса (конечного субъекта и Божественного — бесконечного) и ради этого, выдерживая указанное предположение, отвергали во Христе полную человеческую природу (признавали только плоть или же низшую сторону человеческой души). Антиохийцы, не находя возможным пожертвовать полной человеческой природой, напротив, приходили к отрицанию требования александрийцев о едином субъекте. Почва, очевидно, у тех и других была одна и та же и только делались из положения о несоединимости двух полных природ совершенно разные выводы. Антиохийцы, подобно арианам и аполлинаристам, хотели внести рассудочную ясность в область догматики, но предложили отрицавшую на деле факт Воплощения конструкцию догмата. Александрийцы отстаивали то, что является и что в сущности навсегда должно остаться тайной веры.

Родоначальником «новой» Антиохийской школы, при котором ее христология и вообще богословие получили уже полную определенность, был Диодор Тарсийский. Корифеем школы, ее главным ученым представителем является его ученик Феодор Мопсуэстийский. Утвердить антиохийскую догматику с ее терминологией в церковном сознании попытался, пользуясь своим высоким положением, Несторий. Блаж. Феодорит Киррский сгладил до некоторой степени крайности антиохийского богословия и противопоставил его народившейся потом новой ереси — евтихианству.

1) Историческому значению Диодора Тарсийского не соответствует скудость сведений о его жизни и деятельности — в частности, литературной, достаточно, впрочем, понятной ввиду установившейся (хотя уже и после его смерти) неблагоприятной репутации. По заслугам в борьбе с арианством и по авторитету, каким он пользовался при жизни, его можно сопоставить с современными ему великими каппадокийцами. Подобно им, он получил основательное научное образование (светское в Афинах, богословское — у Евсевия Эмесского) и с научными занятиями соединил аскетические стремления в такой силе, что похожую на скелет от подвигов фигуру его император Юлиан объяснял гневом против него богов; по-видимому, он стоял во главе одной монашеской общины в Антиохии. Заявил он себя и практическим деятелем, когда еще при арианском епископе Леонтии, будучи мирянином, собирал вместе с Флавианом на особые ночные богослужения последователей Никейской веры. После того как Антиохийским епископом сделался Мелетий (360 г.), Диодор присоединился к нему и предложил свои заботы о его пастве во время его ссылки, и сам подвергаясь при этом разным превратностям. В 372 г., удалившись с Мелетием в Армению, он имел возможность войти в сношение с Василием Великим. В 378 г. он был поставлен Мелетием во епископа Тарсийского. На соборе 381 г. Диодор стал одним из самых видных епископов (избрание Нектария) и был затем указан императором как один из авторитетнейших епископов в вопросах веры. В 394 г. его уже не было в живых.

Научно-литературная деятельность его выразилась прежде всего в ряде комментариев почти на все книги Ветхого и Нового Завета,

затем — в ряде догматико-полемических трактатов против разных врагов Церкви; писал он сочинения и по богословским вопросам. Но его произведения, переводившиеся на сирийский, армянский и персидский языки, если и сохранились у несториан (*Assemani*), но доныне, по крайней мере, не обнародованы. Иногда они пускаемы были в обращение под чужими именами. Гарнак попытался приписать ему 4 или 5 сочинений, известных с именем Иустина Мученика (работа 1901 г.), но встретил опровержение со стороны Функа. Известны пока из его литературного наследства лишь отрывки.

Если при таком состоянии источников нет возможности с подробностью изложить его учение, то общий смысл его выступает, однако, совершенно ясно из тех отрывков, какие сохранены из них у позднейших полемистов. Учение о едином Лице Христа прямо исключается некоторыми его заявлениями. Совершенный прежде веков Сын принял совершенного (человека) от Давида, т. е. Сын Божий принял сына Давидова. Правда, тут же заявляется, что не два Сына, но это в том смысле, что не два Сына Божия, или не два сына Давидова. В несобственном смысле (καταχρηστικῶς), как Логос именуется иногда Сыном Давидовым, в котором обитает как в храме, так и сын Давидов именуется Сыном Божиим по благодати. Но рождение и страдание может в действительности принадлежать только человеку — Сыну Давидову, а не вечному и бесстрастному Богу. Двойственность «Сынов» провозглашается, таким образом, открыто.

2) Главного своего представителя антиохийское направление имеет в лице Феодора Мопсуэстийского (*Fritzsche*, 1836; *Kihn*, 1880; *Swete*, 1887; *Гурьев*, 1890, *Loofs*, 1907). Он выступает с чертами по преимуществу ученого богослова и писателя, в отличие от Диодора с его суровым аскетизмом и широкой практической деятельностью. Родился он в Антиохии около 350 г. и, подобно своему другу Иоанну Златоусту, получил образование под руководством Ливания и Диодора. Намерение его посвятить себя аскетической жизни подвергалось колебаниям и нуждалось, как известно, в поддержке со стороны Златоуста, адресовавшего два письма «к Феодору падшему». В 382–383 гг. он был рукоположен в пресвитера в Антиохийской церкви, в 392 г. — сделан епископом Мопсуэстии (во

Второй Киликии). Если он еще в сане пресвитера вел оживленную борьбу с ересями, то это борьба лишь учено-литературная. В звании епископа он мог, по-видимому, также свободно предаваться учено-литературной деятельности и с этой стороны приобрел широкую известность и за пределами своей области. В 394 г., будучи в Константинополе на соборе, он привел в восхищение своей проповедью Феодосия Великого. В 404–407 гг., во время ссылки Златоуста, он пытался, хотя и безуспешно, облегчить участь своего друга. Есть, правда, сообщение, что когда-то однажды в Антиохии он вызвал волнение в народе, выразив в проповеди свое христологическое воззрение. Известно также, что в 418–422 гг. он благосклонно принял изгнанных с Запада пелагиан (Юлиана Экланского). Но эти факты не имели особого значения, имя его при жизни пользовалось высоким уважением даже в Александрии, и он умер в мире с Церковью (около 428 г.).

Выясненное, однако, уже вскоре после смерти неправославие его догматических взглядов было причиной того, что из плодов его литературной деятельности доныне сохранилось лишь немногое. Подобно Диодору, он излагал основы своей герменевтики в особых сочинениях (De allegoria ex historia contra Origenem, De obscura lectione) и писал толкования почти на все священные книги. Но в греческом подлиннике имеется лишь комментарий на малых пророков, затем, в латинском переводе, — на послания ап. Павла (1880–1882, за исключением Посланий к Римлянам и к Коринфянам) и в сирийском — на Евангелие от Иоанна (1897). Из прочих комментариев и других сочинений известны лишь отрывки. Из догматико-полемических сочинений 15 книг о Воплощении (против евномиан и аполлинаристов) написаны им еще во время пресвитерства; тогда же написаны две особые книги против Евномия. Против аполлинарианства он выступал с особым сочинением в конце жизни (De assumente et assumpto). По поводу пелагианского спора он писал сочинение против Иеронима («Против тех, которые говорят, что человек грешит по природе, а не по собственной воле»). Известен по названиям и отрывкам целый ряд и других сочинений.

В своей экзегетике Феодор со всей последовательностью проводит принципы Антиохийской школы, доходя до крайностей при оценке

содержания библейских книг, в своем стремлении устанавливать везде исторический смысл и в отвращении к аллегории (отзывы о книге Иова как составленной по образцу языческих драм, о Песни песней как простой свадебной песне Соломона). Догматика Антиохийской школы с христологией в центре получает у него своего рода спекулятивное обоснование и развивается в рамках общего религиозно-философского воззрения в духе аристотелевского реализма и, может быть, под прямым влиянием аристотелевской философии.

В то время как Ориген, каппадокийцы и александрийские богословы настоящее состояние мира и человека считают уклонением от их первоначального идеального состояния, следствием греха, и соответственно этому цель процесса и задачу искупительного дела Христа полагают в восстановлении этого первоначального состояния, Феодор настоящее эмпирическое состояние и считает первоначальным. Оно есть именно πρώτη κατάστασις, которому не предшествовало какое-либо другое. Изменяемость мира и смертность человека не составляют следствия грехопадения, но непосредственно даны в самой природе по ее первоначальному божественному устроению; хотя смерть и возвещается Адаму как наказание за грех, но это делается лишь в педагогических целях, на деле Адам был смертен уже по природе. С точки зрения Феодора, можно сказать, что собственно и грех как проявление свободной воли человека, при изначальной изменяемости его природы, был implicite в этой природе. Но за этим первым несовершенным состоянием должно по божественному намерению последовать затем второе состояние — совершенство, δευτέρα κατάστασις, в котором не будет уже тления и смерти и вообще тех недостатков, какие мы видим ныне.

Человек объединяет в себе духовную и материальную природы и является как бы микрокосмом и центром великого мира, он должен будет сделаться совершенным образом Бога в том смысле, что все в мире должно будет служить и обращаться к нему как своему центру и последней цели мироздания. Войти в это новое состояние и осуществить в себе вполне образ Божий сам человек, при своей слабости и изменяемости, своими лишь усилиями не может. Нужен для этого особый акт божественного всемогущества, и именно это последует в бу-

дущем всеобщем воскресении мертвых. Прежде всего это осуществлено во Христе, в Котором Его человечество уже являет истинный образ Бога и Который силой соединившегося с Ним божественного Логоса воскрешен из мертвых и возведен в состояние нетления и высшего совершенства. В Нем теперь возглавлено все, и Он как человек является предметом поклонения всей твари. Подражание Христу и общение с Ним является залогом и средством к достижению того же блага в будущем и для других людей. Но если воскресение Христа и воскресение при конце мира других людей обусловливается сверхъестественным актом, то этим не отрицается необходимость нравственной свободной деятельности и самостоятельных усилий человека в стремлении к предназначенному для него совершенству. В отношении и к самому Христу, и в отношении к другим людям Феодор с особой силой настаивает на необходимости нравственного подвига: конечное изменение природы должно быть наградой за свободную деятельность воли.

При таких взглядах Феодор должен был решительно восставать против учения Аполлинария о неполной человеческой природе Христа и об отсутствии в Нем, по Его человеческой стороне, способности к свободному нравственному самоопределению. Но сам он полную человеческую природу мог представить не иначе как в форме личности (как она и бывает всегда дана эмпирически) и отсюда, признавая Логоса также ипостасью, приходил к мысли о двух субъектах во Христе: личном божественном Логосе и личном же конечном человеке, в котором Логос обитает; при этом на третьем плане стоит для него и привлекает его внимание человеческая природа Христа. Единение двух субъектов, как бы оно ни было прочно, очевидно, всегда может иметь собственно лишь нравственный характер большей или меньшей взаимной близости и никогда не может дать действительного единства. Во Христе отношение Логоса к воспринятому Им человеку не отличается качественно от отношения Его к другим людям, в которых тоже обитал Бог; различие может быть только количественное. Феодор не находит возможным говорить, что Логос находился во Христе «κατὰ οὐσίαν» или «φύσιν» и «κατ' ἐνέργειαν»: Бог вездесущ и всюду всегда действует. Он обитал в нем κατὰ εὐδοκίαν, как в пророках и святых, хотя и в большей степени. Для выражения

этого отношения у него употребляются термины «συνάφεια» (встречается, однако, даже у Аполлинария, также у Афанасия Великого и Григория Богослова), «ἕνωσις σχετική (τῇ σχέσει τῇ γνώμῃ)». Если во Христе два субъекта, то при точном словоупотреблении разные предикаты, относящиеся ко Христу, и должны быть распределяемы по этим субъектам: одни качества и действия могут принадлежать Ему как Богу, другие — как человеку. Ввиду тесного взаимного общения их, правда, можно допускать и не совсем точные выражения, называть, например, Деву Марию «Θεοτόκος», тогда как Она на деле лишь ἀνθρωποτόκος, именно потому, что в рожденном Ею человеке был Бог, говорить, что Бог был распят — потому что Бог соединен был с распятым человеком; но это уже не собственный способ выражения.

С точки зрения Феодора, по-видимому, не могло быть речи о едином Лице Христа. Вынужденный в полемике с аполлинаристами защищаться против обвинения в признании «двух Сынов», он, однако, очень часто употребляет это выражение. Но оно имеет у него смысл, так сказать, чисто субъективный: на деле во Христе не только две совершенных природы, но и два совершенных лица (τελεία φύσις, τέλειον πρόσωπον), но если мы обратим внимание на их взаимную близость, то тогда мы можем говорить и о едином Лице (ὅταν μέντοι... τὴν συνάφειαν ἂν ἴδωμεν, ἓν πρόσωπον τότε φάμεν), но лишь при рассмотрении со стороны, для внешнего, так сказать, взгляда, существующее на деле двойство кажется единством.

Что истинное единство Лица у Феодора невозможно, это видно из того, что единение Логоса и человеческой природы представляется у него не данным в полной мере с первого же момента Воплощения, но постепенно развивавшимся по мере нравственного совершенствования соединенного с Логосом человека. Воспринят этот человек Логосом лишь по божественному предвéдению той степени совершенств, которой он достигает в конце концов подвигом собственной воли. И хотя Логос начал быть в нем с самого момента зачатия, но дальнейшее единение Его с ним, по мере его нравственного преуспеяния, становилось все более и более тесным. В крещении этот воспринятый Логосом человек удостаивается уже божественного усыновления. Но и после этого он ведет борьбу с диаволом и страстями, всегда, впрочем, побеж-

дая их. Лишь по смерти и воскресении его Логос вступает с ним в полное и нераздельное единение, делает его общником воздаваемого Себе поклонения и дает имя паче всякого имени. Только теперь человек и Логос образуют как бы одно Лицо. Во время земной жизни, следовательно, Христос являлся более человеком, нежели Богом. И в собственном самосознании Христос как человек отличал, по Феодору, Себя от живущего в Нем Логоса. Слова *Ин.* 5, 30 он передает в таком перифразе: «Я, Которого вы видите, ничего не могу творить как человек, по собственной природе, но творю, ибо Отец во Мне пребывает, Бог же Слово, единородный Бог, — во Мне, а следовательно, и Отец с Ним пребывает». Единство Лица в смысле Феодора не предполагало, таким образом, единство самосознания.

Сжатое, но цельное изложение своего догматического учения Феодор оставил в Символе, который был позже осужден (без поименования автора) на III Вселенском соборе. Во второй части Символа, о домостроительстве, говорится, что «владыка Бог Слово воспринял (εἴληφε) совершенного по природе человека... состоящего из разумной души и плоти человеческой, какового человека, подобного нам по природе, созданного во утробе Девы силой Духа Св. ...неизреченно соединил с Собой (συνῆψεν ἑαυτῷ), попустив испытать эту смерть по обдержащему людей закону, но возбудив Его из мертвых и возведя на небо и посадив одесную Бога, почему Он, будучи превыше всякого начальства и власти, и господства, и всякого имени, именуемого не только в веке сем, но и в грядущем, приемлет поклонение от всей твари как имеющий неразлучный союз (ἀχώριστον συνάφειαν) с божественной природой (именно поскольку имеется при этом в виду и мыслится обитающий в нем) Бог (ἀναφορᾷ Θεοῦ καὶ ἐννοίᾳ)». Таким образом, различаются Логос и соединенный с Ним совершенный человек (τέλειος ἄνθρωπος). Но о «двух Сынах» автор не хотел бы говорить. «И мы не говорим, что два Сына или два Господа, ибо единый Сын по существу (есть) Бог Слово — единородный Сын Отца, с Которым (Словом) сей (Иисус), будучи соединен (συνημμένος) и будучи причастником Божества, имеет общее наименование Сына и честь; и Господь по существу (есть лишь) Бог Слово, с Которым сей, будучи соединен (συνημμένος), имеет общую честь. Посему мы и не говорим, что два

Сына или два Господа, ибо с тем, кто очевидно есть по существу Сын и Господь, имеет неразлучное единение (ἀχώριστον... συνάφειαν) тот, кто воспринят ради нашего спасения... Итак, мы говорим, что (есть) единый Сын и Господь Иисус Христос, им же вся быша, прежде всего имея при этом в мысли (πρωτοτύπως... νοοῦντες) Бога Слова, Сына Божия по существу и Господа, но присоединяя затем сюда мыслью и воспринятое (συνεπινοοῦντες δὲ τὸ ληφθέν), Иисуса из Назарета, которого Бог помазал духом и силой, как участвующего при своем единении (συναφείᾳ) с Богом Словом, в сыновстве и господствовании, который называется и вторым Адамом, по блаженному ап. Павлу, как имеющий одинаковую с Адамом природу, но показавший нам будущее состояние (τὴν μέλλουσαν κατάστασιν) и возвышающийся над ним (первым Адамом) так, как должен возвышаться подаятель благ будущего состояния над положившими начало настоящему бедственному состоянию, соответственно этому он и называется вторым Адамом, как проявивший второе состояние (τὴν δευτέραν κατάστασιν), так как начатком первого состояния, смертного и страстного и исполненного многих скорбей, был Адам, которому и мы уподобляемся (по условиям настоящей жизни). Второе же состояние показал Владыка Христос, Который, явившись с небес, имеет всех нас возвести в общение с Собой. Ибо, говорит Он, "первый человек от земли перстен, второй человек Господь с небесе", т. е. имеет оттуда явиться для возведения всех нас к подражанию Ему... В сем-то видимом и созерцаемом всеми имеющим в будущем подвергнуться суду и произведет свой суд пребывающая невидимой божественная природа (*Деян.* 17, 30 и сл.)... Таково учение церковных догматов, и всякий мыслящий противное сему, да будет анафема». Брат Феодора Полихронт, бывший (ок. 428 г.) епископом в Апамее, известен был лишь как ученый экзегет в духе Антиохийской школы и не вступал, по-видимому, в область догматики, хотя и разделял догматические предположения Феодора (несмотря на защиту *Bardenhewer*'а, 1879. Ср.: ἕνωσις τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν Θεὸν Λόγον, ἐνοίκησις τοῦ Θεοῦ Λόγου ἐν τῷ ἀνθρώπῳ).

Не в области догматических вопросов и вообще не в сфере научной деятельности лежали интересы знаменитого сотоварища и друга Феодора, св. Иоанна Златоуста. Он не был, собственно, и ученым

экзегетом, но был оратором и проповедником, всецело утверждавшимся на библейской основе и уяснившим смысл Писания не путем научного исследования, но через приложение, так сказать, Писания прямо к жизни при глубоком знании и Писания, и жизни (о положении его в Антиохийской школе см.: *Förster*, 1869). Его слова должны были, разумеется, возвышать значение и той школы, из которой могло появиться такое светило.

3) Несторию в том религиозном движении, которое связано с его именем, принадлежит роль защитника и проповедника учения, принятого от других, но лишь теперь вызвавшего энергичный протест против себя. Родом он был из Германикии (в Сирии), образование получил, вероятно, в Антиохии, в каких отношениях стоял он к Феодору, был ли его непосредственным учеником, — неизвестно (в одном памятнике он называется его двоюродным братом). В монастыре (вероятно) Евпрепия он заявил себя строгим аскетом, посвященный затем в диакона и пресвитера в Антиохии, прославился как проповедник. Когда в 428 г. его вызвали на Константинопольскую кафедру, в нем хотели видеть второго Златоуста. Но он выступил там не в качестве проповедника нравственных истин христианства и исправителя правил, а нашел нужным обратить внимание на веру и устранить из церковного словоупотребления то, что казалось ему неточным с точки зрения антиохийской догматики. С самого начала он обнаружил доходившую до нетерпимости ревность о догматах. В речи при вступлении на кафедру он обращался к императору: «Дай мне, государь, свободную от еретиков землю — и я дам тебе за то Царство Небесное. Помоги мне уничтожить еретиков, и я помогу тебе уничтожить персов». В духе этой ревности он немедленно и начал действовать, подводя под понятия ереси не только арианство и аполлинарианство, но и догматику александрийского направления. Когда борьба его с Кириллом Александрийским закончилась его осуждением в 431 г., он был сослан в Египет, в Оазис, и после разных превратностей окончил жизнь после Халкидонского собора.

Из проповедей его, записанных во время произношения, сохранились отрывки в сочинениях Кирилла и в деяниях III Вселенского со-

бора. Некоторые проповеди, сверх того, переведены были в то уже время (с полемической целью) на латинский язык Марием Меркатором (по вопросам христологическому и пелагианскому). В целом виде сохранилась в греческом подлиннике одна проповедь с именем Златоуста (как одновременно установили это независимо друг от друга *Loofs* и *Haidacher* в 1905 г.). Затем имеется несколько писем (два к Кириллу, три к папе Целестину и др.). У Мария Меркатора на латинском языке сохранены антианафематизмы против Кирилла. Проповеди, письма, антианафематизмы и отзывы о разных других сочинениях Нестория собраны вместе и изданы в 1905 г. *Loofs*'ом (издание иезуита *Гарнье*, 1673, перепечатанное у *Миня*. PL. T. 48, обнаруживает крайний произвол издателя в распределении разных отрывков). Еще в 1897 г. обращено *Gonssen*'ом (Sempt. Br. 1900 и *Loofs*. 1905) внимание на имеющееся на сирийском языке обширное произведение Нестория с заглавием «Лавка (или торговля) Ираклида» (из Дамаска, вероятно, греч. ἐμπόριον); издание его приготовляет *Ermoni*, но им воспользовался английский ученый Bethune-Baker в сочинении «Несторий и его учение» (Nestorius and his teaching: a fresh examination of the evidence. Cambridge, 1908). Сочинение закончено Несторием в ссылке в последние годы жизни, уже после Халкидонского собора, и представляет в целом апологию автором своего дела; начинается оно описанием прежних ересей, затем следует полемика против Кирилла, подробная защита Несторием самого себя и история дальнейших событий после его ссылки. Упомянутое название дано было сочинению, вероятно, не автором; на сирийский язык оно могло быть переведено в VI в. В XIV в. несторианскому писателю Эбед-Йешу кроме «Книги Ираклида» были известны и другие сочинения: Tragoedia, Theoposchites, письмо к Косьме, собрание писем, собрание проповедей (попытка *Batiffol*'я, 1900: 52 проповеди, 38 — Василия Селевкийского, 7 — Златоуста).

Что-либо существенно нового в установившуюся ранее догматику Антиохийской школы Несторий не привнес; он воспроизводил лишь учения Диодора и Феодора. Ведя полемику с кафедры против ариан и особенно аполлинаристов, он сосредоточивает главное внимание на человеческой природе Христа, стремясь изобразить Христа

истинным человеком, вовсе, однако, не желая через то отвергать Его божественное достоинство. Так как термины «φύσις» и «ὑπόστασις» для него совпадают, то человеческую природу он мыслит ипостасной; двойство субъектов во Христе является для него поэтому неизбежным выводом. Правда, он в то же время не менее, чем Феодор, настаивает на единстве «Лица» (πρόσωπον) Богочеловека, отстраняя обвинение в признании «двух Сынов». «Не иной был Бог Слово и иной человек, в котором Он находился (γέγονεν); ибо у обоих было единое лицо по достоинству и чести (ἀξία καὶ τιμή), поклоняемое от всей твари, ни в каком отношении, ни по времени (μηδενὶ τρόπῳ ἢ χρόνῳ), не разделяемое различием хотения и воли». И это он делает с такой энергией, что английский автор упомянутого выше новейшего сочинения о нем и его учении Bethune-Baker находит возможным вполне оправдывать его от ереси (не обвиняя, однако, в то же время в ереси и Кирилла), поставляя это главной задачей своей книги (которую он посвящает самому Несторию и несторианской Церкви). Но на деле, как это видно и из приведенного места, единство относится лишь к единому или общему достоинству и чести двух, хотя бы и нераздельно соединенных, субъектов (ἄκρα συνάφεια), и только в этом смысле, как предмет единого поклонения, а не реально, Христос и именуется единым Лицом. Бог Слово был, конечно, Сыном и до восприятия «зрака раба»; но по восприятии Он уже не мог именоваться Сыном отдельно от воспринятого человека, дабы не пришлось признать двух Сынов (ἵνα μὴ δύο υἱοὺς δογματίσωμεν): и воспринятый человек не отделяется уже от Него по дарованному и ему достоинству Сына (κατὰ τὸ ἀξίωμα τῆς υἱότητος). «Ради сокровенного (во Христе Бога) поклоняюсь видимому: Бог неразлучен (ἀχώριστος) от видимого, посему не разлучаю и чести того, что неразлучно; отделяю природы, но объединяю поклонение (χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ᾽ ἑνῶ τὴν προσκύνησιν)».

Задачей для себя Несторий поставил проведение соответствовавшей антиохийской теории о двух субъектах во Христе догматической терминологии. Из усвояемых Богочеловеку наименований а) одни относятся и к Божеству Его, и к человечеству, взятым отдельно или вместе; таковы имена: «Христос», «Сын», «Господь». б) Другие означают только Божество: «Бог», «Слово». в) Некоторые, наконец, —

только человечество: «человек», «младенец». С первыми соединимо все, что говорится о Христе как Боге и человеке. Но означающие только Божество или человечество Его допускают в качестве предикатов к обозначаемым через них субъектам только факты и определения какой-либо одной категории, выражающие или божественные Его свойства и деятельность, или человеческие. Можно, таким образом, говорить: «Христос, Сын, Господь вечен», «Христос, Сын, Господь родился от Девы, умер». Но нельзя сказать: «Трехмесячный Бог (Слово) питался млеком», «Бог умер», или: «предвечный младенец». Такое разграничение терминов можно находить в самом Св. Писании. Нигде Св. Писание не говорит, что «*Бог*» родился от Христородицы Девы, но «*Иисус Христос, Сын, Господь*». — «Восстав, возьми *младенца* и Матерь Его» (*Мф.* 2, 13): вот глас ангелов (а вероятно, архангелы знали о рождении больше тебя), не сказано: «Восстав, возьми *Бога* и Матерь Его». Можно было бы, очевидно, сказать еще: «Возьми *Христа* (*Господа*) и Матерь Его». Это же разграничение в смысле различных терминов имели в виду, по Несторию, и составившие Никейский символ отцы, излагая учение о Христе. «Верую в *Господа* нашего *Иисуса Христа, Сына* Его единородного», — здесь полагаются сначала имена общие для Божества и человечества; потом излагается учение о *божественном* достоинстве Христа и перечисляются факты домостроительства *по плоти*.

Из сказанного объясняется оппозиция Нестория слову «Θεοτόκος», которая и вызывала прежде всего волнение против него. Если нельзя говорить, что Бог родился и был младенцем, то неправильным будет выражение «Матерь Бога», так как Дева родила не Бога, а человека, соединенного с Богом. Выражение «Θεοτόκος» приложимо собственно лишь только к Богу Отцу. Деву Марию можем называть разве лишь «Θεοδόχος», Богоприемницей. Употреблять это выражение в приложении к Матери Христа, родившей Его как человека, значило бы сливать Божество и человечество, как делают это ариане и аполлинаристы, которые учат о единой природе Христа и которые именно и употребляют слово «Θεοτόκος»; и если понимать его буквально, оно должно иметь смысл, что от Девы получило начало бытия само Божество. Мать, рождающая тело, состоящее из тела и души человека, не называется «ψυχο-

τόκος» и может быть названа только ἀνθρωποτόκος; равным образом и Елисавета, родившая Предтечу, который исполнился Духа Св. от чрева матери, не называется от этого πνευματοτόκος. Эти аналогии применимы и к Матери Христа, родившей только Его человеческую природу. Наиболее же точным обозначением для Нее было бы слово ἀνθρωποτόκος. Но вполне правильным следует признать, согласно со сказанным выше, и «Χριστοτόκος». Ввиду высказанных против него возражений Несторий, однако, стал потом соглашаться и на допущение слова «Θεοτόκος» (как это делает и Феодор), но с тем, чтобы наряду с ним не отвергалось и ἀνθρωποτόκος.

4) Сторону Нестория в его столкновении с Кириллом приняли многие восточные епископы, подобно ему исходившие в своих догматических убеждениях из взглядов Диодора и Феодора. Главным ученым представителем их был Феодор Киррский (ср.: *Глубоковский*, 1890; *Болотов*, 1892). Он родился в Антиохии (или вблизи Антиохии) в 393/394 г. и там получил образование (но не у Феодора, который тогда уже был в Мопсуэстии). С юных лет он был в сношениях с местными подвижниками и, может быть, сам некоторое время провел в монастыре (близ Апамеи). В 423 г., по рекомендации Феодота Антиохийского, Александр Иерапольский поставил его епископом незначительного самого по себе, но бывшего в то время, по-видимому (так как указано это В. В. Болотовым), центром военного управления на Востоке городка Кира в Евфратисийской провинции. Здесь он обнаружил самую широкую деятельность как администратор и пастырь; его влияние, ввиду и личных качеств, и близости к разным высокопоставленным лицам, простиралось далеко и за пределы его епархии (значение при Иоанне Антиохийском и особенно Домне).

В своей учено-литературной деятельности, не имея оригинальности Феодора, он излагал в более совершенной форме результаты предшествовавших работ Антиохийской школы, устраняя крайности в содержании и не чуждаясь того, что можно было найти лучшего и у писателей не антиохийского направления. Такой характер имеют, прежде всего, его экзегетические труды, где он, не будучи, однако, простым лишь компилятором, заимствует мысли не только Феодора и Иоанна Златоуста, но и у Оригена. Весьма почетной известностью

и по содержанию, и по совершенству формы пользуются его апологетические труды: «Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων» (из Евсевия и Климента Александрийского) и 10 слов о Провидении. Как на догматиста, на него набрасывает тень его близость в христологии к Несторию и его предшественникам. Положительное изложение догматического учения он представил в сочинении «О Троице и Воплощении» (сохранено с именем Кирилла, *Ehuhava*, 1888) и в составляющей $^1/_5$ часть его сочинений о ересях «Θείων δογμάτων ἐπιτομή»; в них крайности антиохийского направления почти не сказываются. Но он принял в свое время самое живое участие в борьбе против Кирилла и писал не только опровержение его 12-ти анафематизмов, но и особое сочинение в пяти книгах против него и против Ефесского собора и, с другой стороны — «Апологию» Диодора и Феодора. Историческое оправдание полемики против Кирилла находим в том, что само александрийское направление скоро породило ересь, и в последние годы Феодорит выступает уже борцом за православие против монофизитства в написанном в виде диалога сочинении Ἐρανιστής (нищий еретик, составивший свое учение из набранных с разных сторон мыслей). Но при оценке собственной точки зрения Феодорита более важное значение должна иметь не его оппозиция Кириллу, за которой вообще нельзя признавать серьезных оснований, а степень близости его по взглядам к другим выразителям антиохийской догматики. Оценка эта в ученой литературе давалась и дается неодинаковая (*Garnier*, 1684; *Глубоковский*; *Bertram*, 1883).

II. Александрийское направление в христологии

Учение александрийцев о едином божественном субъекте в Богочеловеке было выражением исконной веры Церкви, основанной на Писании, что во Христе воплотился и пострадал Сам Бог Слово. Это учение проводили в своих сочинениях, как говорит церковное Предание, еще представители малоазийской школы — Ириней Лионский и Мелитон Сардийский. Задача специального раскрытия и защиты этого учения, в противоположность утверждениям антиохийцев,

выпала в V в. на долю св. Кирилла Александрийского. Но крайности антиохийского направления обращали на себя внимание представителей александрийского воззрения уже в IV в., и как на непосредственных предшественников Кирилла в этом случае можно указать особенно на Афанасия Великого и Григория Богослова.

1) Полемику против антиохийской христологии вели в IV в. собственно аполлинаристы, хотевшие отстаивать александрийский тезис, но совершенно особыми средствами. Православные богословы, касаясь этого спора между неправославными направлениями, должны были высказываться против того и другого, и против антиохийцев высказывались не менее решительно, нежели против аполлинаристов, хотя в специальную полемику с ними не вдавались, так что в то время как аполлинарианская христология была осуждена и отвергнута официально, антиохийская продолжала существовать и развиваться.

На Александрийском соборе 362 г. под председательством Афанасия, куда явились и антиохийцы, и аполлинаристы из Антиохии, было отвергнуто учение, что «подобно тому, как Слово Господне было к пророкам, так и в конце веков Оно вселилось в святого человека». В противоположность этому было утверждено единство воплотившегося Сына Божия. Само Слово стало плотью (*Ин.* 1, 14) и приняло «зрак раба», пребывая в образе Божием, и не иной есть Сын Божий, бывший до Авраама, и иной, явившийся после Авраама; не иной, воскрешающий Лазаря и спрашивающий, где Лазарь положен; страждущий плотью и божественной силой гроб отверзающий и воскресающий мертвых (*Ath.* Tom. ad ant.). В послании к Эпиктету (371 г.) Афанасий опять доказывает, что Христос не был лишь одним из пророков, но что Он есть Бог, хотя и был распят, как показывает имя Его «Еммануил» — «с нами Бог»; не следует разделять во Христе Сына и Слово, но Слово и есть Сын. Раскрытию этих же мыслей посвящено написанное, вероятно, около того же времени послание к Максиму.

Для Афанасия главный интерес в его богословии сосредоточивался вообще на утверждении божественного достоинства Логоса как единого субъекта богочеловеческой жизни Христа. В послании от имени собора 362 г. признается во Христе полная человеческая природа против аполлинаристов, «так как в Логосе (ἐν αὐτῷ τῷ Λόγῳ)

совершено спасение не одного лишь тела, но и души»; последнее выражение повторяется и в послании к Эпиктету (*Ath.* Ad Epict. 7). Встречается у него и выражение «человеческая природа» в приложении ко Христу, хотя в довольно неопределенном значении (*Ath.* Or. contra arian. III, 43, 53). Но обычно Афанасий пользуется для выражения человеческой стороны в Богочеловеке лишь библейским выражением «плоть» или «тело»; φύσις, οὐσία большей частью употребляется в приложении к Божеству Логоса. Отсюда объясняется, почему Аполлинарий мог настаивать на своем согласии с Афанасием. Ученики Аполлинария же усвоили потом Афанасию даже некоторые сочинения своего учителя с выражением «μία φύσις σεσαρκωμένη» («единая природа по воплощении»), и подлог не возбудил недоверия на первых порах и в православных.

С гораздо большей ясностью, нежели Афанасий, говорит не только уже о единстве субъекта во Христе, но и о двойственности природы св. Григорий Назианзин. В послании к Клидонию он, прежде чем приступить к опровержению аполлинаристов, в ряде анафематизмов отстраняет сначала положения в духе антиохийской христологии, которую склонны были навязать ему его противники, и с классической точностью излагает православное учение. Кто говорит, что (Божество во Христе) действовало по благодати (κατὰ χάριν), как в пророке, а не соединялось и не соединяется теперь по существу (μὴ κατ' οὐσίαν συνῆφθαί τε καὶ συνάπτεσθαι), да лишены будут сами божественного действия и да исполнятся противоположные действия. «Кто не поклоняется Распятому, да будет анафема и да сопричтется с богоубийцами (*Gr. Naz.* Ep. 101, 22). Кто не признает Пресвятую Марию Богородицей, чужд Божества (Ep. 101, 16). Кто вводит двух Сынов, одного от Бога и Отца, другого от Матери, а не единого и того же, да лишится обещанного верующим права усыновления (Ep. 101, 18). Кто говорит, что Христос удостоен усыновления, как усовершивший Себя делами, или после крещения, или после воскресения из мертвых, καθάπερ οὓς Ἕλληνες παρεγγράπτους εἰσάγουσιν, да будет анафема» (Ep. 101, 23).

Но отвергая «двух Сынов», он исповедует две природы. «Две природы (φύσεις... δύο) представляют в Нем Бога и человека, так как Он обладает душой и телом, но в Нем не два Сына или Бога. Таким же

образом и душа и тело не два человека, хотя ап. Павел и прилагает название человека к внутренней и внешней стороне человеческого существа отдельно. Выражаясь кратко, *иное* и иное есть то, из чего состоит Спаситель (ибо не тождественно невидимое с видимым и вечное с временным), но не иной и *иной*: да не будет (ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτήρ... οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος). Ибо то и другое есть едино вследствие теснейшего объединения (ἓν τῇ συγκράσει), когда Бог вочеловечивается, человек же обожествляется, или как бы кто выразился об этом иначе. Я говорю: иное и иное (ἄλλο καὶ ἄλλο), имея в виду здесь обратные отношения в сравнении с теми, какие имеют место в Троице. Там именно нужно говорить: *иной и иной* (ἄλλος καὶ ἄλλος), дабы не было слияния Ипостасей, но *не иное и иное*, так как Три там едино тоже и по Божеству» (Ep. 101, 19–21). Мысль Григория совершенно ясна, и он намечает уже перенесение установившейся в учении о Троице терминологии на учение о Богочеловеке, утвержденное потом Халкидонским собором. Употребление выражения «δύο φύσεις», может быть, отчасти обусловливается у Григория влиянием Оригена.

Два авторитетнейших восточных богослова IV в., таким образом, учили о единстве Христа как Божественной личности и о соединении в Нем Божества и человечества. Но Афанасию было приписано аполлинарианское выражение μία φύσις, у Григория, напротив, прямо встречается δύο φύσεις. Точной терминологии для выражения способа единения Божества и человечества еще не было (*Ath.* Ad Epict. 9: πρὸς αὐτὸ κοινωνία τε καὶ ἕνωσις; *Gr. Naz.* Ep. 101 [Ad Cled.], 22: κατ' οὐσίαν и пр.).

2) Св. Кирилл Александрийский (412–444) в истории раскрытия восточной догмы является непосредственным продолжателем дела Афанасия Великого. Афанасий отстаивал против ариан Божество Логоса, так как лишь через соединение с Самим Богом и обожествление достигается, по восточному воззрению, спасение человечества. Задачей для Кирилла было теперь, после того как и Божество Христа, и Его полная человеческая природа не подвергались уже сомнению, утвердить исключительный и единственный характер *единения* во Христе с Божеством человечества, в силу которого Он являлся не

простым богоносным человеком, а Богочеловеком и действительным Спасителем мира. С защитой этого основного предположения восточной сотериологии тесно связывается и церковно-практическая, и литературная деятельность Кирилла в последний период его жизни, с того момента, когда он выступил на борьбу с несторианством. Он является едва ли не самым видным церковным деятелем на Востоке в V в. и, кажется, самым влиятельным восточным богословом по отношению к последующим временам. Память его, как защитника православия, стоит вообще весьма высоко и в Православно-Восточной, и в Западной католической церкви (1883: doctor ecclesiae). В науке, однако, имя Кирилла есть одно из самых пререкаемых. У протестантских историков и богословов можно встречать и неблагоприятную его оценку: как церковного деятеля, его обвиняют в деспотических наклонностях; как богослову, ему ставят иногда в упрек монофизитский будто бы характер его воззрений (Изд. *Aubert*, 1638; *Pushey*, 1868, 1872, 1875, 1877. Литература: *Bright*, 1877; *Kopallik*, 1881; *Rehomanne*, 1902; *Weigl*).

Св. Кирилл был александрийским уроженцем, в юности жил в пустыне в среде монахов; архиепископом Феофилом, который приходился ему дядей по отцу, был поставлен в клир Александрийской церкви и вместе с Феофилом присутствовал в 403 г. на соборе «под дубом». В 412 г. он был избран (не без протестов) в преемники Феофилу. Первые действия его по вступлении на кафедру, вероятно, отражают на себе влияние примера его властолюбивого и неразборчивого в средствах предшественника. Это — гонение на новатиан, столкновение с иудеями, борьба с префектом Орестом, в связи с которой стоит и убийство женщины-философа Ипатии в 416 г. параволанами[1] без ведома, однако, самого Кирилла. Предложение патриарха Константинопольского Аттика о внесении в диптихи имени св. Иоанна Златоуста было сначала отвергнуто Кириллом, хотя вскоре потом он, убедившись в невинности Златоуста, и согласился на это (417 г.). Подобные факты из истории первых лет епископства Кирилла, равно и некоторые не-

[1] Параволаны — одна из низших ступеней клира; параволаны представляли собой братство, посвятившее себя заботе о больных. — *Ред.*

осторожные поступки из последующего времени, свидетельствуют, конечно, о слабых сторонах его слишком пылкого характера. Но было бы явной несправедливостью к нему, как церковному деятелю, и обнаруживало бы совершенное непонимание его и вообще истории его эпохи стремление объяснить ту борьбу, в какую он вступает с 428 г. с Несторием, не религиозными мотивами, не ревностью прежде всего о вере, а другими побуждениями. Разные обстоятельства и второстепенные интересы могли осложнять и обострять борьбу, но на первом плане для св. Кирилла всегда стоит истина православия. Твердость, с какой он от начала до конца отстаивал ее, подвергаясь нападкам и подозрениям со стороны и противников, и союзников, дает ему право на одно из почетнейших мест в ряду защитников христианской веры.

Содержание веры Кирилла нередко усматривают, однако, в исповедании им не православия, а монофизитства. В монофизитстве обвиняли его в свое время несториане, но как на своего учителя ссылались на него и сами монофизиты ввиду употребления им формулы μία φύσις Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Несторианствующие протестантские богословы Нового времени также находят, что «своими формулами Кирилл прикрывал для себя и для других лежащее в основе монофизитство и докетизм» (*Schubert*). На деле нужно различать у Кирилла его учение и его терминологию μία φύσις, не соответствующую учению и происходившую от Аполлинария, но приписанную Афанасию и потому отстаиваемую Кириллом, несмотря на ее крайнее неудобство, а именно на прямое вербальное противоречие с вполне закономерным и по сознанию Кирилла выражением δύο φύσεις. Положение Кирилла как богослова в данном случае, когда он считал себя обязанным принимать и защищать термин, который должен бы отвергнуть как несогласный с собственными же убеждениями, можно назвать трагическим. Но свидетельствует лишь о высокой его богословской компетентности тот факт, что подложная терминология не привела его к односторонности, в какую впали менее проницательные последователи этой терминологии. С этой точки зрения нужно рассматривать и примирение его с догматическими противниками — антиохийцами в 433 г. Оно нисколько не умаляет его чести и как богослова, и как деятеля, как утверждают те ученые, которые хотели бы видеть в Кирилле монофизита и

которые «компромисс» его с восточными объясняют нежеланием «потерять власть и влияние» и дипломатическими расчетами (*Harnack*. II, 346). Кирилл не изменял своим убеждениям, принимая формулу антиохийцев, хотя считал последнюю не во всем точной. Он лишь поступал в этом случае по примеру Афанасия, который дал некогда руку общения омиусианам, несмотря на несходство их терминологии с никейской, как только убедился в православном образе их мыслей.

Литературная деятельность св. Кирилла была весьма обширной и помимо произведений, вызванных христологическим спором с Несторием. От него остался целый ряд экзегетических трудов мистико-аллегорического характера, с обращением, впрочем, более или менее внимания и на исторический смысл (в комментариях на Новый Завет, написанных после 428 г.). Выступал он и в качестве ученого апологета христианства с опровержением сочинений Юлиана Отступника. Из прежних ересей он полемизировал с арианством в обширном труде «Книга сокровищ о святой и единосущной Троице». Не сохранившаяся книга против аполлинаристов (синусиастов) имела, вероятно, отношение уже к несторианскому спору.

Вызванные этим спором сочинения могут быть вообще распределены по трем фазисам истории самого спора.

1) Первые писания Кирилла до 431 г. имеют агрессивный характер против ереси Нестория. Сюда относятся: пасхальное послание 429 г. (Homilia 17), послания к монахам (429 г., ep. 1), затем послания к самому Несторию (именно 430 г., ep. 4 «Καταφλυαροῦσι μέν» и ep. 17 «Τοῦ Σωτῆρος») и к папе Целестину (430 г., ep. 11) и книги «о правой вере», адресованные императору и императрицам (Liber de recta fide ad Theodosium imperatorem и Libri duo ad regnas). До Ефесского собора, вероятно, написано и подробное «Опровержение богохульств Нестория» в пяти книгах (Κατὰ τῶν Νεστορίου δυσφημιῶν). Наиболее важным по своему значению из всех этих произведений является послание к Несторию «Τοῦ Σωτῆρος» с приложением 12-ти анафематизмов, в которых резюмируется содержание послания.

2) Анафематизмы Кирилла вызвали резкие нападения на него самого со стороны богословов антиохийского направления; Несторий издал свои антианафематизмы, Андрей Самосатский и Феодорит Кирр-

ский также писали против Кирилла опровержения. Кириллу теперь самому пришлось оправдывать себя от обвинений противников, и он в трех сочинениях защищал и разъяснял свои анафематизмы: в «Разъяснении» (Ἐπίλυσις τῶν δώδεκα κεφαλαίων), составленном по желанию Ефесского собора, в «Апологетике» (Ἀπολογητικός) против восточных (Андрея Самосатского) и в «Послании Евоптию против выражений Феодорита» (Ἐπιστολὴ πρὸς Εὐόπτιον). Дело закончилось принятием Кириллом, в качестве «апологии» восточных, их вероизложения в письме Кирилла Иоанну Антиохийскому (433 г., ep. 39: «Εὐφραινέσθωσαν οἱ οὐρανοί» — «Да возрадуются небеса»). Это письмо представляет не менее важный документ, нежели указанное выше послание к Несторию.

3) Принятие Кириллом исповедания восточных вызвало недоразумения и недовольство в лицах, считавшихся его последователями, и Кириллу опять пришлось давать разъяснения и защищать себя, но уже с другой стороны. Этой защите посвящены его послания к Акакию Мелитинскому (Ep. 40), к Евлогию (Ep. 44), к Сукцессу (Ep. 45–46) и к Валериану Иконийскому (Ep. 50).

В сочинениях Кирилла указанных трех фазисов последовательно выступают те моменты, из которых слагается его христологическое учение. Воззрения его при этом не изменяются и по существу остаются теми же, какими были уже до обсуждения спора, выясняются лишь соответственно требованиям обстоятельств разные стороны основного взгляда. а) Против Нестория Кирилл отстаивает единство субъекта во Христе. б) Но он не отвергает признаваемой восточными двойственности природ в Нем. в) Ясному изложению учению о двух природах препятствует у него, однако, и вызывает недоразумение принятая и проводимая им терминология, а именно — употребление им выражения μία φύσις.

а) На первом плане у Кирилла стоит и служит исходным пунктом всех его рассуждений понятие о единстве богочеловеческой личности Христа. α) Такое единство обусловливается тем, что субъектом во Христе является только *божественный Логос*, воспринявший человечество, человечество же в Нем само по себе, не существуя отдельно от Логоса, не составляет и особого лица (Ep. 17, 116: οὐ γάρ ἐστι

διπλοῦς ὁ εἷς καὶ μόνος Χριστός, κἂν ἐκ δύο νοῆται). β) *Единение* Логоса с человечеством должно мыслить как самое тесное: для выражения его употребляются термины ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, κατὰ φύσιν, ἕνωσις φυσική. γ) Следствием этого тесного единения человеческой природы во Христе с божественной природой Логоса, как единственно имеющее значение субъекта, является то, что к Логосу, как единому Лицу и носителю человеческой природы, должно относить *все предикаты* не только божественной, но и человеческой Его природы: Сам Логос родился и пострадал, хотя, конечно, не Божеством, а человечеством (ἀπαθῶς ἔπαθεν).

Эти основные положения своей христологии Кирилл выражает в первых четырех анафематизмах. «1) Кто не исповедует, что Еммануил есть истинный Бог (Θεὸν κατὰ ἀλήθειαν) и что посему Святая Дева есть Богородица, ибо Она по плоти родила Слово, сущее от Бога (τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον), ставшее плотью, да будет анафема. 2) Кто не исповедует, что Слово, Которое от Бога Отца, ипостасно соединилось (καθ' ὑπόστασιν ἡνῶσθαι) с плотью, и что Христос един с собственной плотью, именно что тот же самый есть Бог вместе и человек, да будет анафема. 3) Кто разделяет во едином Христе ипостаси по соединении, связуя их одной лишь близостью по достоинству, или власти, или могуществу (μόνῃ συνάπτων αὐτὰς συναφείᾳ τῇ κατὰ τὴν ἀξίαν), а не союзом по естественному единению (συνόδῳ τῇ καθ' ἕνωσιν φυσικήν), да будет анафема. 4) Кто распределяет по двум лицам или ипостасям (προσώποις δυσὶν ἤγουν ὑποστάσεσι) изречения (φωνάς), находящиеся в евангельских и апостольских писаниях и употребляемые о Христе святыми или Им Самим о Себе, и одни из них прилагает как бы к человеку, мыслимому особо от Слова Божия, другие же, как приличные лишь Божеству, (прилагает) к одному только Слову от Бога Отца, да будет анафема». В первом анафематизме в понятии Богочеловек — Еммануил особое ударение делается на одной лишь половине его («есть Бог») (α), при этом тут же делается вывод о применении к давшему повод к спору наименованию Девы Богородицей. Во втором и третьем утверждается единение Божества и человечества ипостасное или природное (β). В четвертом говорится о предикатах единого Христа (γ).

В дальнейших четырех анафематизмах устраняются представления о Христе, которыми предполагается двойство в Нем субъектов. Христос не есть богоносный человек (5) и Логос не есть Владыка по отношению к этому человеку как отдельному от Него (6). Христос не есть человек, на которого Логос лишь воздействует (7) и не является споклоняемым с Ним, как иной, но приемлет единое лишь поклонение (8). «5) Кто дерзает говорить, что Христос есть богоносный человек (θεοφόρον ἄνθρωπον), а, напротив, не истинный (κατὰ ἀλήθειαν) Бог, как единый и природный (φύσει) Сын (Бога), поскольку Слово стало плотью и, подобно нам, приобщилось крови и плоти, да будет анафема. 6) Кто дерзает говорить, что Слово от Бога Отца есть Бог или Владыка (δεσπότην) Христа, а не исповедует, напротив, Его же Самого (τὸν αὐτόν) вместе Богом и человеком, так как, по Писаниям, Слово стало плотью, да будет анафема. 7) Кто утверждает, что Иисус, как человек, находился под воздействием Бога Слова и был окружен благоволением Единородного (εὐδοξίαν περιῆφθαι, Mansi: ἐξουσίαν, Verss: gloriam), как иной в сравнении с Ним, да будет анафема. 8) Кто дерзнет говорить, что до́лжно поклоняться воспринятому человеку (τὸν ἀναληφθέντα ἄνθρωπον συμπροσκυνεῖσθαι) вместе с Богом Словом, и спрославить его и называть вместе с Ним Богом, как иного с иным (ἕτερον ἑτέρῳ, Marius: cum altero), так как выражение "вместе с (σύν)", постоянно прилагаемое, необходимо заставляет думать это, а не почитает, например, Еммануила единым поклонением и не воссылает Ему единого славословия, поскольку Слово стало плотью, да будет анафема».

В последних четырех анафематизмах, наконец, делается из положения о Логосе как едином субъекте во Христе сначала вывод относительно отношений Христа к Духу Св. (триадология), затем — выводы сотериологического характера. Дух Св. не есть чуждая Христу сила, ибо Он есть собственный Дух Сына (как единородный с Ним) (9). Спасение совершил Сам Логос, и в жертву принес Себя Христос не за Себя, а только за нас (10). Плоть Христа является животворящей, как собственная плоть Логоса (имеется в виду Евхаристия) (11). Страдания и смерть по плоти принадлежат Логосу (12). «9) Кто утверждает, что единый Господь Иисус Христос был прославлен Ду-

хом, пользуясь как бы чуждой силой, приемлемой через Него, а уже потом от Него получается могущество для действия против нечистых духов и для совершения божественных знамений между людьми, а не признает, напротив, Духа собственным (ἴδιον) Его Духом, да будет анафема. 10) Божественное Писание говорит, что Христос был Первосвященником и Посланником исповедания нашего (ἀρχιερέα καὶ ἀπόστολον), что Он принес Себя за нас в жертву благоухания Богу и Отцу. Если поэтому кто утверждает, что Первосвященником и Посланником потому было не Само Слово, Которое от Бога, а как бы иной, отличный от Него человек, происшедший от жены, или кто говорит, что Он принес Себя в приношение и за Самого Себя, а не за нас только одних, так как не знавший греха не нуждался и в приношении (за себя), да будет анафема. 11) Кто не исповедует плоть Христа животворящей и принадлежащей (ἰδίαν) Самому Слову от Бога Отца, а (принадлежащей) как бы иному кому, отличному от Него, соединенному с Ним по достоинству, т. е. имевшему лишь (в себе) божественное обитание, кто не исповедует ее, напротив, как мы сказали, животворящей, так как она стала собственной Слову, могущему все животворить, да будет анафема. 12) Кто не исповедует Слово Божие пострадавшим плотью, и распятым плотью, и вкусившим смерть плотью, и ставшим, наконец, первородным из мертвых, так как Он есть Жизнь и животворит, как Бог, да будет анафема».

Что сам божественный Логос сделался субъектом действий и состояний человеческой природы, это превышает человеческое разумение (Hom. 17, 781: πέρα λόγου τὸ θαῦμα). Но в этом проявилась божественная любовь к падшему человеку, и отрицать это значило бы, по Кириллу, отрицать тайну вочеловечения. Апостол говорит о Единородном, что Он, «будучи богат, обнищал (ἐπτώχευσεν) ради нас» (*2 Кор.* 8, 9), что Он «уничижил Себя (ἐκένωσεν), принял образ раба (*Флп.* 2, 7), т. е., сделавшись человеком, и принял все человеческое. «Может быть, скажет кто-либо, что унизительно (μικρόν) для Бога Слова и совершенно странно (ἀπεοικός) плакать, бояться смерти, отказываться от чаши, быть первосвященником. Да, скажу и я также, для божественной и высочайшей природы и славы все подобное низко; но в этом мы и видим обнищание, которому Он добровольно под-

вергся ради нас. Если тебе кажется трудновыносимым бесславие уничижения, тем более подивись любви к нам Сына. Ибо то, что мы считаем низким, Он совершал это по собственному хотению ради тебя. Плакал, как свойственно человеку (ἀνθρωπίνως), дабы устранить твои слезы; испытывал страх по домостроительству (οἰκονομικῶς), допуская плоти претерпевать иногда свойственное ей, дабы нас сделать дерзновеннейшими (εὐτολμοτάτους); отказывался от чаши, дабы крест был обличением нечестия иудеев. Подвергался, как говорится о Нем, человеческим немощам, дабы тебя избавить от немощи. Творил молитвы и прошения, дабы сделать доступным слух Отца и для твоих молений» (Apol. c. Theod. X, 441).

б) Единство субъекта во Христе не устраняет de facto двойства природ в Нем. Божественная природа Логоса соединилась с полной человеческой природой, а не с одной лишь плотью, как учил Аполлинарий. Уже в посланиях, относящихся к самому началу спора, Кирилл говорит о различных природах, из которых состоит единый Христос, причем различие их не уничтожается и в соединении (Hom. 17, 777: θεότης... ἀναπλεχθεῖσα σαρκὶ ἤγουν τῇ καθ' ἡμᾶς φύσει, τελείως ἐχούσῃ, κατὰ τὸν ἴδιον λόγον; 785B: ἕνωσιν [πρὸς τὸν Λόγον] τῇ ἀνθρωπείᾳ φυλάττομεν φύσει. Ep. 4, 45: διάφοροι μὲν αἱ... φύσεις, εἷς δὲ ἐξ ἀμφοτέρων Χριστὸς καὶ Υἱός, οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν). Когда после издания им анафематизмов восточные ставили ему в упрек слияние природ по поводу учения его об ἕνωσις φυσική, которое притом привносит в тайну домостроительства понятие необходимости и может вести к мнениям Аполлинария о повторении домостроительства и тысячелетнем царстве, и указывали на противоречие с самим собой, так как раньше он учил будто бы о двух ипостасях (на самом деле только о двух природах), Кирилл отверг это обвинение. «Иное есть по собственной природе (κατὰ φύσιν ἰδίαν) плоть в сравнении с рожденным от Бога Отца Словом, и иной есть опять по своей природе Единородный. Но признавать это (εἰδέναι = знать) не значит еще разделять природы (τὰς φύσεις) по соединении». Ἕνωσις φυσική, по объяснению Кирилла, означает у него «истинное единение» (τὴν ἀληθῆ φαμέν), так как и в Писании выражение φύσει употребляется как равнозначащее выражению κατὰ ἀλήθειαν (*Еф.* 2, 3: καὶ

ἤμεν τέκνα φύσει ὀργῆς). «Поэтому мы не сливаем природы (τὰς φύσεις) и не смешиваем одну с другой, когда называем единение естественным, как утверждают противники, но всюду утверждаем, что из двух несходных реальностей (ἐκ δύο ἀνομοίων πραγμάτων) Божества и человечества составился единый Христос, и Сын, и Господь. С учением же Аполлинария нет у нас совсем ничего общего; известно, что от тех, которые однажды подверглись осуждению, как извращающие истину, нужно отвращаться» (Apol. c. orient. III, 329–332). В ответ на возражение по поводу четвертого анафематизма, что нужно разделять изречения (διαιρεῖν φωνάς) о Христе соответственно природам, он замечает, что и сам он вполне признает одни изречения свойственные Божеству (θεοπρεπεῖς), другие же более относящиеся к домостроительству по плоти, но и те и другие должно усвоять единому воплотившемуся Логосу (IV, 337).

Очевидно, Кириллу вовсе не приходилось изменять по существу свое воззрение, когда он в послании к Иоанну Антиохийскому (Εὐφραινέσθωσαν) в 433 г. заявил о принятии присланного ему последним исповедания восточных о двух природах во Христе. Хотя это исповедание обнаруживает в целом совершенстве иные тенденции в сравнении с учением самого Кирилла, Кирилл всюду имеет в виду единство воплотившегося Логоса. Исповедание начинается: (а) утверждением двух сторон в Богочеловеке, затем уже переходит (б) к утверждению единства Христа, но в конце опять говорит (в) об отличии речений, относящихся к единому Лицу, от тех, которые распространяются по природам. Исповедание это было подаваемо императору еще в 431 г. без прибавления о речениях; автор его неизвестен (вероятно, не Феодорит, указывающий первоисточники для него в несохранившемся тексте Амвросия Медиоланского; по В. В. Болотову, может быть, Павел Эмесский).

«Исповедуем Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия Единородного: (а) Бога совершенного и человека совершенного из души разумной и тела, прежде век от Отца рожденного по Божеству, в последние же дни того же самого ради нас и нашего ради спасения (рожденного) от Марии Девы по человечеству, единосущного нам по человечеству. Ибо двух природ было единение (δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις

γέγονε), (б) посему и единого Христа, единого Сына, единого Господа исповедуем. Имея в виду это неслитное единение, исповедуем Святую Деву Богородицей, так как Бог Слово воплотился и вочеловечился и от момента самого зачатия соединил с Собой воспринятый от Нее храм. (в) Из евангельских же и апостольских речений о Христе, как мы знаем, одни употребляются богословами в общем смысле, как прилагаемые к одному Лицу (ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου), другие же разделяются соответственно двум природам (ὡς ἐπὶ δύο φύσεων), и приличные Божеству (θεοπρεπεῖς) употребляются в отношении к Божеству Христа, низшие же (ταπεινάς) — в отношении к человечеству Его».

в) Для Кирилла дело обстояло, однако, далеко не столь просто. Признавая сам различие природ и по соединении, не видя поэтому для себя трудностей в принятии формулы восточных, коль скоро для него стало ясным, что они не отрицают единства Христа, Кирилл должен был при этом еще считаться с выражением μία φύσις Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, приписанным Афанасию. Аполлинарианские подлоги были в руках у него уже в начале спора (De fide ad Neophitas I). Авторитет Афанасия должен был стоять высоко, особенно для Александрийского епископа, и для Кирилла возникала крайне неблагодарная и неосуществимая на деле задача примирить псевдо-Афанасиеву терминологию μία φύσις с той, которая и с его точки зрения должна была являться не только вполне, но и единственно правильной, с δύο φύσεις. На разъяснения по этому поводу Кирилл и был вызван принятием упомянутого исповедания, где прямо говорилось о двух природах. Бывшие противники его не замедлили тотчас же подчеркнуть его согласие с ними в учении о природах, от сторонников же стали теперь поступать запросы: как нужно относиться к выражению δύο φύσεις?

В письмах по этому поводу Кирилл отстаивает православие принятой от восточных формулы, хотя бы для некоторых она справедливо казалась не совсем точной в частностях (Ep. 40, 197; 44, 225: εἰ καὶ περὶ τὴν λέξιν ὀλίγον ἐσκοτίσθησαν). С другой стороны, сам он пытается удержать выражение μία φύσις σεσαρκωμένη.

Разъяснения, даваемые им в этом случае, основываются на предполагаемой и употреблявшейся еще у Аполлинария аналогии воплотившегося Логоса с человеческим существом или природой, единой,

но состоящей из души и тела, т. е. из двух природ — духовной и материальной. И Христос состоит из двух природ — Божества и человечества, но они соединены настолько тесно, что различаются лишь в мысли (Ep. 41, 192D: ὡς ἐν ἐννοίαις; 193C: δύο... ὁρᾷ δὴ πάντως ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ἐνωθέντα γε μὴν διίστησιν οὐδαμῶς), реально же составляют живое и нераздельное органическое единство, «единую природу Бога Слова воплощенную». Μία φύσις всегда должно быть употребляемо с прибавлением σεσαρκωμένη, указывающим именно на полную человеческую природу, присоединенную к божественной природе Логоса, которая одна является субъектом во Христе и обусловливает единство всех Его богочеловеческих действий.

Аналогия не была точной, и вербальное противоречие оставалось, несмотря на эти разъяснения, в полной силе: если две природы — божественная и человеческая, то не одна божественная, если же одна, то не две. На деле μία φύσις не соответствовало и собственным взглядам Кирилла. Сукцесс, епископ Диокесарийский (в Кесарии), обращавшийся к Кириллу с вопросом: следует ли говорить о двух природах во Христе (Ep. 45), прислал ему письменные замечания (τὰ ὑπομνηστικά) его противников против непоследовательности его терминологии (Ep. 46). Если Кирилл говорит о μία φύσις, он должен согласиться с нежелательными для него выводами из этой терминологии; если же он держится иного учения, почему он не принимает и соответствующей терминологии? Если из двух природ образовалась одна природа Логоса, то, следовательно, и пострадал Он Своей собственной природой (εἰς ἰδίαν φύσιν), человеческая же природа во Христе теряет свое значение и как бы исчезает, и Его нельзя уже назвать совершенным, единородным нам человеком. Если же, наоборот, признать, что Христос пострадал плотью, соединенной с душой, т. е. пострадал человеческой природой, то, следовательно, во Христе две природы по соединении и выражение Писания «Христос пострадал плотью» можно заменить выражением «пострадал нашей природой». Кирилл отвечает, что Логосу нет необходимости страдать собственной природой, так как эта природа воплощенная, и плоть во Христе, как и Божество, пребывает без изменения по природе (κατὰ φύσιν), выражение σεσαρκωμένη при этом предполагает полную человечес-

кую природу. Говорить, что Христос пострадал человеческой природой, конечно, можно, лишь бы не соединялись с этим неправильные представления. Очевидно, Кирилл на деле соглашается с возражениями, но не считает возможным отказаться и от μία φύσις. Спор легко бы решился, если бы выяснилось тогда же аполлинарианское происхождение этого термина. Но и для Кирилла, и для его противников этот факт оставался неизвестным, и Кирилл до конца жизни, защищая православие, должен был считаться с крайним неудобством подложной, но высоко оцененной им, в качестве принадлежащей Афанасию, формулы.

Союзники св. Кирилла Александрийского

Союзников по защите православного учения Кирилл имел в самих центрах оппозиции, в Константинополе и Восточном диоцезе. В Константинополе выступил против Нестория (и в самом начале проповеди последним своей ереси) Прокл († 446 г.), рукоположенный в 426 г. патриархом Сисиннием в Кизик, но не принятый там и живший в столице. В 434 г. он сам был избран на Константинопольскую кафедру и своим тактическим образом действий старался поддержать, насколько можно, мирные отношения между догматическими партиями. Особой известностью пользуются его проповедь в честь Богоматери (429 г.) и послание в Армению о вере (около 436 г.) с осуждением несторианских мнений (9: μίαν ὁμολογῶ τὴν τοῦ σαρκωθέντος Θεοῦ Λόγου ὑπόστασιν... ὁ αὐτὸς θαυματουργεῖ καὶ πάσχει, διὰ μὲν τῶν σημείων τὸ εἶναι ὃ ἦν αἰνιττόμενος, διὰ δὲ τῶν παθῶν τὸ γένεσθαι ὃ ἔπλασε πιστούμενος).

Константинопольское монашество с Далматием во главе также было на стороне Кирилла. В Восточном диоцезе ревностным противником антиохийского богословия явился Раввула, митрополит Эдесский (412–435), сын языческого жреца и матери-христианки; принявший крещение около 400 г., во время Ефесского собора он находился еще в партии Иоанна Антиохийского, но скоро перешел на сторону Кирилла, перевел на сирийский язык его сочинения против Нестория к императору Феодосию и начал применять крутые меры к уни-

чтожению самих корней несторианства через истребление сочинений Феодора Мопсуэстийского и Диодора Тарсийского. Не ограничиваясь собственной провинцией, он писал против антиохийцев и в соседнюю Армению. Стоявшие во главе диоцезов Понтийского и Асийского архиепископы Фирм Кесарийский и Мемнон Ефесский были единомышленниками Кирилла. Можно упомянуть еще из понтийских епископов Феодота Анкирского и Акакия Мелитинского (в Армении), из асийских — Амфилохия Сидского.

Происхождение монофизитства

Аполлинарианское (respective — арианское) выражение «μία φύσις Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη» могло являться более или менее свободным от противоречий лишь при аполлинарианском (или арианском) учении о неполной человеческой природе Христа, присоединенной к природе Логоса так, чтобы получилось некоторое человекоподобное существо, аналогичное цельной человеческой природе, в которой лишь ум заменен Логосом, а не Богочеловек в собственном смысле. Но коль скоро человеческая природа Христа сама по себе признана совершенной, присоединение ее к божественной природе Логоса должно давать в результате две полных природы, хотя бы объединенных в одной ипостаси Логоса. Св. Кирилл, позволяя восточным говорить о двух природах и отстаивая в то же время сам, из уважения к авторитету Афанасия, выражение μία φύσις, допускал через это de facto вербальное противоречие. Пока подлог не был раскрыт и признавалось обязательным не уклоняться от мнимо-Афанасиевой терминологии, никакого иного, более удовлетворительного исхода из этого положения и нельзя было найти, то приходилось с противоречием мириться.

Некоторые из принимавших указанный термин во всяких уступках восточным, однако, готовы были видеть измену всех отцев, и, руководимые полемической ревностью против несторианства, сами хотели проводить мнимо-Афанасиево выражение с большей строгостью, нежели Кирилл, без всяких уступок. Если Христос и из двух

природ, то по соединении Он есть единая природа в самом строгом буквальном смысле, о двух же природах не может быть уже никакой речи. Создана была формула: из двух природ Христос до соединения, по соединении же только одна природа. Терминологическое противоречие этим путем, по видимости, устранялось: Афанасию воздавалось должное уважение, терминология восточных отвергалась. Но на деле результат этой неуступчивости и упорной защиты, по недоразумению, подложного выражения без соответствующего первоначального (неправославного) смысла оказывался крайне своеобразным и не только неудовлетворительным, но, можно сказать, поразительным по своей нелепости. Вместо вербального противоречия получился логический абсурд, нечто безусловно непредставимое и немыслимое. Человечество Христа начало существовать, как признавали это и сами защитники единой природы, именно лишь с момента восприятия его Божеством. Поэтому утверждение, что до соединения Логоса с человечеством, когда Его человечество еще не существовало, Христос состоял из двух природ, а после присоединения к Его божественной природе еще природы человеческой получилась только одна природа, должно было казаться для непредубежденного взгляда (например, папы Льва Великого) и было на самом деле просто насмешкой над здравым человеческим смыслом.

Таким образом, если монофизитство ариан и аполлинаристов предлагало фантастический образ Христа, как соединения двух «несовершенных природ», или одной совершенной, другой несовершенной, а не как истинного Богочеловека, то позднейшее монофизитство в собственном смысле требовало веры уже в явную логическую несообразность. Если, несмотря на это, оно пользовалось широким успехом и имело продолжительную и более содержательную с внутренней стороны историю, нежели арианство, аполлинарианство, а также и несторианство, это объясняется (помимо национальных и политических причин его успеха) тем, что в религиозной жизни, и именно народных некультурных манер, стоит на первом плане и имеет руководящее значение не логичное убеждение, а вера и чувство. Понятно, что вера в абсурд, в нечто не только сверхразумное, но прямо и безусловно противоразумное, приводимая в конце концов даже к отрицанию основ-

ного факта христианской религии — Воплощения, не может иметь сама по себе никакого оправдания. Первородный грех монофизитства, пренебрежительное отношение к логике вследствие доверия к подлогу заключало в себе осуждение для всей его последующей истории.

Типичным представителем веры без разума, породившей новую ересь, является константинопольский архимандрит Евтихий (Εὐτυχής), давший свое имя ереси, или, точнее, ее первоначальной, наиболее строгой форме. Евтихий считал себя сторонником св. Кирилла, в 431 г. участвовал в известной процессии константинопольских монахов с Далматием во главе, ходатайствовавших перед императором за Кирилла против Нестория. Но борьба против несторианской ереси перешла у него в крайность другого рода. Источником сведений о его убеждениях служат главным образом акты Константинопольского собора 448 г., на котором он был судим. Там сообщаются рассуждения, в какие он вступал с приглашавшими его на собор послами (Деян. III, VI), и затем процедура допроса и осуждение его на самом соборе (Деян. VII). Сохранилось сверх того на латинском языке послание его с протестом против соборного приговора к папе Льву с приложением исповедания, вероятно, того, которое он хотел прочитать еще на соборе (*Mansi*. V, 1014, 1016).

Следует прежде всего признать характерным то положение, какое Евтихий хочет занять по отношению к Писанию и отцам и к разуму, чтобы отстоять веру в μία φύσις. Он заявил пришедшим к нему в первый раз послам, что Писание он ставит выше творений отцев. Он согласен с изложениями (ἐκθέσεις) св. отцев, собиравшихся в Никее и Ефесе, и готов подписаться под разъяснениями (ἑρμηνείαι). Но если случится где встретить у них в каких-либо изречениях какую-нибудь обмолвку или ошибочное мнение (ἢ διασφαλθὲν ἢ διαπλανηθέν), он этого не осуждает, но и не принимает (μήτε διαβάλλειν μήτε καταδέχεσθαι), а исследует (ἐρευνᾶν) одно Писание, как более твердое, чем изложение отцев (VI, 700B). Но на деле Евтихий Св. Писание и Никейскую веру так высоко ставит потому, что в них нет выражения δύο φύσεις, и он мог обращаться с вопросом к противникам: «А сказано ли это в Писании и у никейских отцев?» Употребление этого выражения некоторыми он и считает ошибкой, сам же безусловно верит и ставит

на деле выше и Писания, и разума аполлинарианские подлоги, ссылаясь на Кирилла и Ефесский собор, которые также доверчиво относились к ним (ad Leon. 1015: Sciens Julium, Felicem, Athanasium, Gregorium refutantes duarum naturarum vocabulum). Когда на соборе потребовали от него анафематствовать мнение, которое он считал принадлежащим отцам, он был поставлен в величайшее затруднение. «В Писании я не нашел этого ясно выраженным, и отцы не все так говорили: если я анафематствую, горе мне, ибо отцов моих анафематствую» (745A). В тех случаях, когда пытались подействовать на него путем логических рассуждений, он отвечал, что «не осмеливается исследовать природу Бога (φυσιολογεῖν τὸν Θεόν), а стоит лишь в вере, которую принял, и в ней хочет умереть, хотя бы пришлось быть низложенным и пострадать за нее» (728A, 729A).

По содержанию своих воззрений Евтихий выступает самым строгим монофизитом в формальном и материальном смысле. На соборе 448 г. он сделал, однако, некоторые вынужденные уступки.

Формальное, так сказать, монофизитство Евтихия заключается в том, что он питает решительное отвращение к счету естеств во Христе, к самому как бы числу «два». Он доходил в этом отвращении до того, что первоначально не принимал даже формулы «из двух естеств» (700C: ἐκ δύο φύσεων ἑνωθεισῶν καθ' ὑπόστασιν), хотя признавал Христа Богом совершенным и человеком совершенным. «Совершенен ли Бог Слово или нет?» — спрашивал Евтихия один из послов, пресвитер Феофил. Евтихий отвечал утвердительно. «А есть ли Воплотившийся совершенный человек?» — «Совершенный», — отвечал Евтихий. «Но если таким образом Он и Бог совершенный, и человек совершенный и два совершенных (естества) (δύο τέλεια) составляют единого Сына, что препятствует нам говорить, что единый Сын из двух естеств (ἐκ δύο φύσεων ἕνα Υἱόν)?» — «Да не будет, — заявил Евтихий, — чтобы я сказал, что Христос из двух естеств, или чтобы я стал исследовать естество Бога моего. Если желают низложить меня или хотят что-либо сделать со мной, пусть делают, по Божьему попущению: я стою в вере, которую принял, и в ней хочу умереть» (725, 728). Другой посол, Мама (Μάμας), воспользовавшись словами Евтихия, что Христос пришел воздвигнуть падшее человеческое естество (τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν), не-

медленно переспросил: «Какое (ποίαν)?» — «Человеческое естество», — повторил Евтихий. «А каким естеством оно воздвигнуто (ἀνῃρέθη, [варианты: ἠγέρθη, ἀνηγέρθη])?» — «Я не научен из Писания относительно двух естеств», — предупредил вывод Евтихий. «Но и относительно слова ὁμοούσιος мы не научены из Писания, а от отцев, благочестно разумевших и верно изложивших учение Писания. Так мы приняли и относительно единосущия, и относительно того, что Христос Сын Божий из двух естеств». — «Я не исследую природы Божества, — сказал Евтихий, — и не говорю о двух природах, да не будет! Здесь я пребываю, и если меня низложить, да будет гробом мне монастырь; и если Бог попустит мне претерпеть что-либо, я претерплю с радостью. Двух природ я не исповедую» (728–729).

Явившись на собор, Евтихий признал, что Христос «из двух естеств». Когда читали догматические послания Кирилла (καταφλυαροῦσιν и εὐφραινέσθωσαν) и было прочитано при этом принятое Кириллом исповедание восточных, Евсевий Дорилейский, обвинитель Евтихия, заявил, что с этим исповеданием и не согласен Евтихий и проповедовал совсем иное учение. При допросе самого Евтихия Флавиан, председатель собора, обратился к нему со словами: «Ты слышал, пресвитер Евтихий, что говорит твой обвинитель? Скажи же, исповедуешь ли ты единение из двух естеств (ἐκ δύο φύσεων ἕνωσιν)?» — «Да, исповедую из двух естеств (ἐκ δύο φύσεων)», — ответил Евтихий. Но Евсевий поставил вопрос определеннее: «Исповедуешь ли ты, господин архимандрит, два естества по соединении и называешь ли Христа единосущным нам по плоти, или нет?» — «Я пришел не спорить (διαλεχθῆναι), но пришел убедить вас относительно моего образа мыслей», — заявил Евтихий вместо ответа и просил прочитать принесенное им письменное исповедание. Сам он, однако, почему-то отказался его читать, исповедав лишь устно веру в Троицу и в совершенное вочеловечение Сына Божия, и просил, чтобы больше его ни о чем не спрашивали. Окончательной формулой его, при дальнейшем допросе, было заявление: «Исповедую, что Господь наш состоял из двух естеств до соединения, а по соединении исповедую одно естество» (744B: ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν Κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ). «Я читал блажен-

ного Кирилла и святых отцев, и святого Афанасия, — они говорили (что Христос) из двух естеств до соединения, после же соединения и воплощения уже не два, а одно естество» (745C).

С формальным монофизитством, признанием единой природы во Христе в строжайшем смысле, соединялось у Евтихия первоначально монофизитство материальное. Чтобы, несмотря на вочеловечение Христа, видеть в Нем все-таки только одну природу в собственном смысле, для этого необходимо было или, признавая отличие воспринятой Им человеческой природы от Его Божества, обратить ее в безусловно пассивное механическое орудие вседействующего Божества, или же, отвергнув ее единосущие с природой других людей, приблизить ее к природе божественной. Монофизитство в своих разных разветвлениях шло потом тем и другим путем. Евтихий выступал первоначально представителем последней, более строгой его формы. Его обвиняли даже, будто бы он учил, что плоть принесена Богом Словом с неба. Он решительно отверг перед послами обвинение: Христос, по нему, родился от Девы, но он признавал, что Христос, «совершенный человек», не имел единосущной нам плоти (700D: ὡμολόγει τέλειον Θεὸν εἶναι καὶ τέλειον ἄνθρωπον τὸν γεννηθέντα ἐκ τῆς Παρθένου Μαρίας μὴ ἔχοντα σάρκα ὁμοούσιον ἡμῖν).

Ввиду этого, наряду с вопросом: признает ли он две природы во Христе (или Христа «из двух природ») по вочеловечении, Евтихию ставили на соборе вопрос: считает ли он Христа единосущным нам по плоти (737C), единосущным Отцу по Божеству и единосущным Матери по человечеству (741A)? Евтихий признался, что до этого он не называл Христа единосущным нам. «Ты не говоришь, — спросил Флавиан, — что Он единосущен Отцу по Божеству и что Он же единосущен нам по человечеству?» Евтихий: «До сего я не говорил, что тело Господа и Бога нашего единосущно нам, но я признаю, что Св. Дева единосущна нам и что из Нее воплотился Бог наш». Флавиан: «Итак, Дева, из Которой воплотился Владыка Христос, единосущная нам». Василий, митрополит Селевкийский, сказал: «Если Матерь единосущна, то единосущен и Он. Ведь Он называл Себя Сыном человеческим (υἱὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐκλήθη). Следовательно, если Матерь единосущна нам, то и Он единосущен нам по плоти». Евтихий: «Так

как вы говорите это теперь, то я во всем согласен» (πᾶσιν στοιχῶ). Флорентий-патрикий сказал: «Коль скоро Матерь единосущна нам, конечно (πάντως), единосущен нам и Сын». Евтихий: «До сего дня я не говорил этого. Так как ведь я признаю его (тело Христово) телом Бога, — обратил ли ты внимание? — то я не называл тело Бога телом человека, но лишь человеческим телом (οὐκ εἶπον σῶμα ἀνθρώπου τὸ τοῦ Θεοῦ σῶμα, ἀνθρώπινον δὲ τὸ σῶμα), и что Господь воплотился от Девы и единосущен нам, то я говорю и это, господин мой. Только (я исповедую вместе с тем, что) Он есть Сын Божий Единородный, Господь неба и земли, владычествует и царствует вместе с Отцом и с Ним сидит и спрославляется: единосущным (нам) я Его называю не в том смысле, будто я отрицаю, что Он Сын Божий. Прежде я не говорил этого (говорю тебе, как думаю: сначала я не говорил), теперь же, так, как сказано это вашим святительством (ὁσιότης), то говорю и я». Флавиан: «Итак, ты исповедуешь истинную веру по принуждению, а не добровольно (κατὰ ἀνάγκην, οὐ κατὰ γνώμην)?» Евтихий: «Теперь лишь, господин мой, я полагаю так (ἄρτι, κύρι, οὕτως ἔχε), до сего же часа я боялся (ἐφοβούμην) так говорить, так как я знаю (οἶδα), что Господь есть Бог наш, и я не позволял себе (ἐμαυτῷ οὐκ ἐπέτρεπον) рассуждать о единстве (Его); но ввиду того, что дозволяет это и учит так ваше святейшество, говорю и я» (741–744). Таким образом, Евтихий, хотя и с оговорками, возлагая ответственность на отцев собора, в вопросе единосущия Христа по плоти с людьми сделал уступку: оставаясь с формальной стороны строгим монофизитом, так как выражение ἐκ δύο φύσεων он принимал не иначе как с прибавлением πρὸ τῆς ἑνώσεως.

Мотивом к отрицанию во Христе единосущной с прочими людьми природы служило для Евтихия опасение прийти в противном случае к отрицанию достоинства Его как Сына Божия. Под влиянием выражения μία φύσις, строго и буквально понимаемого, он опасается ввести в своем воззрении о Христе не только представление об особом личном субъекте человеческой природы, отличном от Логоса, но и вообще об особом субстрате, хотя бы и безличном, для человеческих Его свойств и проявлений. Он хочет различать между телом человека и телом человеческим (σῶμα ἀνθρώπου и ἀνθρώπινον). Как тело Бога,

тело Христа не есть тело человека, но лишь человеческое, подобно тому, как, например, розовый цвет может быть цветом не только лишь розы. Вывод отсюда мог получиться тот, что Христос вовсе не есть человек, несмотря на вочеловечение, человеческие Его свойства и действия суть лишь особое проявление Божества.

III. Западная христология

Латинский Запад должен был подавать свой голос, именно в лице пап, по возникшему на Востоке в V в. догматическому спору уже ввиду обращений с Востока. Но прямого интереса к христологическому вопросу сам Запад не имел, хотя необходимость правой веры в догматах о Воплощении как объективном основании дела спасения признавалась и в Западной церкви во всей силе. Христологические формулы Запада являлись вообще не результатом работы спекулятивной мысли, а лишь выражением непосредственной веры. Западные писатели дают лишь собственно описание, иногда риторическое, факта совмещения во Христе двух естеств, констатируют в то же время и единство Лица (persona); но тех трудностей, какие возникают для мысли при уяснении догмата, они не касаются. При всей важности для Востока заявлений со стороны Запада об исповедуемой на Западе вере, вести научную разработку догмата и устранять научным же путем недоразумения, вызывавшие или осложнявшие борьбу разных направлений, восточные богословы должны были самостоятельно. Неумение западных разобраться в тонкостях восточной догматики могло даже направлять деятельность их таким образом, что вмешательство их в восточные дела способно было иногда лишь еще более запутывать их. В эпоху арианских споров они брали под свою защиту Маркелла Анкирского, осужденного на II Вселенском соборе. Теперь, во время христологических споров, они выступали защитниками «трех глав» (т. е. антиохийского богословия), осужденных на V Вселенском соборе.

Основными положениями и терминами своей христологии (так же как и триадологии) более поздние латинские богословы обязаны

Тертуллиану. Со всей ясностью они говорят, с одной стороны, о двух сущностях во Христе (utraque substantia), которые обнаруживали различные действия (distincte agebant). Но в то же время они признают, что эта двойственность объединяется, без слияния сущностей, в одном лице (duplex status, non confusus, sed conjunctus in una persona) (*Tert.* Adv. Prax. 27). Ввиду этого единства он находит возможным говорить о Deus crucifixus, Deus mortuus, и утверждение о смерти Сына Божия и Воскресении противополагается неверующему разуму как нечто само по себе приемлемое и несомненное с точки зрения христианского сознания (mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est: et sepultus, resurrexit; certum est, quia impossibile) (*Tert.* De carne. 5). В своем утверждении двух сущностей он имел прецеденты в малоазийском богословии у Мелитона (δύο οὐσίαι) и Иринея (substantiae).

У богословов IV в. и в мыслях, и в терминологии сказываются частью прежние традиции Запада, частью и влияние Востока. Иларий говорит о двух природах (utraque natura), о Сыне Божьем и о Сыне человеческом, образе Бога и зраке раба (forma Dei et forma Servi) и о едином Лице обеих природ (utriusque naturae persona). Воплощение Логоса, или принятие Им созданной Им от Себя (ex se) человеческой души и воспринятого (созданного) (per se) от Девы тела, он понимает как самоограничение (evacuatio) Божества без изменения, однако божественной природы; человеческая природа Христа, по нему, была бесстрастная сама по себе и страдала, лишь поскольку было соизволение на это со стороны Логоса. Амвросий является менее оригинальным, нежели Иларий, воспроизводя формулы частью Тертуллиана, частью восточных богословов и утверждая против аполлинаристов, что во Христе две сущности или природы (gemina substantia, natura), хотя один и тот же есть и Бог, и человек. Трудность проблемы, возникающей через сопоставление этих тезисов, он оставляет без внимания, довольствуясь лишь заявлением церковной веры. И Августин, при всей оригинальности его богословской спекуляции, в данном случае почти не идет далее готовых уже формул (gemina substantia, utraque natura. Est plane, quod singulari quadam susceptione hominis illius una facta est persona cum Verbo — *Aug.* De praes. Dei *seu*

Ep. 187, 13, 40), лишь с большей силой оттеняя единство Лица, нежели Амвросий. И у него можно встречать выражения Deus crucifixus (secundum carnem) (*Aug.* Ep. 169, 2, 8); natus... ex femina, perductus ad mortem (ср.: *Aug.* De Trin. VIII, 5 [7]). Необходимость Воплощения мотивируется не в смысле непосредственно уже заключающего в себе все блага для человека единения Логоса с человеческой природой (как на Востоке), но через указание на откровение Бога во Христе и показание примера для человеческой жизни (смирения), и в особенности — на указание посредничества Христа между Богом и людьми (in quantum... homo, in tantum mediator) (*Aug.* Conf. X, 43, 68). В объяснение возможности Воплощения указывается на божественное всемогущество (quia omnipotens erat, fieri potuit manens quod erat) (*Aug.* Serm. 186, 1, 1). Августину пришлось, между прочим, иметь дело с обнаружением несторианства на Западе в лице галльского монаха Лепория еще до выступления Нестория на Востоке. Лепорий подал изложение веры с отречением от своих пелагианских и христологических заблуждений (426 г.) и через посредство Августина примирился с галльскими епископами.

Когда начались на Востоке споры из-за учения Нестория и Кирилл Александрийский обратился к папе Целестину, последний, не бывший сам богословом и не могший, кроме того, составить вполне ясное представление об обстоятельствах спора при слабом знании в то время греческого языка на Западе, всецело положился на Кирилла. Проживавший в то время в Константинополе Марий Меркатор взял затем на себя (после 431 г.) обязанность перевести в полемических целях на латинский язык важнейшие относившиеся к спору документы, сопроводив их своими замечаниями (ed. *Garnobi*, 1673; *Baluxe*, 1684) (Символ Феодора Мопсуэстийского с опровержением проповеди Нестория; анафематизмы Кирилла и антианафематизмы Нестория с замечаниями; Марию принадлежат, сверх того, две записки против пелагиан). Марий вполне примыкает при этом к Кириллу (ὑπόστασις — substantia). По просьбе римского архидиакона Льва он написал в 430–431 гг. (до III Вселенского собора) опровержение против Нестория в 7 книгах — De incarnatione Domini. Иоанн Кассиан (435 г.) противопоставлял ереси Антиохийский символ и изречение отцев (между про-

чим, и Иоанна Златоуста, своего учителя). Осуждение на III Вселенском соборе несторианства, поставляемого в связь с пелагианством, дало повод Просперу Аквитанскому написать в 431–432 гг. в стихах Epitaphium Nestorianae et Pelagianae haereseon иронического тона. В 434 г. Викентий Лиринский осуждение Нестория на соборе, на основании опровергающего его согласного между собой учения отцев, рассматривал подробно во второй половине своего «Коммонитория», как пример приложения к делу общего, разъясняемого им правила для определения истинного церковного учения (universitas, antiquitas, consensio). Христологическое учение, при ссылках на Ефесский собор и св. Кирилла, излагается в западных терминах (unus... idemque Christus in utraque substantia; Deus per personam homo factus) (*Vinc.* Comm. I, 13 и 14).

Если представители Запада могли осудить Нестория и его учение вполне согласно с традициями самой же Западной церкви, поскольку единство субъекта во Христе всегда более или менее предполагалось западными писателями, то все-таки западному воззрению более свойственным было утверждать другую сторону в догмате о Воплощении — двойство природ Богочеловека и их неизменяемость. Это приближало их уже к тенденциям Антиохийской школы и ее христологии. И когда наступило время борьбы с монофизитством как крайностью александрийского направления, Запад заявил свое мнение с гораздо большей определенностью и энергией, чем в эпоху несторианского спора.

Выразителем догматических убеждений Запада явился теперь папа Лев Великий (440–461), давший признаваемое классическим изложение догмата о Воплощении в своем известном послании к патриарху Флавиану 13 июня 449 г. или так называемый «томос» («Lectis dilectionis»). Лев не выходит из сферы понятий и выражений, какие были в обращении на Западе уже ранее, и лишь концентрирует в своем весьма искусно в риторическом стиле составленном изложении то, что было высказываемо до него, применительно к требованиям своего времени. Против учения Евтихия о единой природе по соединении, кажущегося ему совершенно нелепым (tam absurda tamque perversa professio) и непонятным по своему происхождению, он рас-

крывает учение о двух природах и в особенности — о реальности и цельности природы человеческой, так как отрицать истинность плоти Христа значит отрицать и страдания во плоти и, следовательно, действительность нашего спасения. Но вопрос о возможности и способе единения двух природ в той постановке, какая давалась ему на Востоке, не входил в его задачу. Он предлагает лишь точное, можно сказать, художественное по своей выразительности описание факта единения двух природ, но у него нет попытки уяснения этого факта. Автор томоса полагал бы даже, что для вразумления «безрассудного» Евтихия (qui... multum imprudens et nimis imperitus ostenditur) достаточно было бы просто обратиться к Символу веры, где Христос исповедуется как natus de Spiritu Sancto et Maria Virgine, и к Св. Писанию, где можно указать целый ряд мест о Его воплощении (1–2).

Существенное содержание томоса сводится: а) к утверждению истины восприятия бесконечно возвышающейся божественной природой слабой и смертной природы человеческой для спасения последней, при сохранении той и другой природы неизменными, и б) к доказательству этого утверждения через указание на ряд конкретных фактов из Евангельской истории, расположенных в виде антитез. Истина единства Лица Богочеловека составляет всюду необходимое предположение, но специальная речь об этом предмете в) является весьма краткой.

а) Таким образом, при сохранении свойства того и другого естества и их сущности (naturae et substantiae) и сочетание их во единое лицо понимается так, что воспринято величием униженное, могуществом — немощное, вечностью — смертное; и для уплаты долга нашего настоящего состояния бесстрастная природа соединилась с природой, подверженной страданию, для того, чтобы, как это требовалось (congruebat) для нашего искупления, один и тот же посредник Бога и человеков, человек Иисус Христос, и мог умереть по одной стороне, и не мог умереть по другой стороне. Итак, в целостной и совершенной природе истинного человека родился истинный Бог, весь в Своем, весь в нашем (totus in suis, totus in nostris). Он воспринял зрак раба без скверны греха, возвышая человеческое, не умаляя Божественного. — «Итак, Тот, Кто пребывал в образе Бога, создал челове-

ка, Тот же самый в образе раба соделался человеком. Ибо та и другая природы сохраняют свое свойство без всякого ущерба; и как образ Бога не устраняет образа раба, так образ раба не умаляет образ Бога» (Сар. 4). «Итак, приходит в этот дольний мир Сын Божий, нисходя с небесного престола и не отлучаясь от славы Отца, рождаясь новым способом, новым рождением. Новым способом, ибо невидимый в Своем стал видимым в нашем, невместимый благоволил вместиться, сущий прежде времен начал быть во времени, владыка Вселенной принял образ раба, сокрыв Свое неизмеримое величие; бесстрастный Бог не возгнушался сделаться подлежащим страданию человеком, бессмертный — подвергнуться закону смерти. Новым же рождением Он рожден потому, что ненарушенная девственность (Его Матери) чужда была похоти, хотя дала вещество Его плоти. Воспринята от Матери природа Господа, но не (воспринята) вина. Но в Господе Иисусе Христе, рожденном из утробы Девы, природа не является несходной с нашей природой потому, что Его рождение чудесно. Ибо Тот, Кто есть истинный Бог, Тот же есть истинный человек. И нет никакой неправды в этом единении, так как совместно существуют и смирение человека, и возвышенность Божества».

б) Та и другая природы представляются как нечто живое и постоянно проявляющее себя в соответственных действиях при постоянном взаимоотношении той и другой, и это доказывается расположенными в хронологическом порядке фактами земной жизни Христа, начиная от рождения до смерти.

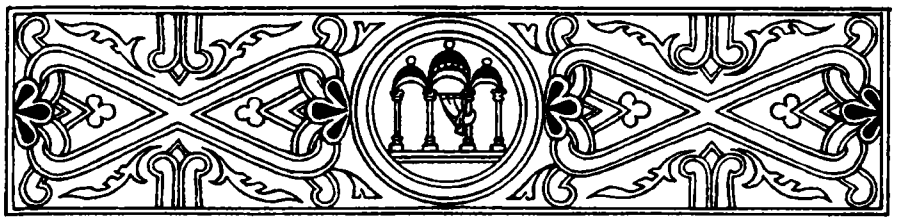
«Ибо та и другая природы действуют в общении с другой, как им свойственно (agit enim utraque natura [или: forma] cum alterius communione quod proprium est), а именно — Слово производит (operante) то, что свойственно Слову, плоть же выполняет (exsequente) то, что свойственно плоти. Одно из них блистает чудесами, другое подвергается наказаниям. И как Слово не отлучилось от равной с Отцом славы, так плоть не утратила свойственного нашему (человеческому) роду естества. Ибо один и тот же, как это следует чаще повторять, есть и истинный Сын Божий, и истинный Сын человеческий». «Что рождается плоть, это есть обнаружение человеческой природы; что рождает Дева — это доказывает божественное могущество.

Младенчество дитяти показывает смиренные пелены; величие Всевышнего возвращается ликами ангелов». Далее противопоставляются намерения Ирода убить Его как человека — и поклонение Ему волхвов как Божеству, крещение от Иоанна — и свидетельство Отца, искушение диаволом — и служение ангелов, свойственные и Ему голод и жажда, утомление и сон — и чудесное насыщение хлебами и дарование воды живой, хождение по водам, укрощение бури — и слезы на гробе Лазаря и его воскрешение, пригвождение ко кресту — и сопровождавшие Его мрак и землетрясение, также и открытие рая разбойнику. Подобно этому, «не одной и той же природе свойственно говорить: "Я и Отец одно" (*Ин.* 10, 30), и говорить: "Отец больше Меня" (*Ин.* 14, 28). Ибо хотя в Господе Иисусе Христе одно лицо Бога и человека (Dei et hominis una persona), однако иное в Нем является источником общего тому и другому уничижения, и иное общей тому и другому славы. От нашего (естества в Нем) у Него — меньшее Отца человечество, от Отца у Него — равное с Отцом Божество» (Сар. 4). И по воскресении Своими чудесами (прохождению через затворенные двери, дарование Духа и открытие тайн Писания ученикам) и показанием знаков Своих страданий Христос удостоверяет, что в Нем свойства божественной и человеческой природ пребывают в нераздельности, и Слово не есть то же, что плоть. Вообще «кафолическая Церковь живет той верой и в ней преуспевает, что в Христе Иисусе человечество не без истинного Божества и Божество не без истинного человечества».

в) Единство Лица в Богочеловеке, таким образом, заставляет относить к единому субъекту и божественные, и человеческие проявления, и при этом в церковном словоупотреблении допускается прилагать к Сыну человеческому то, что относится собственно к Сыну Божию и обратно. «Вследствие этого-то единства Лица, мыслимого в той и другой природе, говорится, с одной стороны, что Сын человеческий сошел с неба, тогда как (собственно) Сын Божий воспринял плоть от той Девы, от Которой Он родился, и, с другой стороны, Сын Божий именуется распятым и погребенным, хотя распятие и погребение Он претерпел не в Божестве самом, по которому Единородный совечен и единосущен Отцу, но в немощи человеческой природы». Распятым и погребен-

ным Сын Божий называется в Символе веры (ср.: *1 Кор.* 2, 8); с другой стороны, например, ап. Петр исповедует Сына человеческого Христом и Сыном Бога Живого (*Мф.* 16, 13 сл.).

В восточном споре между представителями александрийского и антиохийского направлений Запад мог, таким образом, одинаково признавая и единство Лица, и двойство природ, занять посредствующее положение. Поэтому Запад согласился сначала с Кириллом и Ефесским собором 431 г. Но μία φύσις, принятое в том или ином смысле и Кириллом, на Западе никогда не могло встретить благосклонного приема, и в протесте против него западные могли лишь объединиться с антиохийцами. Но если аполлинарианское происхождение этого термина не было еще ко времени Халкидонского собора доказано и выяснено на Востоке, тем менее можно было ожидать этого от Запада. Ссылки Евтихия на авторитеты древности, в том числе на пап Юлия и Феликса, должны были, естественно, вызывать недоумение. Содержание мнимого послания Юлия, правда, подвергнуто было (в Anonymi epistola ad senem 450 г.) критике, но для решения вопроса о его подлинности не было данных (ignoro, forsitan falsa). Но вообще, по-видимому, этот пункт был обходим молчанием. Известна от времени уже после Халкидонского собора (452 г.) и не особенно искусная попытка на латинском языке доказать согласие Льва с Кириллом против монофизитов (Conflictus Arnobii catholici cum Serapione Aegyptio).



Несторианский спор

Спор из-за Нестория (428–435 гг.). Начало спора

Несторианский спор возник вскоре же по вступлении Нестория на Константинопольскую кафедру в 428 г. Во время Ефесского собора 431 г. обнаружилось лишь во всей своей силе разногласие между споривши ми сторонами, представителями александрийского и антиохийского богословия. В 433 г. состоялось примирение между ними, которое окончательно установилось благодаря, между прочим, мерам, принятым со стороны светской власти в 435 г. После спора из-за мнений Нестория началась было полемика по вопросу об учителе Нестория Феодоре Мопсуэстийском, но в видах сохранения только что достигнутого мира вопрос этот найдено было более целесообразным оставить без окончательного решения.

Когда Несторий сделался Константинопольским епископом (10 апреля 428 г.), он, по его словам, уже нашел в Константинополе спор из-за вопроса о том, как нужно называть Пресвятую Деву: Θεοτόκος или ἀνθρωποτόκος. Пресвитер Нестория Анастасий, по Сократу, раньше всех стал открыто проповедовать против употребления слова Θεοτόκος. В этом же смысле высказался в своих проповедях и Несторий, предложив, в целях примирения, новое наименование — Χριστοτόκος. Один из сторонников мнения Нестория, Дорофей, епископ Маркианопольский (во Фракии), бывший в то время в Константинополе, провозгласил даже анафему на называющих Марию Богородицей. Учение Нестория встретило сильный протест прежде всего в са-

мом Константинополе. Ревнителем православия из среды мирян, адвокатом Евсевием (впоследствии епископом Дорилейским), прервавшим однажды проповедь Нестория восклицанием, что Само предвечное Слово родилось вторым рождением (от Девы), написана была и распространялась от имени константинопольского клира записка (διαμαρτυρία), где учение Нестория сопоставлялось с анафематствованным за 160 лет до того учением Павла Самосатского. Полемику против Нестория вели бывшие оба кандидатами на Константинопольскую кафедру не только по смерти предшественника Нестория — Сисинния (24 декабря 427 г.), но еще и раньше, по смерти Аттика (10 октября 425 г.), Прокл, поставленный Сисиннием во епископа в Кизик, но там не принятый и проживающий в столице, и пресвитер Филипп Сидский (церковный историк). Прокл опровергал однажды Нестория в проповеди даже в его присутствии, вызвав его этим на немедленное разъяснение. Филипп выступал, по-видимому, с более резкими обличениями и сам был осужден Несторием, как «манихей», на поместном соборе. Немалую ревность обнаружили также константинопольские монахи. Несторий расправлялся при случае довольно круто со своими противниками (ср. прошение к императору диакона архимандрита Василия и др.).

Несторию, вероятно, удалось бы скоро подавить оппозицию против себя в среде своей паствы при его решительном характере и содействии светской власти. Но догматическим противником его с 429 г. выступил Александрийский архиепископ Кирилл, и борьба сразу же приняла общецерковное значение. Полемика против мнений Нестория встречается у Кирилла уже в писанном в начале 429 г. (6 января) пасхальном послании. Затем в послании к египетским монахам (Ἀφίκοντο — в апреле?) он дает уже обстоятельное опровержение их, не называя, однако, по имени Нестория, собрание проповедей которого было у него под руками. Узнав о недовольстве Нестория этим посланием, Кирилл писал ему самому (Ἄνδρες αἰδέσιμοι) о соблазне, производимом проповедями, которые обращаются с его надписанием, и о запросе папы Целестина об этих проповедях и просил прекратить соблазн, назвав Св. Деву Богородицей. Несторий между тем еще ранее отправил Кириллу сочинение против его письма

своего сторонника пресвитера Фотия и свою проповедь — о невозможности приписывать телесное рождение и страдание Божеству. На письмо Кирилла он отвечал затем лишь очень кратким и холодным приветствием. В начале 430 г. (26 января — 28 февраля) Кирилл снова писал ему (καταφλυαροῦσι μέν) о прекращении соблазна и излагал учение о вочеловечении и страдании по плоти Слова, ссылаясь на изложение Символа. Несторий в ответном послании (τὰς μὲν καθ' ἡμῶν ὕβρεις, 15 июня) упрекал Кирилла в неправильном понимании Символа, иронически благодарил его за заботы о чужих делах и говорил, что Кирилл введен в заблуждение низверженным в Константинополе клириком манихейского образа мыслей (т. е. Филиппом Сидским). Обмен посланиями привел, таким образом, к решительному разрыву между иерархами. Дело осложнилось еще тем, что на Кирилла принесли в Константинополь жалобы некоторые считавшие себя обиженными им александрийцы, и Кирилл мог ввиду этого ожидать вызова на суд к Несторию.

Дальнейший ход спора определяется участием в деле Римского епископа, епископов восточных и императора. К папе Целестину Несторий писал дважды или трижды еще в 429 г., прося у него разъяснений, за что осуждены искавшие на Востоке защиты пелагиане (Целестий, Юлиан и другие), и сообщая о своей борьбе с арианством и аполлинарианством. Папе этот запрос не мог понравиться. Кирилл, со своей стороны, весной 430 г. отправил Целестину в переводе на латинский язык составленные им к этому времени «Пять книг против богохульств Нестория» и, излагая историю обнаружения ереси, спрашивал мнения папы, не следует ли прервать общение с Несторием и известить о том, в случае такого решения Римского престола, епископов македонских и восточных. В ответ на это послание на Римском соборе в августе 430 г. постановлено было отлучить Нестория от церковного общения, если он не принесет раскаяния в течение 10 дней со времени получения им уведомления об этом. Письмо папы об этом решении самому Несторию и константинопольскому клиру, Иоанну Антиохийскому и Ювеналию Иерусалимскому должен был сообщить Кирилл (от 11 августа). Последний, получив ответ папы, созвал (в ноябре) собор в Александрии и от имени собора вместе с папским пись-

мом отправил Несторию послание с 12 анафематизмами против ереси, от которой тот должен был отречься (τοῦ Σωτῆρος, 30 ноября). Несторий получил его 7 декабря и в проповеди 13 числа заявил, что он не боится надвигающегося теперь и на него «египетского гонения», какому некогда подвергались Мелетий и Флавиан, Нектарий и Иоанн. На анафематизмы Кирилла он ответил своими антианафематизмами.

Убежденный сам в правоте своих воззрений, Несторий нашел поддержку в восточных епископах, принадлежавших к тому же антиохийскому направлению и видевших у него разве лишь преувеличения и неточности в терминологии, но не еретическое заблуждение. Иоанн Антиохийский, получив послание Кирилла и Целестина, убеждал Нестория от имени и других восточных епископов сделать уступку относительно слова «Θεοτόκος». Но когда сделались известны анафематизмы Кирилла, даже Иоанн не находил возможным согласиться с ними (послание Фирму о трех анафематизмах). Андрею Самосатскому поручено было восточными составить опровержение против них. Особое сочинение против них, в более резком тоне, писал также Феодорит Киррский.

Но Нестория ободряло не одно только сочувствие ему восточных. На его стороне стояла в то время и светская власть. Попытка Кирилла разъяснить неправомыслие Нестория в особых обширных трактатах, адресованных на имя императора, сестры его Пульхерии и супруги Евдокии, имело следствием на первых порах лишь выговор Кириллу за произведенное в Церквах «смятение» и за обращение ко двору: дело должно быть решено на соборе, куда и Кирилл должен прибыть с другими в то время, какое будет указано. Собора желал и сам Несторий. Указ о соборе был издан 19 ноября и разослан митрополитам. Митрополиты должны были явиться, каждый с немногими епископами своего округа, в Ефес ко дню Пятидесятницы следующего года (7 июня). Особое приглашение послано было блаж. Августину, но он, как оказалось, умер еще до издания указа (22 августа). Такое же приглашение получил Акакий Веррийский. Для наблюдения за внешним порядком на соборе назначен был комит Кандидиан. Другой сановник, Ириней, прибыл на собор с Несторием по собственной инициативе.

Ефесский собор 431 г.

Собор не мог открыться в назначенное время, 7 июня, потому что не все епископы явились в Ефес к этому сроку. Кирилл прибыл за 4–5 дней до срока, взяв с собой около 50-ти епископов (так как он, очевидно, не хотел ставить себя в один ряд с митрополитами, подчиненных же ему митрополитов в Египте не было), ставший на его сторону Мемнон Ефесский призвал до 40 асийских епископов и 12 епископов из Памфилии. После 7 числа явились Ювеналий Иерусалимский с палестинскими епископами и македонские епископы (Руфа Фессалоникийского заменял Флавиан Филиппийский). Из Африки Капреол Карфагенский смог прислать ввиду стесненных обстоятельств (вандалы) только диакона Весулу. Не прибыли даже и к 22 июня легаты папы Целестина. При открытии собора Кириллом, на первом заседании присутствовало всего 160 человек (с диаконом Весулой). Несторий явился со своими епископами (10–16) еще раньше Кирилла. Но сочувствовавшие ему епископы Восточного диоцеза, с Иоанном Антиохийским во главе, из Антиохии, по-видимому, выехали только 16 мая (по причине произошедших там волнений). Через 30 дней Иоанн в письме Кириллу, жалуясь на трудность пути, обещал прибыть через 5–6 дней. Явившиеся затем 20–21 июня в Ефес два подчиненные Иоанну митрополита (Александр Иерапольский и Александр Апамейский) заявили Кириллу, что в случае и дальнейшего промедления Иоанн предоставляет открыть собор, не ожидая его прибытия. Кирилл понял, по-видимому, опоздание Иоанна в смысле намеренного уклонения его от неприятной для него обязанности присутствовать на соборе при осуждении близкого к нему Нестория и решил немедленно же начать заседание. Что касается отсутствия римских легатов, то Кирилл считал себя более или менее уполномоченным действовать от лица папы. 68 находившихся в Ефесе епископов (в числе их — 21 митрополит, тогда как на стороне Кирилла было 16–19 митрополитов) признавали, однако, нужным дождаться восточных епископов и легатов папы и написали об этом заявление (21 июня). Когда Несторию послано было 21 числа приглашение через четырех епископов прийти на следующий день в заседание собора, он отвечал: «По-

смотрю, и если нужно будет — приду», и так как Кандидиан убедил его не беспокоиться, не явился. Не явились и повторили 22 числа свой протест и другие несоглашавшиеся с Кириллом епископы, кроме двух, хотя 20 из них потом подписали соборное постановление.

Заседание 157 епископов с диаконом, представителем Карфагенского епископа, под председательством Кирилла состоялось 22 июня, в понедельник, в церкви Богоматери. Кандидиан, явившийся к началу заседания и настаивавший на отсрочке его еще на четыре дня, должен был согласиться на прочтение императорской грамоты о созыве собора (именно 7 июня) и затем удалился. К Несторию отправляемы были два посольства: один раз он велел передать послам, что придет на собор, когда прибудут все епископы, другой раз не удалось получить от него никакого ответа. Затем, по прочтении Никейского символа, были прочитаны второе послание Кирилла Несторию («καταφλυαροῦσι») и ответ Нестория и признано православие первого и несогласие с истинной верой второго и Несторию провозглашена анафема. После того были прочитаны послания Кириллу Целестина и третье послание Кирилла Несторию (τοῦ Σωτῆρος) и установлена нераскаянность Нестория после получения этого послания до настоящего времени (с кем уже в Ефесе вели беседы его бывшие друзья Феодот Анкирский и Акакий Мелитинский). Наконец, были приведены против его учения места из св. отцев (числом 12), также места из собственных его произведений. В заключение предъявлено послание Капреола Карфагенского. Ввиду доказанного неправомыслия Нестория собор определил лишить его сана и отлучить от церковного общения. Под определением в актах имеются подписи 198 лиц; делается при этом замечание, что подписались и некоторые другие. Приговор Несторию, «новому Иуде», отослан был на следующий день. Клиру и экономам Константинопольской церкви было отправлено особое послание. Несколько позже были посланы и императору акты собора с соответствующим письмом.

Кандидиан объявил решение собора недействительным и обратился с донесением о незаконных, по его мнению, действиях собора к императору. 26 июня, между тем, прибыл в Ефес и Иоанн. Подчиняясь влиянию Кандидиана и несторианствующих епископов, он тотчас

же составил свой собор (conciliabulum) из настроенных против Кирилла за Нестория епископов. Мемнон и Кирилл были низложены, без соблюдения обычных канонических формальностей, за смуты и ересь, которую восточные находили в анафематизмах Кирилла (сходство с нечестием Ария, Аполлинария и Евномия); все прочие участники собора Кирилла отлучены. Уведомление об этом послано участникам собора и в Константинополь.

Император, получивший пока только донесение Кандидиана, отозвался на него посланием собору от 29 июня, в котором все сделанное собором отменялось и повелевалось отцам, не оставляя Ефеса, снова рассмотреть дело. Собор ответил (1 июля), что Несторий осужден вполне справедливо, как это можно видеть из посланных актов, и просил императора вызвать к себе для разъяснения дела Кандидиана и 5 членов собора; приговор Несторию произнесли более чем 200 голосов, на его же стороне теперь было только 37 человек (перечисляются опять 35). Прибытие через несколько дней римских легатов (епископов Аркадия и Проекта и пресвитера Филиппа) дало повод к продолжению заседаний. 10 июля (2-е деяние) прочитано было послание папы, 11 июля (3-е деяние) — акты первого заседания, которые были подписаны теперь и легатами; в Константинополь были отправлены об этом послания. Затем на заседании 16 июля (4-е деяние) была выслушана жалоба Кирилла и Мемнона на Иоанна Антиохийского и посланы ему два приглашения явиться на собор. На другой день (5-е деяние) приглашение было повторено, и так как Иоанн не явился, он и его сообщники (общим числом 35) были объявлены отлученными, а суд их против Кирилла и Мемнона не имеющим силы; постановлено было и об этом довести до сведения императоров. Папе теперь тоже было отправлено описание всего сделанного собором (с упоминанием о подтверждении состоявшегося на Западе осуждения пелагиан, — о чем, однако, в сохранившихся записях деяний собора не говорится). 22 июля (6-е деяние) был рассмотрен Символ Феодора Мопсуэстийского, по донесению пресвитера Филадельфийской церкви Харисия, что пришедшие в Лидию из Константинополя лица с рекомендательными письмами от близких к Несторию пресвитеров, Анастасия и Фотия, предлагали этот Символ для подписи вместо Ни-

кейского присоединявшимся к Церкви четыренадесятникам. Имя автора Символа хотя и было известным отцам собора, но не называется в деяниях. Собор запретил составлять иную веру, кроме Никейской, и учить о Воплощении так, как изложено в представленном Харисием Символе. 31 июля (7-е деяние), по заявлению Регина, митрополита Кипрского, утверждена была независимость Кипрской церкви от Антиохии (попытка Ювеналия достичь того же для Иерусалимской церкви на этом соборе не имела успеха).

Вслед за этим деянием помещается в актах энциклика собора с перечислением уже отлученных сторонников Нестория и шесть правил, в которых угрожается низложением митрополитам (1-е пр.), епископам (2-е пр.) и клирикам (4-е пр.), которые окажутся сторонниками Нестория и Целестия; клирики, подвергнутые Несторием и его единомышленниками наказаниям, восстановляются в своих правах (3-е пр.), и наоборот, восстановление, провозглашаемое еретиками, признается недействительным (5-е пр.); несогласные вообще с постановлениями Ефесского собора подвергаются: клирики — низложению, миряне — лишению общения (6-е пр.). В некоторых сборниках присоединяется, как 7-е правило, постановление по делу Харисия и, как 8-е — по делу Регина. Решены были собором, неизвестно в каких заседаниях, и некоторые другие дела (об Евстафии Памфилийском, о мессалианах, о фракийских епископах).

Что касается епископов, бывших с Иоанном, то, отвечая на послание императора от 29 июня, они тоже находили произнесенное ими против Кирилла и Мемнона осуждение вполне правильным, но соглашались на пересмотр дела на соборе с тем, чтобы он состоял из митрополитов с двумя лишь епископами при каждом из них (об этом просил еще Несторий до 22 июня). В дальнейших письмах они просили при этом, чтобы собор был где-либо поближе ко двору, в самом Константинополе или в Никомидии. На Мемнона они жаловались за испытываемые от него в Ефесе стеснения, а именно — недопущение их в храмы. На их стороне, однако, были сановники, и противники их в свою очередь, жаловались на препятствия, какие встретили от последних в своих сношениях со столицей. Кирилл писал к некоторым близким к нему лицам в Константинополе, и между ними к известному авве Далма-

тию, от 24–25 июня, и должен был отправить послание, чтобы оно дошло по назначению, с принявшим вид нищего монахом, который скрыл письмо в своем посохе. Письмо получено было в Константинополе лишь 15–20 июля, и результатом было обращение к императору в торжественной процессии константинопольских монахов, с Далматием во главе, в течение 48 лет до этого времени не выходившим из своего монастыря. Император позволил после этого представителям собора явиться к себе. У восточных посредником при сношениях с императором был комит Ириней, отправленный в Константинополь с письмом и здесь дававший в присутствии императора и сановников объяснения наряду с прибывшими за три дня до этого послами Кирилла; настроение при дворе стало заметно изменяться не в пользу уже Нестория, когда явился еще его враг и синкелл Кирилла Иоанн. Но и Кирилла с Мемноном здесь пока еще не считали правыми.

Для примирения спорных сторон в придворных кругах придумана была своеобразная мера: признав действительным отлучения как Нестория, так и Кирилла и Мемнона (хотя они исходили от противоположных партий) и удалив их от собора, предложить прочим епископам обсудить недоумения и достигнуть единодушия. С посланием императора такого содержания был командирован в Ефес в начале августа комит Иоанн. Иоанну удалось собрать у себя всех епископов и прочитать (Нестория и Кирилла при этом, после многих споров и шума, пришлось удалить, Мемнон не пришел, сославшись на болезнь) указ императора: названные лица были взяты затем под стражу. Само собой понятно, что подобная мера ни к чему не могла привести. Отцы собора поспешили разъяснить в своем послании ее непоследовательность и просили сами и через посредство константинопольского клира освободить Кирилла и Мемнона из заключения, так как они подверглись ему без всяких оснований. Антиохийцы со своей стороны хотя, по-видимому, не ходатайствовали за Нестория (он был поручен Кандидиану), но примириться с противниками не находили возможным, так как принятые последними анафематизмы Кирилла считали еретическими. По требованию императора они, впрочем, представили теперь исповедание, где говорилось о едином Христе, Господе и Сыне и Пресвятая Дева называлась Богородицей; но это исповедание принималось не всеми.

Решено было прибегнуть к другой мере. Объявленным через комита Иоанна декретом император повелевал каждой стороне выбрать по восемь делегатов и прислать в Константинополь для диспута в его присутствии; потом местом собрания назначен был Халкидон (из опасения волнений со стороны монахов). В состав делегации от православных вошли: легаты папы Филипп и Аркадий, Ювеналий, Флавиан Филиппийский, Фирм Кесарие-Каппадокийский, Феодот Анкирский, Акакий Мелитинский, Евоптий Птолемаидский (в Африке). От восточных были избраны: Иоанн Антиохийский, Иоанн Дамасский, Имерий Никомидийский, Павел Эмесский, Макарий Лаодикийский, Апрингий Халкидонский, Феодорит Киррский и Элладий Птолемаидский (в Финикии). Первым дана была от избравших их письменная инструкция — требовать анафематствования Нестория и его учения и освобождения Кирилла и Мемнона; вторым было внушено добиваться осуждения анафематизмов Кирилла. Совещания начались после 11 сентября; было до пяти конференций, но подробности о них мало известны. Каждая сторона, во всяком случае, оставалась при своем мнении. Восточные при этом могли убедиться, что император уже не хочет и слышать о Нестории, которому еще 3 сентября приказано было удалиться на покой. Но и Кирилл пока находился в заключении, и его собора император не признавал Вселенским.

Дело кончилось, однако, тем, что император неожиданно для восточных, которые желали продолжения устных и письменных состязаний с противниками, удалился в Константинополь, взяв с собой делегатов собора, и там предоставил им потом рукоположить в преемники Несторию константинопольского пресвитера Максимиана (25 октября). Делегаты антиохийцев оставались еще некоторое время в Халкидоне, жалуясь на свое положение в письмах к императору. В Ефес отправлен был декрет на имя всех епископов о возвращении их на свои кафедры, и лишь Кирилл и Мемнон объявлялись низложенными. Вскоре, однако, другим декретом, на имя лишь членов собора, и Кириллу дозволялось вступить на свою кафедру, а Мемнону оставаться епископом в Ефесе. Но и о восточных император замечал, что пока он жив, он не может осудить их, потому что их ни в чем не обвинили и уклонялись даже от прений с ними.

Кирилл возвратился в Александрию 31 октября. Новый Константинопольский епископ был вполне согласен с ним в учении и вскоре обменялся с ним посланиями. Восточные, когда возвращались из Ефеса, были встречены в Анкире, согласно предупреждению о них из Константинополя от Феодота Анкирского и Фирма Кесарийского, как отлученные. Сами они составили на пути собор в Тарсе, где снова произнесли анафему на Кирилла и Мемнона и сверх того — на семь делегатов собора, рукоположивших Максимиана. Анафема была подтверждена потом и на соборе в Антиохии. В свою очередь Максимиан Константинопольский нашел нужным с Фирмом Кесарийским низложить четверых из наиболее ревностных сторонников Нестория: Элладия Тарсийского, Евфирия Тианского, Имерия Никомидийского и Дорофея Маркианопольского.

Таким образом, хотя Ефесский собор был признан теперь в Константинополе, восточные епископы относились к нему отрицательно и продолжали считать Нестория неправильно низложенным. Задачу примирения несогласных должно было взять на себя константинопольское правительство. Преемник Целестина Сикст III (с 26 июля 432 г.), со своей стороны, склонен был вообще более снисходительно смотреть на антиохийцев, нежели Целестин.

В середине 432 г. в Антиохию был послан трибун и нотарий Аристолай с письмом к Иоанну; Иоанн должен был для мирных переговоров прийти в Никомидию, куда должен явиться и Кирилл; предполагалось, что Иоанн отречется от Нестория и его учений. К Кириллу император также обращался с письмом (не сохранившимся). Привлечены были к содействию в деле примирения подвижник Симеон Столпник и престарелый епископ Веррийский Акакий. Иоанн устроил совещание из нескольких епископов (Александр Иерапольский, Акакий Веррийский, Макарий Лаодикийский, Андрей Самосатский и Феодорит Киррский), на котором были выработаны условия воссоединения в шести пунктах; требовалось держаться Никейского символа, авторитетным толкованием к нему считать лишь послание Афанасия Александрийского к Эпиктету — против аполлинарианства, а свои анафематизмы Кирилл должен был взять назад; низложение Нестория предполагалось в то же время совершенным незаконно. Арис-

толай предъявил затем эти требования Кириллу вместе с письмом Акакия. Кирилл отвечал в письме Акакию, что его несправедливо обвиняют в аполлинарианстве или арианстве и других ересях, что он держится совсем иного учения, а эти ереси анафематствует; его анафематизмы направлены против лжеучения Нестория, и кто не согласен с последним, не может порицать их; он готов по восстановлении мира разъяснить в них то, что возбуждает недоумения, но отказаться от них не может. Акакий, отчасти также Феодорит и вслед за последним Андрей Самосатский более или менее удовлетворились ясным и решительным отвержением аполлинарианства Кириллом, хотя Александр Иерапольский и некоторые другие продолжали по-прежнему неприязненно относиться к нему, и решено было вести начавшиеся переговоры далее.

Иоанн отправил в Александрию в конце 432 г. для личных объяснений с Кириллом Павла Эмесского. В своем письме к Кириллу он довольно ясно проводил мысль о необходимости полного устранения анафематизмов; устно Павел должен был передать о несогласии восточных с осуждением Нестория. Кирилл был весьма недоволен этими заявлениями. Но Павел, сверх того, представил от восточных их исповедание веры, составленное еще в 431 г. в Ефесе по требованию императора (может быть, самим же Павлом, а не Феодоритом) и теперь лишь несколько дополненное. В то же время Павел постарался насколько возможно смягчить смысл сделанных восточными заявлений и предлагал даже от их лица анафематствовать Нестория и его лжеучение. По желанию Кирилла он, однако, лишь от своего лица дал письменный документ с признанием Максимиана Константинопольским епископом и отвержением Нестория. После этого он торжественно был принят в церковное общение и по приглашению Кирилла несколько раз говорил в Александрии проповеди (25 декабря и 1 января). Он просил было затем о восстановлении четырех низложенных Максимианом несториан, но Кирилл нашел это невозможным.

Когда после того Аристолай в письме в Антиохию потребовал от восточных осуждения Нестория, состоявшийся там собор предположил было дать отрицательный ответ. Кирилл употребил тогда все зависевшие от него средства, чтобы на Иоанна произведено было со

стороны двора более или менее энергичное давление. Аристолай снова отправился в Антиохию с Павлом Эмесским и двумя клириками Кирилла, и Иоанн, наконец, подписал, с незначительными изменениями в тексте, документ об осуждении Нестория и его ереси. С уведомлением об этом им написано было послание на имя Кирилла, римского папы Сикста и Максимиана, а также отправлены два особых письма Кириллу, в одном из которых был приведен и текст посланного ранее с Павлом исповедания. Кирилл с радостью приветствовал установление мира посланием к Иоанну: «Εὐφραινέσθωσαν οἱ οὐρανοί», в котором повторял «безукоризненное исповедание» веры восточных и давал подробные разъяснения относительно своих догматических взглядов. Своей пастве он объявил о радостном событии в проповеди 23 апреля 433 г. В энциклике к восточным епископам Иоанн удостоверял православие Кирилла, прилагая свою переписку с ним, и просил не нарушать установленного наконец мира.

В действительности достигнутое указанным способом соглашение в среде восточных встретило далеко не единодушный прием, и требовалось еще немало усилий, чтобы привлечь к нему всех подчиненных Иоанну епископов. Некоторые из них, убедившись более или менее в православии Кирилла из его разъяснений, никак не хотели согласиться на осуждение Нестория, которого они также считали православным, и других четырех его сторонников, объявленных низложенными (Элладия, Евфирия, Имерия и Дорофея). Так относился к делу Феодорит. Другие, крайние, недовольны были уже самим общением с Кириллом, так как не хотели верить «покаянию египтянина», и Кирилл в их глазах оставался по-прежнему еретиком. Особенно непримиримым в ряду их был почтенный и по возрасту, и по жизни митрополит Иерапольский Александр, упорно отвергавший и теперь слово Θεοτόκος как еретическое. Епископы первого направления собрались по инициативе Феодорита на собор в Зевгме (в Евфратисии) и констатировали православие как Кирилла, так и Нестория; Феодорит писал в этом смысле и самому Несторию. Александр Иерапольский, уклонившись от участия в этом соборе, действовал вместе с Элладием и Евфирием, которые обращались с протестом против унии даже к папе Сиксту. В то же время епископы Второй Киликии соста-

вили собор в Аназарве, где отвергли унию, признавая Кирилла еретиком. К ним присоединились и епископы Первой Киликии.

Ввиду такого настроения епископов своего патриархата Иоанн нашел нужным прибегнуть к помощи светской власти. Согласно с его просьбой издана была (при Прокле, преемнике Максимиана — 12 апреля 434 г.) императорская сакра, обязывавшая всех восточных епископов или быть в общении с Антиохийским архиепископом, или же оставить свои кафедры. Но присоединился после этого пока один лишь, да и то — по видимости, Андрей Самосатский. Прочие, и между ними Феодорит, стояли на прежней точке зрения, и евфратисийские епископы обращались даже с жалобой на испытываемые от Иоанна притеснения к Пульхерии. Со стороны двора, однако, скоро последовала лишь вторая сакра против нарушителей мира, и представители гражданской власти на Востоке стали с особой энергией прилагать ее к делу. Следствием был, с одной стороны, ряд присоединений, с другой стороны — ссылка упорствовавших. Присоединились даже державшиеся крайних воззрений епископы Киликии Первой и Второй (с Элладием Тарсийским). Примирился с Иоанном и Феодорит (угрозы ему и подвижникам Симеону Столпнику, Иакову Нисибийскому и Варадату со стороны викария Тита). Но при этом успех дела обусловливался тем, что Иоанн не требовал уже непременно от всех присоединившихся прямой анафемы против Нестория. Александр Иерапольский, несмотря на это, несмотря на все убеждения, между прочим, Феодорита, не вступил с ним в общение и должен был удалиться в ссылку в Египет (15 апреля 435 г.). Той же участи подверглись Мелетий Мопсуэстийский (в Армении), Евфирий Тианский и еще до 12-ти епископов. Около того же времени сослан был и Несторий, проживавший до этого в своем монастыре (св. Евпрепия?) близ Антиохии, сначала в Петру в Аравии, потом в Оазис. Эдиктом от 30 июля 435 г. писания его повелевалось сжигать, а последователям его усвоять название симониан. От присоединившихся вскоре потребовали и анафемы на него (через Аристолая), и многие согласились на это требование. Подписывать новое исповедание веры с более ясным осуждением несторианского учения, как желал этого Кирилл, не нашел, однако, нужным сам Иоанн Антиохийский.

Предметом споров в эпоху Ефесского собора были, как видно из сказанного, учение и имя Нестория. Но Несторий всецело зависел в своих воззрениях от Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуэстийского. Естественно было ожидать, что и на них будет обращено внимание в открывшейся борьбе. Действительно, споры из-за Нестория, после осуждения последнего, готовы были перейти в споры из-за Феодора. Осуждение Нестория не вполне устраняло возможность пропаганды его учения с именем лиц, бывших действительными виновниками этого учения, поскольку они продолжали считаться авторитетными церковными учителями. Поэтому в то время как несогласные с осуждением Нестория сторонники его в сходстве его учения с учением неосужденных Церковью Феодора и Диодора видели доказательство его правоты, некоторые из наиболее ревностных противников несторианства не останавливались перед мыслью об осуждении даже уважаемых учителей прежнего времени, чтобы устранить самые корни заблуждения. Но нежелание возбуждать не обещавшие ничего доброго для Церкви распри и волнения побудили тогда стоявших во главе церковного и гражданского управления лиц постараться прекратить начинавшиеся несогласия, и дело вновь возбуждено было только уже спустя более столетия в так называемом споре о «трех главах».

Против Феодора резко полемизировал уже во время собора 431 г. в Константинополе латинянин Марий Меркатор, находя у него пелагианские заблуждения и опровергая изложенную в его Символе христологию. Сам собор, осуждая его Символ, не назвал при этом его имени по «экономии», как объяснял потом Кирилл в письме к Проклу (PG. T. 72. Col. 345: οἰκονομικῶς οὐκ ἐμνημόνευσε τοῦ ἀνδρός), дабы не оттолкнуть от Церкви его почитателей. Гонение на его сочинения поднял в 432 г. (весной) в Ефесе митрополит Ефесский Раввула, бывший в 431 г. в Ефесе на соборе вместе с Иоанном Антиохийским, но очень скоро перешедший затем на сторону Кирилла. Противодействуя утвердившемуся в Эдесском училище влиянию Феодора, он предавал его сочинения сожжению, а самого «толкователя» и «учителя учителей» анафематствовал. Почитатели Феодора, усердно переводившие его на сирийский язык, оставили тогда школу. Но по смерти

Раввулы (8 августа 435 г.) главный из них, Ива, сделался его преемником по кафедре, и авторитет Феодора опять был восстановлен.

Общее внимание вопрос о Феодоре привлек, когда проникшие и в Армению произведения Феодора побудили предстоятелей Армянской церкви обратиться к Проклу Константинопольскому, чтобы убедиться, верно ли суждение о них Раввулы и Акакия Мелитинского. Прокл отвечал в утвердительном смысле, осудил киликийских епископов, и прежде всего — Иву Эдесского, и затем исходатайствовал у императора указ об анафематствовании сочинений Феодора и самого автора; был представлен при этом ряд выписок из книг Феодора. Прокл написал в ответ на них свой «Томос к армянам о вере» и отправил к антиохийцам и к Кириллу для подписи и осуждения того учения, какое содержалось в приложенных к томосу выписках из Феодора (без его имени).

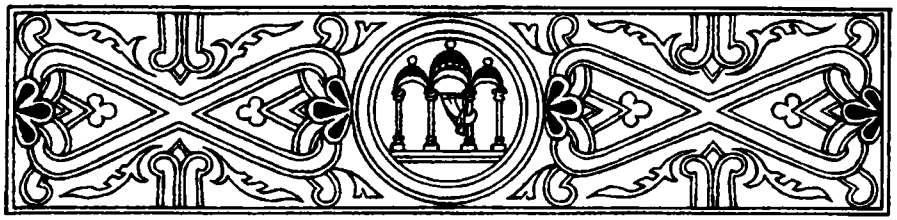
Антиохийцы одобрили томос, но анафематствовать выписки решительно отказались, так как не желали осудить Феодора, признавая этим свое согласие с ним. Иоанн Антиохийский и его собор заявили Проклу, что подобные же места можно находить и у многих других церковных учителей (Игнатия, Евстафия, Афанасия, Василия и обоих Григориев, Флавиана, Диодора, Иоанна, Амвросия, Аттика и др.), и они поэтому подверглись бы тоже осуждению. Прокл отвечал, что он не требовал и своему послу диакону Феодоту не поручал требовать осуждения лично Феодора и только не считал согласными с благочестием посланные выписки (ut pote subtilitatem non habenti pietatis). К Кириллу, внимание которого на Феодора обратил еще ранее Раввула, Иоанн писал тоже, добавляя, что и у самого Кирилла, и у Прокла в его томосе можно встречать нечто сходное с некоторыми из присланных для осуждения отрывков, да и вообще — осуждать уже умерших и их мнения неудобно, и выиграют от этого лишь защитники Нестория, если с Несторием окажется осужденным и такое светило, как Феодор, хотя бы Феодор в увлечении полемикой с ересями и допускал резкие выражения (ea quae dure a Theodoro dicta sunt, necessitate compulsus dixit).

Кирилл заметил в ответ на это восточным, что не следует предосудительных мнений Диодора или Феодора, или иных подобных лиц,

которых лучше было бы не восхвалять (οὓς ἦν ἄμεινον οὐκ ἐπαινεῖν), навязывать православным отцам (Афанасию, Василию, Григорию, Феофилу и пр.), которые на деле опровергали мысливших по-несториански до Нестория. Но поднимать споры в Церкви и он находил нежелательным и внушал относиться к раскольникам-несторианам с возможной снисходительностью (Ep. 67). На восточных епископов, как обратившихся после явного отвержения Нестория к книгам Феодора (о Воплощении), в которых находятся худшие, нежели у Нестория, богохульства, жаловались, между прочим, Кириллу около того же времени многие восточные клирики, монахи и миряне в письме, переданном ему, когда он был в Иерусалиме. Прибывший затем в Александрию с Востока архимандрит диакон Максим сообщил ему о безотрадном положении там дела (τοὺς ὀρθοδόξους μηδένα τόπον ἔχειν αὐτόθι, μηδὲ παῤῥησίαν τοῦ λαλεῖν...), также и о том перетолковании, какому подвергается там Никейский символ (Ep. 70). Кирилл занялся сам сочинениями Феодора и Диодора и составил опровержение на некоторые места из них, написал также свое толкование на Символ, которое нашел нужным послать и императору, предостерегая в то же время его в письме не внимать проповедникам нечестивых мыслей Феодора и Диодора (Ep. 71). Акакия Мелитинского он одобрял за его исполненное ревности послание к Иоанну, уведомляя его о своих отношениях с восточными и о настроении последних (69, 340B: Ἐγὼ ἔφην, ὅτι Θεόδωρος μὲν δύσφημον ἔσχε καὶ γλῶτταν καὶ κάλαμον...). Проклу Кирилл по поводу послания Иоанна писал о начинающемся, по сообщению последнего, новом волнении на Востоке (ἀρχὴ ἑτέρου κλύδωνος) ввиду слухов об испрошенном будто бы уже указе об анафематствовании Феодора и его книг, чем все (ἅπαντες) там недовольны ввиду высокого авторитета Феодора. По Кириллу, всем правомыслящим ясны хулы, содержащиеся в его сочинениях. Если собор, осуждая его Символ, не назвал его и не анафематствовал, то лишь по экономии. Если бы он был жив во время собора и стал бы защищать Нестория и не отказался бы от раньше написанного им, анафема постигла бы его лично (πέπονθεν ἂν καὶ τὸν εἰς ἴδιον πρόσωπον ἀναθεματισμόν). Но так как он переселился уже в иную жизнь (ἀπεδήμησε πρὸς Θεόν), то достаточно отвергать лишь его превратные мнения, когда

приходится иметь дело с его книгами, и не поднимать из-за них смуту, хотя бы они и давали к этому повод. Раз отвергнуты мнения Нестория, то отвергнуты с ними и сходные мнения Феодора. Можно потребовать от восточных сделать это и письменно. Но если уж восточные, как пишет Иоанн, готовы идти скорее в огонь, чем согласиться и на это, нет нужды раздувать потухшее уже пламя и возбуждать некстати смуту. Под предлогом защиты Феодора будут лишь защищаться несторианские догматы. Эти соображения можно представить и тем, кто настаивает на осуждении Феодора (PG. T. 72. Col. 345D: τὴν οἰκονομίαν ἀφηγήσασθαι τοῦ πράγματος).

Дело кончилось тем, что для сохранения в Церквах спокойствия издан был императором Феодосием указ (на имя Иоанна и его собора), запретивший осуждать лиц, умерших в мире с Церковью.



Евтихианский спор

Из сказанного уже можно видеть, что если и установился мир между антиохийцами и александрийцами после возникшей из-за Нестория борьбы, то особенно прочным он не мог быть. И на той, и на другой стороне далеко еще не были устранены основания для недоразумений и столкновений в будущем. Восточные согласились — искренно или нет — на осуждение Нестория; но Феодор по-прежнему оставался для них высокоавторитетным учителем, и Кирилл должен был мириться с этим. В свою очередь, в Александрии принято было предложенное антиохийцами исповедание веры с учением о двух естествах во Христе; но в то же время там не находили возможным отказаться от приписанной Афанасию, но на деле принадлежавшей Аполлинарию терминологии μία φύσις. Крайние сторонники Кирилла даже только эту терминологию и считали единственно допустимой, видя в δύο φύσεις (не без оснований по отношению к некоторым на самом деле несторианствовавшим своим противникам) несторианство и не останавливаясь ни перед какими выводами из этого аполлинарианского выражения. Ввиду этого, несмотря на все отречения их от Аполлинария и анафемы на него, упреки по их адресу, что они следуют Аполлинарию, не были совсем несправедливы, хотя факт подлога оставался нераскрытым и самое μία φύσις должно было получить теперь совсем иной смысл, чем у Аполлинария.

Пока находились в живых лица, которые были сначала главными участниками происшедшей борьбы, но потом сами же устроили соглашение, Иоанн Антиохийский и Кирилл Александрийский, мир поддерживался благодаря их усилиям, хотя недовольных тогдашним по-

ложением дел и при них уже было много. Иоанна (441–442) сменил Домн, не имевший ни опытности, ни авторитета своего предшественника и вверившийся руководству Феодорита, который, как известно, присоединился к соглашению 433 г., но не считал и Нестория справедливо осужденным и защищал Диодора и Феодора. Место Кирилла († 444 г.) занял Диоскор; не будучи, в отличие от Кирилла, ученым богословом, этот предстоятель теперь особенно возвысившейся, благодаря предшествовавшей победе над Несторием, Александрийской кафедры соединял с властным деспотическим характером неразборчивость в средствах при достижении своих целей; желая быть в своей догматике верным последователем Афанасия и Кирилла, формулу μία φύσις он ставил критерием православия и ее защиту и проведение считал безусловно необходимыми средствами для устранения несторианства. В Константинополе он имел единомышленников в среде монашества, в частности, в лице престарелого уже архимандрита Евтихия, некогда принимавшего участие в борьбе Кирилла с несторианством и из указанной формулы сделавшего явно несогласные с учением о Воплощении выводы. Через посредство евнуха Хрисафия, державшего (с 440 г.) в своих руках слабохарактерного Феодосия и уважавшего Евтихия как своего крестного отца, последний мог в то время довольно широко проводить свое влияние. Сменивший Прокла Константинопольского (446–447) Флавиан, будучи строго православным и заняв положение посредствующего между крайними партиями, в более близких отношениях стоял, однако, к антиохийцам и поэтому расположением господствовавшей тогда партии пользоваться не мог.

Столкновение открылось, насколько известно, в 448 г. а) взаимными обвинениями антиохийцев и александрийцев в ереси с некоторыми репрессивными мерами против первых. б) Но в том же году был вовлечен в дело и не примыкавший ни к одному из крайних направлений Флавиан и должен был, по обвинению Евсевия Дорилейского, осудить Евтихия на соборе под своим председательством; затем этот неожиданный удар по александрийской партии сопровождался благоприятным исходом дела Ивы Эдесского в начале 449 г. в) Но в том же году Диоскор, при поддержке светской власти, оправдал Евтихия

и осудил не только восточных епископов — Иву и других, но и Флавиана и Евсевия на Ефесском соборе. г) На Халкидонском соборе в 451 г. при участии Запада представители монофизитства осуждаются, осужденные Диоскором представители православия оправдываются, но провозглашаются также оправданными и антиохийцы — Феодорит и Ива; в то же время вырабатывается вероопределение, идущее средним путем между крайностями александрийского и антиохийского направлений.

Почитатели Диодора и Феодора, Ива в Эдессе и Феодорит, по приглашению Домна проживавший иногда в Антиохии и здесь проповедовавший, при своей верности вообще антиохийскому образу мыслей, естественно, могли возбуждать некоторыми своими заявлениями недовольство в крайних сторонниках Кирилла; такие были и в среде местных клириков и монахов. Поддержку последние всегда могли найти в Константинополе и в Александрии и потому находились в постоянных сношениях с Евтихием и Диоскором. В Эдессе в это время началось движение против Ивы; в Антиохии ревнители были недовольны деятельностью Феодорита. Известно, что покровительствовавший Феодориту Домн в 448 г. (в начале года или летом) жаловался в письме императору на Евтихия, обвиняя ее в аполлинарианстве и в том, что он порицает, как заблудшихся, Диодора и Феодора. Евтихий, в свою очередь, весной этого же года обращался к папе Льву с жалобой на неискорененное еще несторианство и получил ответ (от 1 июня) с похвалой за ревность о вере. В Константинополе решили принять меры к ограничению «несторианства» и уже в феврале последовал указ о низложении Иринея Тирского, рукоположенного в Тир Домном в 446–447 г. (бывшего друга Нестория, находившегося до этого в изгнании), под тем предлогом, что он двубрачный (указ от 17 февраля, получен лишь 18 апреля). Феодориту особым указом (в июне–июле) запрещалось жить в Антиохии и вообще выезжать за пределы своей епархии. Диоскор, к которому из Антиохии приходил монах Феодосий с обвинениями против Феодорита, со своей стороны нашел нужным обратиться к Домну с внушением не нарушать мира, установленного при Иоанне и Кирилле, и ограничить высокомерных учителей, которые оправдывают Нестория, утверждая, что он осужден только потому, что

не захотел явиться на собор; при этом он требовал признания за нормальное исповедание послания Кирилла «Τοῦ Σωτῆρος» с анафематизмами. Домн отвечал, что ради мира лучше не упоминать об анафематизмах и ограничиться посланием «Εὐφραινέσθωσαν», наряду с посланием Афанасия Великого к Эпиктету, — иначе все на Востоке, епископы, клирики и паства, отступят от него; последнее письмо Диоскора он даже не осмелился обнародовать во избежание волнения в народе. Флавиану Домн жаловался (после 9 сентября), что Диоскор согласился с оклеветавшими его в следовании будто бы ереси и подтвердил их анафему на него, послав в то же время в Константинополь, по слухам, своих епископов для происков против своих противников. Против Ивы еще в марте некоторые из его клириков (общим числом — 4) потребовали суда у Домна, между прочим, по вопросу и о его православии; не добившись там желаемого результата, они обратились потом в Константинополь, и здесь 26 октября было поручено пересмотреть дело Ивы комиссии из трех епископов: Евстафия Беритского, Урания Имерийского и недавно поставленного (9 сентября) Фотия Тирского.

Успехи господствующей партии в подавлении «несторианства» совершенно неожиданно, однако, были прерваны обвинением и осуждением в ноябре Евтихия. 8 ноября на Константинопольском σύνοδος ἐνδημοῦσα, когда уже были рассмотрены другие дела, Евсевий, еп. Дорилейский (во Фригии), некогда в звании адвоката выступивший одним из первых обличителей Нестория, подает собору записку с обвинением Евтихия в ереси с просьбой пригласить его на суд. На предложение Флавиана кончить дело путем мирных переговоров с Евтихием Евсевий отвечал, что он, как бывший друг Евтихия, уже много раз беседовал с ним и вполне убедился в его упорстве; идти к нему еще он находит совершенно бесполезным, поэтому он настаивает на своей просьбе. Собор принял тогда жалобу и отправил Евтихию приглашение явиться на собор.

На следующем заседании 12 ноября отцы (общим числом — 18) предварительно выразили собственный взгляд на догматический вопрос, заявив согласие с посланиями Кирилла «Καταφλυαροῦσι» и «Εὐφραινέσθωσαν» и высказав в кратких формулах при голосовании православное учение (Флавиан: εἰς ἐκ δύο φύσεων, Василий Селевкийский,

Селевк Амасийский: εἰς ἐν δύο φύσεσι (Сел.: μετὰ ἐνανθρώπησιν), Юлиан Косский: δύο φύσεις ἐν ἑνὶ προσώπῳ). На приглашение собора, как об этом заявлено было на заседании 15 ноября, Евтихий отвечал, что он не может выйти из монастыря, потому что обещал пребывать в нем, как в гробе, неотлучно до конца жизни, что Евсевий лишь по вражде к нему обвинил его; но из беседы с ним послов обнаружилось, что он отвергает, что Христос ἐκ δύο φύσεων, и не признает единосущия Его по плоти с нами. На второе приглашение он отвечал (15 числа) тоже отговорками (ссылка на болезнь, обещание прислать записку). Собору заявлено было между тем об агитации против Флавиана, которую он начал вести между константинопольскими монахами. После трех дальнейших заседаний (16 числа Евтихий попытался было послать вместо себя ответчиком архимандрита Авраамия; 17-го — приглашавшие его в третий раз послы сказали, что он просит отсрочки на неделю; 20-го — он приглашен на 22 число) он явился, наконец, на собор 22 ноября, на 7-е заседание.

Светская власть явно стояла на стороне Евтихия. Он явился в сопровождении не только толпы монахов, но и отряда солдат и полицейских чиновников, и его отпустили на собор лишь под условием, что ему будет потом предоставлена свобода. Император не доверял православию и беспристрастию отцев собора, и по его повелению в заседании должен был присутствовать как его представитель патрикий Флорентий. Истцу и ответчику предложено было стать посередине, и начато было чтение акта 12 ноября. После разных уклончивых ответов Евтихий признал в дальнейших рассуждениях, хотя очень неохотно и с оговорками, единосущие нам Христа по плоти, но что Христос из двух естеств по соединению, отказался признать: из двух природ Христос, по нему, до соединения, по соединении — уже одна природа. На требование анафематствовать свои выражения Евтихий отвечал, что боится через это анафематствовать св. отцев, ибо у Кирилла и Афанасия говорится об одной природе — по соединении, и просил прочитать писания Афанасия. Ссылки его на отцев, однако, были оставлены без внимания. Флавиан констатировал сходство учения Евтихия с заблуждениями Валентина и Аполлинария и от имени собора провозгласил ему приговор — лишение сана и отлу-

чение. Постановление подписали 32 епископа и потом 23 представителя от монашества. Во время шума, сопровождавшего осуждение Евтихия, последний заявил Флорентию, что он апеллирует к епископам Римскому, Александрийскому, Иерусалимскому и Фессалоникийскому. Флорентий сообщил об этом Флавиану уже по выходе Евтихия из заседания. Флавиан, однако, обнародовал приговор собора, так как непосредственно самому собору осужденный ничего не сказал об апелляции.

Восточные могли лишь с радостью приветствовать решение Константинопольского собора. Между прочим, осуждение Евтихия благоприятно отразилось на деле обвиняемого Ивы. Судьи, заседавшие сначала в Тире, потом в Берите, потом опять в Тире (1–25 февраля 449 г.), хотя и не сочувствовали ему, но находили нужным ввиду судьбы Евтихия быть осторожными и предпочли окончить дело миром и освобождением его от суда. Против Ивы предъявлялся целый ряд обвинений, касавшихся и его православия, и деятельности, и поведения его как митрополита. Ему ставили в вину сказанные будто бы за три года перед тем в присутствии клира слова: «Я не завидую Христу, сделавшемуся Богом, потому что насколько Он сделался Богом, настолько сделался и я». Ива отвергал это обвинение. Обвиняли его и в том, что он отзывался как о еретике о Кирилле Александрийском и устно — в прошедшем году, и письмом в послании к Марию Персу, в котором он, вскоре после соглашения 433 г., уведомляя адресата об этом событии, излагал кратко, со своей точки зрения, историю предыдущего спора и в 12-ти главах Кирилла усматривал ересь Аполлинария (πάσης ἀσεβείας πεπλήρωται ταῦτα...), восхваляя в то же время «блаженного» Феодора как «глашатая истины и учителя Церкви». Ива не отрицал в этом случае, что пока Кирилл не принял исповедания восточных и не истолковал своих глав, он, как и другие восточные, анафематствовавшие Кирилла, считал его неправомыслящим. Судьи нашли возможным опереться на благоприятные для него показания большей части его клира и удовлетворились данным им письменным объяснением о его вере и обещанием анафематствовать Нестория. Улажено было дело, так или иначе, и по другим обвинительным пунктам (когда, например, Ива обещал назначить для управления церковным имуществом экономов).

Скоро, однако, дела приняли совсем иное направление. Господствующая партия поспешила употребить все средства, чтобы отразить непредвиденный удар и достичь полного торжества. Сам Евтихий, согласно заявленному им ранее намерению, апеллировал к папе Льву, отправив ему свое изложение веры и выписки из отцев против учения о двух природах (подложные: пап Юлия и Феликса, Афанасия Великого, Григория Чудотворца). Обращался он и к другим епископам (Петру Равеннскому, несомненно — и к восточным). Папа сначала стал было на сторону Евтихия (18 февраля), но когда после некоторого замедления акты по делу Евтихия получены были наконец в Риме, выразил согласие с решением собора (21 мая). Но, поддерживаемый императором и Диоскором, Евтихий мог надеяться на реабилитацию и независимо от папы. По предъявленному против Флавиана Евтихием обвинению в несторианстве император потребовал (весной 449 г.) от самого Флавиана исповедания веры. Флавиан подтвердил признанное им на соборе учение (ἐν δύο φύσεσι ὁμολογοῦντες τὸν Χριστὸν μετὰ τὴν σάρκωσιν — ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ ἐν ἑνὶ προσώπῳ), не отвергнув, однако, и спорного выражения μία φύσις, но с непременным дополнением — σεσαρκωμένη (καὶ μίαν μὲν τοῦ Θεοῦ λόγου φύσιν, σεσαρκωμένην μέντοι καὶ ἐνανθρωπήσασαν λέγειν οὐκ ἀρνούμεθα); Нестория и всех учащих о двух Сынах или двух ипостасях и лицах он анафематствовал. По мысли Диоскора, дело Евтихия должно было быть рассмотрено на Вселенском соборе, и 30 марта Феодосий издал указ о созвании 1 августа в Ефесе Вселенского собора. Акты собора 448 г., осудившего Евтихия, между тем были заподозрены в неточности, и по просьбе Евтихия император приказал произвести пересмотр их в собрании епископов под председательством Фалассия Кесарийского и в присутствии уполномоченных Евтихия (8, 13 апреля). Каких-либо важных неточностей, однако, не оказалось. Обвиняли еще собор и в том, что бумага об осуждении Евтихия была составлена еще до суда над ним (27 апреля). В это же время обнаружилось в Эдессе недовольство Ивой; народ его более не хотел принимать и требовал низложения. Президу Херею поручено было рассмотреть дело на месте (разбор был в апреле 12, 14, 18). Потом оно было включено в круг дел, предназначенных к решению на предположенном Вселенском соборе (27 июля).

От Ефесского собора 449 г. («Latrocinium» [«Разбойничий»], как назвал его папа Лев Великий в письме к императрице Пульхерии от 20 июля 451 г., «σύνοδος ληστρική» — у Феофана) сохранилось в греческом подлиннике деяние первого его заседания, бывшего не 1 августа, как назначалось это в указе, а 8 числа, читанное на Халкидонском соборе и занесенное в его акты. Затем, в сирийском переводе известно еще деяние другого заседания, от 22 августа; часть его была издана по рукописи Британского музея еще в 1867 г. *Perry*; немецкий перевод сделан *Hoffman*'ом (1873 г.), французский — *Martian*'ом (1874–1875 гг.), английский — *Perry* (1877 (с изданием подлинника) и 1881 гг.). Нужно предполагать, кроме того, и еще заседания (например, 20 августа), хотя главные действия собора сосредоточиваются именно в этих двух. Источником сведений о соборе являются, кроме того, показания его участников (Диоскора, Стефана Ефесского, Василия Селевкийского и др. — на Халкидонском соборе) и современников (Евсевия Дорилейского, Феодорита, папы Льва) и сведения, сообщаемые в сочинениях исторического характера (Breviculum hist. Eutych., Либерат, Евагрий).

Для собора была поставлена вполне определенная задача — окончательно уничтожить несторианство, причем под понятие «несториан» подводились все без различия, не признававшие одной природы после Воплощения: не только не отказавшиеся de facto от сочувствия Несторию восточные, но и совершенно православные Флавиан и Евсевий Дорилейский. Все было уже заранее направляемо к тому, чтобы устранить по возможности все препятствия к достижению этой цели и обеспечить полную победу над противниками.

Диоскор приглашался явиться на собор с десятью митрополитами и десятью епископами. Так как Феодорит мог быть самым опасным противником, он уже в указе, датированном 30 марта, отстранялся от участия в соборе; собору предоставлялось право вызвать его, если все отцы будут на это согласны, в случае же разногласия собор может действовать и без него. С Востока вызван был взамен того ревностный сторонник монофизитства архимандрит Варсума особым письмом императора (14 мая). Опасением, как бы Феодорит не появился все-таки на соборе, так как некоторые добиваются это-

го, мотивируется в особой грамоте на имя Диоскора назначение его председателем; Ювеналий и Фалассий должны были содействовать Диоскору. Командированному на собор комиту Елпидию с трибуном и нотарием Евлогием в императорской инструкции (15 мая) предписывалось строго следить за порядком на соборе и производящих смуту отдавать под стражу, пользуясь помощью от местных гражданских и военных властей. Противная партия, наоборот, оказывалась в невыгодном положении. Судившие Евтихия епископы допускались на собор первоначально без права голоса (кроме Флавиана было еще шесть-семь участников собора 448 г.). Домн Антиохийский в отсутствие Феодорита оказался, по-видимому, сам по себе беспомощным и проявил крайнюю неустойчивость. Папа, выразивший уже согласие с Флавианом по делу Евтихия, отправил, получив сакру о соборе 13 мая, своими представителями на соборе епископа Путеольского Юлия, пресвитера Рената и диакона Илария с посланиями на имя императора, Пульхерии, Флавиана («томос»), а также на имя собора (от 13 июня). Но Юлий был слишком стар и малоэнергичен, Ренат умер дорогой в Делосе, Иларий (посаженный на соборе ниже Варсумы) не мог многого сделать, так как главная роль должна была принадлежать Юлию (с ними был еще нотарий Дульцитий). Всех епископов перечисляется в начале первого заседания 127 и сверх того 8 представителей епископов, кроме них еще Иларий и Дульцитий; подписались также 135 епископов (с представителями), но при этом некоторые имена перечисленных существуют в начале, некоторые же появляются вновь. На заседании 22 августа было 110 епископов.

Стремясь во что бы то ни стало достигнуть поставленной цели — осуждения «несторианства» и всех «несториан», руководители собора нашли возможным и более удобным произвести суд над догматическими противниками, не выслушивая их объяснений, даже устранив от присутствия на соборе бóльшую часть их; если некоторые из присутствовавших выступали с неудобными заявлениями и требованиями, на них не обращали внимания (заявления Флавиана и папских легатов). При своем властном характере, опираясь на своих параволанов, на толпу монахов и даже на военную силу, Диоскор мог терроризировать на соборе лиц, не обладавших достаточным мужест-

вом и стойкостью убеждений. Но нужно заметить и то, что сам вопрос, который приходилось тогда решать, в той его резкой, но не представлявшей необходимых данных для удовлетворительного и ясного решения постановке, оказывался в то время настолько трудным, что колебания и резкие переходы от одного утверждения к другому являются совершенно понятными. И Диоскор мог производить влияние на собравшихся не одним лишь своим деспотизмом и насилиями, но и глубоким искренним убеждением в правоте своего дела, в том, что именно он защищает правую веру и идет лишь по стопам своих великих предшественников — Афанасия и Кирилла.

Первое заседание 8 августа посвящено было делу Евтихия, когда читаны были вначале императорские грамоты. Легаты Льва просили прочитать и его послание к собору, но оно было только принято, но не оглашено. Введен был затем Евтихий, жаловавшийся на несправедливое осуждение его за ересь. Флавиан заявил было о необходимости призвать на собор бывшего обвинителя Евтихия — Евсевия, но Елпидий решительно отклонил это, ссылаясь на волю императора, чтобы судьи теперь были подсудимыми и не выступали в качестве учителей. На предложенное затем Диоскором чтение актов собора 448 г. согласились и легаты, потребовав только, чтобы ему предшествовало чтение послания Льва. Евтихий при этом заметил, что для него легаты кажутся подозрительными, так как находятся в слишком дружественных отношениях к Флавиану. Диоскор отложил чтение послания до дальнейшего времени.

При чтении (в актах 448 г.) послания Кирилла «Εὐφραινέσθωσαν» Евстафий Беритский указал на позднейшие его послания (Акакию, Валериану и Сукцессу), где говорится о единой воплотившейся природе Бога Слова. Выражение δύο φύσεις признано было далее несторианством и принимающие его анафематствованы. Прочитаны были по требованию Евтихия и протоколы комиссии для проверки актов 448 г. с целью доказать их неточность. Наиболее ясно выразившие тогда свое диофизитское исповедание епископы Василий Селевкийский и Селевк Амасийский теперь решительно отказались от своих прежних заявлений (Василий: анафематствуя «разделяющих единого Господа Иисуса Христа по соединении на два естества или ипоста-

си, или лица; осуждаю и отвергаю мои слова (μεμφόμενος καὶ ἐπιλαμβανόμενος), которые я высказал о двух естествах в документах, составленных в царствующем граде; и покланяюсь единому естеству Божества Единородного (φύσιν τῆς Θεότητος), вочеловечившегося и воплотившегося». Селевк: «Осуждаю свои слова, сказанные мной в славном Константинополе, в которых содержится, что дóлжно проповедовать Господа нашего в двух естествах после соединения; анафематствую тех, которые Господа нашего Иисуса Христа после соединения разделяют на два естества, или на две ипостаси, или на два лица, и считаю их чуждыми церковного общения»). Флавиан признал заявление о неточности актов 448 г. неправильным. Последовала затем подача голосов об Евтихие. Ювеналий первый провозгласил Евтихия вполне православным (ὀρθοδοξότατον) и достойным восстановления в сан пресвитера и звания архимандрита. С этим согласились и другие (всех около 114), согласился и Домн Антиохийский, подавший голос после Ювеналия; Диоскор подал мнение последним. Из участников собора 448 г. имеются голоса Василия, Селевка и Этериха Смирнского. По просьбе монахов Евтихия (35 человек от имени трехсот) подвергшиеся отлучению от Флавиана были приняты в общение и восстановлены в прежних церковных должностях.

Чтобы обосновать осуждение Флавиана и Евсевия, Диоскор предложил прочитать, что было постановлено относительно веры Ефесским собором 431 г. Когда выслушано было 4-е деяние его (по делу Харисия), с запрещением составлять и предлагать обращающимся к Церкви иную веру кроме Никейской (7-е правило), то Диоскор потребовал письменно ответить на вопрос, можно ли исследовать или вводить что-либо новое вопреки этому (904A: παρὰ ταῦτα ἢ ζητεῖν ἢ ἀνασκευάζειν). Отцы в общей форме выразили согласие с постановлениями собора 431 г. и признали неизменяемость веры 318-ти отцев (при этом Иларий опять напомнил о папских письмах). Тогда Диоскор прочитал поднесенный ему нотариями приговор, что между тем Флавиан и Евсевий, как видит это и сам собор, «все почти выдумали вновь перестроить» (φαίνονται... πάντα σχεδὸν ἀνακινήσαντες καὶ μετασκευάσαντες) и потому подлежат указанному отцами 431 г. наказанию — лишению сана. Флавиан отвечал на этот приговор словами: παραιτοῦμαί σε (apello a te —

отвергаю твой суд). Иларий заявил: contradicitur (возражаю) — κονταδίκιτουρ, ὅ ἐστιν ἀντιλέγεται. На просьбу митрополитов, которые попытались было, обнимая колени Диоскора (Онисифор Иконийский, Мариниан Синнадский, Епифаний Пергский и Нунехий Лаодикийский), смягчить приговор, Диоскор, поднявшись со своего трона, отвечал, как показывали они потом на Халкидонском соборе, окриком: «Бунт против меня поднимаете? Где комиты?» (832A: στάσιν μοι κινεῖτε; δὸς τοὺς κόμητας). По приглашению комитов Елпидия и Евлоия в церковь вошел проконсул и солдаты с оружием и цепями, на отцев толпами наступали монахи Варсумы и параволаны Диоскора (828D). Когда одни из несогласных боялись сказать хоть слово против Диоскора, другие же готовы были уйти, Диоскор объявил: «Смотрите, кто не хочет подписаться, тот против меня» (829B: βλέπετε εἴ τις οὐ θέλει ὑπογράψαι, πρὸς ἐμὲ ἔχει — показание Василия Селевкийского). Все отцы тогда подали голос против Флавиана и Евсевия, начиная с Ювеналия и Домна. Ураний нашел даже, что они заслуживают усекновения мечом. Хотя деяние не было еще написано набело, но отцев заставили тут же дать свои подписи на белых листочках, не выпуская их из церкви до вечера и приставив к ним солдат и монахов.

Собору поручено было еще рассмотреть дело Ивы. Но было предположено вместе свести счеты и с другими догматическими противниками из восточных, особенно с Феодоритом, а также и с Домном, несмотря на то, что последний с нерекомендующей его нравственный характер легкостью не только уже согласился с оправданием Евтихия и осуждением Флавиана, но готов был и далее жертвовать своими догматическими убеждениями. На заседание 22 августа, где должно было разбираться прежде всего это дело, легаты не явились, указывая на то, что в послании папы говорится лишь об Евтихии и ничего нет о других лицах. Домн не явился, ссылаясь на болезнь, но заранее выражая готовность подписать все, что будет постановлено против несторианствующих. Присутствовали вызванные императором на собор одиннадцать эдесских архимандритов с Иаковом во главе. Бывшие судьи Ивы — Фотий, Евстафий и Ураний, некогда оправдывавшие его, объяснили, что при отдаленности Эдессы они должны были ограничиться в свое время лишь клятвенными показаниями по

этому делу эдесских клириков и отсылали к новому расследованию, произведенному на месте комитом Хереем. Три донесения последнего властям, с разными документами против Ивы, и были теперь прочитаны. После заявления одного из прежних обвинителей Ивы, пресвитера Евлогия, Ива был единогласно признан лишенным сана и церковного общения. Та же участь постигла затем племянника Ивы, Даниила, епископа Харранского, обвинявшегося еще ранее в нечистой жизни. Низложенным и чуждым общения, далее, объявлен Ириней Тирский, как несторианин и двоеженец, а совершенные им рукоположения признаны недействительными. На этом, между прочим, основании признан не имеющим чести священства Акилин Библский, поставленный Иринеем. Дело о Софронии Телльском, двоюродном брате Ивы, обвинявшемся в несторианстве и в занятиях магией, предоставлено было разобрать будущему Эдесскому митрополиту.

Перед собором выступал затем с письменной жалобой против Феодорита и Домна антиохийский монах пресвитер Пелагий, который сам считал себя богословом, призванным к диспутам для защиты веры, между тем как в Антиохии ему строго запретили вмешиваться в дело учительства и поднимать споры и взяли даже подписку о том. «Толкуй трактаты Платона и Аристотеля и врачей, а к писаниям и не приближайся», — сказал ему однажды Феодорит. Пелагий просил «разрешить для исповедания истины язык его» и в доказательство неправомыслия Феодорита представил одно из писем последнего и его апологию «героев веры» Диодора и Феодора (прочитаны 15 отрывков). Диоскор объявил, что Феодорит, как виновник гибели бесчисленных душ и возмутитель всех Церквей Востока и как учащий несогласно с блаженнейшим Кириллом, должен быть лишен сана и церковного общения, императоров же нужно просить и предания огню его писаний; о всем, что сделано в настоящем заседании, немедленно довести до сведения Домна, чтобы он открыто высказался о своем отношении к этому. Собор признал такой суд правильным, так как Феодорит продолжал пребывать в ереси Нестория.

Домн, выслушав сообщение о суде собора над всеми поименованными выше лицами, выразил посланным к нему нотариям полное согласие со всеми постановлениями собора и готовность подтвердить их.

Это, однако, не спасло и его от той же участи. Диоскор очень хорошо помнил совершенно иной тон недавних посланий к нему Домна и вынужденной уступчивости его теперь придал очень мало цены. Пресвитер Кириак указывал в своей записке против него на его особую близость к Феодориту; представлены и прочитаны были также разные еще документы для характеристики его предыдущей деятельности, между прочим и его переписка с Диоскором, где он не соглашался принять анафематизмы Кирилла. Собор провозгласил анафему тому, кто стал бы отвергать главы Кирилла, и постановил, после того как раскрылись из писем Домна его истинные взгляды, низложить его.

Император утвердил указом на имя Диоскора осуждение Флавиана и Евсевия, как «возобновителей ереси Нестория», и их «помощников» — Домна и Феодорита и некоторых других, и постановление собора о неизменяемости Никейской веры; Диоскору поручалось обратиться к епископам с энцикликой обо всем сделанном для подписи ее и для прочтения в церквах; книги с несторианским учением епископы должны отбирать и предавать сожжению. На место Флавиана, который вскоре после собора умер на пути из Ефеса (в Лидии), поставлен был Диоскором в Константинополе (в декабре?) бывший здесь его апокрисиарием епископ из его клира Анатолий. Анатолий, вероятно, рукоположил в Антиохию Максима. Ива в Эдессе заменен был Нонном. Феодорит должен был, по-видимому, удалиться в монастырь, но преемника ему не поставили.

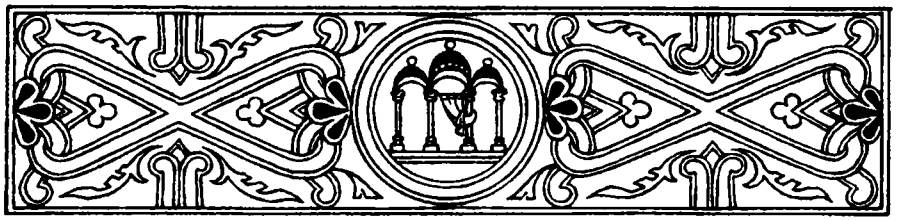
Недовольных собором было, разумеется, очень много, особенно в Восточном диоцезе, в сфере влияния Антиохийской школы. Понтийские и асийские епископы тоже в большинстве были против собора. На стороне Диоскора, кроме египетских, были палестинские и иллирийские епископы. Какой-нибудь протест на Востоке, ввиду решительного покровительства Диоскору двора, не имел бы успеха. Однако и правительство едва ли успело и считало удобным предпринять что-либо серьезное и в широких размерах для утверждения в Восточной церкви «диоскоровского правоверия», так как сразу же после собора открылось против него противодействие со стороны Запада.

Папа Лев Великий немедленно узнал о происшедшем в Ефесе от своих легатов. Кроме того, он получил апелляции от Флавиана и Евсе-

вия (изд. *Amelli*, 1882, 1890; *Grisar*, 1882; *Leommeren*, 1886); Флавиан просил, между прочим, о созвании собора западных и восточных отцев. Феодорит также писал папе, томос которого ему стал известен, и предоставлял свое дело всецело на суд папы. Лев на Римском соборе (cum omni occidentali consilio) признал недействительными ефесские постановления и просил императора (13 октября) о созвании нового собора в Италии, ссылаясь на апелляции Флавиана и правила Никейского собора (Сердикского). Он писал императору еще дважды об этом (25 декабря и 16 июля 450 г.), побудил писать о том же западных правителей (Валента III, Евдоксия и Галлу Плакидию) (ок. 22 февраля 450 г.), обращался с письмами к разным другим лицам на Востоке. Но император держался убеждения, что в Ефесе дело велось совершенно свободно и правильно (cum multa libertate ac integra veritate) и Флавиан справедливо лишен кафедры (ответ правителям около 16 апреля 450 г.), и просил папу о признании Анатолия Константинопольским епископом. Лев соглашался на это, если Анатолий выскажется о принятии изложений правой веры — послания Кирилла к Несторию («Καταφλυαροῦσι»), деяний собора 431 г. и затем его собственного томоса (16 июля).

Неизвестно, чем бы закончились эти переговоры, если бы неожиданная смерть Феодосия, неудачно упавшего с лошади 28 июля 450 г., не положила конец его религиозной политике. Преемницей его явилась его сестра Пульхерия, сделавшая своим соправителем, путем номинального брака, старого полководца Маркиана (коронован 25 августа), пользовавшегося общим уважением. Влиявший на Феодосия Хрисанфий, покровитель Евтихия, был за разные проступки казнен. Пульхерия еще раньше отвечала Льву Великому в благоприятном смысле, и теперь установилось при дворе другое направление. Тело Флавиана, как извещала папу Пульхерия 22 ноября, по приказанию императора было принесено в Константинополь и торжественно положено в храме св. Апостолов вместе с другими Константинопольскими епископами. Анатолий принял томос. Маркиан, несколько раз писавший папе, охотно соглашался на созвание собора, но не на Западе, а на Востоке, где он сам найдет удобным. Но папа вдруг стал теперь очень холодно относиться к идее о соборе. На Востоке ему труд-

нее было проводить свое влияние; томос его между тем был принят не только Анатолием, но подписывали его и другие епископы; представлялось более удобным обойтись теперь без собора. Он просил еще 9 июня 451 г. по крайней мере отсрочить собор ввиду опасности от Атиллы. Но еще 17 мая в Константинополе издана была сакра о Вселенском соборе в Никее, который должен был открыться 1 сентября. Лев должен был согласиться на это, хотя и выражал не один раз в письмах к императору недовольство и местом, и временем собора. В действительности собор состоялся в Халкидоне и открылся только 8 октября. Хотя отцы и собрались к назначенному времени в Никее, и Пульхерией было уже дано распоряжение удалить из города явившихся сюда без зова клириков, монахов и мирян, которые могли бы препятствовать скорейшему ведению дела, но сами правители не могли быть здесь в скором времени ввиду неотложных обстоятельств тогдашнего военного времени (нападение гуннов). Между тем римские легаты присутствие императора в Никее во время собора ставили даже условием своего участия в нем. Ввиду жалоб отцев на неудобства, испытываемые ими в Никее вследствие непредвиденной отсрочки, император пригласил (в двух посланиях, последнее — от 22 сентября) их в Халкидон, находившийся возле Константинополя, на противоположном берегу Босфора, обещая прибыть сюда, несмотря на все препятствия и устраняя их опасения относительно волнений со стороны константинопольских евтихиан.



Халкидонский Вселенский собор

Всех присутствовавших на Халкидонском соборе (епископов и их представителей) было более шестисот (630 указаны в послании епископов Геллеспонта 458 г.; 520 — в послании собора Льву; 600 — такую цифру дают Лукентий и Лев; списки имен не полны). С Запада, кроме трех папских легатов, были еще лишь два африканских епископа, Аврелий Адруметский и Рустик. Заседавшие в церкви св. мученицы Евфимии члены собора в самом внешнем своем расположении выразили принадлежность к тому или иному направлению. На левой стороне поместились прежде всего легаты: Пасхазин, епископ Лилибейский (в Сицилии), Лукентий, епископ Аскульский, и пресвитер Бонифатий. Юлиан Косский тоже выступал в качестве представителя папы, но сидел в ряду других восточных епископов. Далее следовали: Анатолий Константинопольский, Максим Антиохийский, Фалассий Кесарийский и Стефан Ефесский, как представители диоцезов Фракийского, Восточного, Понтийского и Асийского, с подчиненными им епископами (кроме палестинских епископов Восточного диоцеза). По правую сторону сели: Диоскор, Ювеналий Иерусалимский и, как представитель Анастасия Фессалоникийского, Квинтилл Ираклидский, и с ними епископы Египта, Палестины и Иллирика. Середину заняли уполномоченные от императора: шесть высших должностных лиц от министерства (ἄρχοντες — между ними префект претории и префект Константинополя) и десять сенаторов (между ними Флорентий). Им принадлежало руководительство внешней стороной заседаний (открытие и закрытие их, сбор и подсчет голосов, допущение к голосованию мнений). Римские

легаты подавали голоса первые и в случае отсутствия представителей императора выполняли председательские функции. Как и на соборе 431 г., впереди посередине храма было положено св. Евангелие.

Число заседаний, или деяний, от 8 октября до 1 ноября обычно принимается 16 (вслед за редакцией латинского перевода Рустика). В действительности (по *Ballerini* и *Hefele*) можно насчитать их до 21, с распределением на 14 (по латинским рукописям — 13) дней. В некоторых рукописях имеются лишь первые шесть (или восемь, от 8 до 25 октября), как наиболее важные. Главное внимание собора сосредоточивалось: А) на догматическом вопросе, причем, в частности, отцам собора пришлось а) высказаться о лицах, бывших участниками того богословского спора, которым вызван был собор (Диоскор — деяние 1-е, 3-е, 4-е; Евсевий и Флавиан — 1-е; Феодорит, Ива — 8-е, 9–10-е), и б) выработать свою догматическую формулу, решавшую этот спор (деяния 2-е, 5-е, 6-е); затем Б) отцы решали вопросы, касавшиеся церковного управления а) в Антиохийском патриархате (4-е, 7-е, 14-е), б) в Константинопольском (11–13-е; 15–16-е).

Суд над лицами касался: α) Диоскора и других (числом пять) главных деятелей Ефесского собора 449 г., β) осужденных этим собором православных епископов Флавиана и Евсевия и γ) также осужденных представителей антиохийского направления Феодорита и Ивы. Как только открылось первое заседание 8 октября (в понедельник), римские легаты потребовали, ссылаясь на инструкцию Льва, прежде всего удаления с собора Диоскора, как дерзнувшего решать на составленном им соборе дела вопреки авторитету Римского епископа. Диоскор должен был в качестве подсудимого сесть посередине. С жалобой на него выступил затем Евсевий Дорилейский; в прошении на имя императоров он указывал как на доказательство его неправомыслия и несправедливости на акты собора 449 г. и просил о их прочтении. Диоскор, соглашаясь на это, предлагал было сначала исследовать вопрос о вере, но сановники отклонили это заявление. Началось чтение первого деяния собора 449 г. (с включенными в него актами собора 448 г. и протоколами о их проверке), которое и заняло все первое заседание. Чтение нередко прерывалось разными вопросами и заявлениями по поводу тех или других мест.

Участниками прежнего собора делаемы были заявления о насилиях, допущенных на нем Диоскором и частью Ювеналием (о подписях на белых листочках — Феодор Клавдиопольский; о задержании до вечера — Акакий Ариарафейский; об окрике Диоскора и введение стражи — Онисифор Иконийский и Мариниан Синнадский); набрасывалась тень и на точность актов (по Стефану Ефесскому, нотарии Диоскора не давали писать его нотариям и чуть не переломали им головы). Диоскор в оправдание ссылался, что он действовал не один, но были уполномочены императором еще Ювеналий и Фалассий; один раз на заявление Феодора Клавдиопольского, что на соборе не говорилось того, что читалось в актах, едко заметил: «Пусть уж скажут, что и не присутствовали». Обращено было затем внимание на то, почему не было прочитано послание Льва Великого. Диоскор мог на это только ответить, что он будто бы имел намерение прочитать его. На вопрос, почему не был приглашен на собор Евсевий, он отвечал ссылкой на запрещение Елпидия от имени императора и своим вопросом: а зачем теперь присутствует на соборе Феодорит?

Своих догматических убеждений Диоскор держался очень твердо, заявляя, что он при защите Евтихия заботился о вере, а не о той или иной личности. Признавая ἐκ δύο φύσεων, он решительно отвергал δύο φύσεις μετὰ ἕνωσιν, за это последнее и осужден, по его словам, Флавиан. О единой природе учат во многих местах Афанасий, Григорий Богослов, Кирилл: пусть извергают его, но вместе с отцами. Но μία φύσις, по нему, не предполагает слияния, или превращения, или смешения (Божества и человечества) (ἀνάθεμα τῷ λέγοντι ἢ σύγχυσιν ἢ τροπὴν ἢ ἀνάκρασιν).

Виновными в том исходе, какой имел собор 449 г., признавались вместе с Диоскором, кроме Ювеналия и Фалассия, еще Евсевий Анкирский, Василий Селевкийский и Евстафий Беритский. Они признали себя действовавшими неправильно, когда они согласились осудить Флавиана и Евсевия, и просили теперь у собора прощения. Какое затруднение должны были испытывать епископы, круто переходившие от решения собора 448 г. к собору 449 г. и теперь снова возвращавшиеся к собору 448 г. в догматическом вопросе, это ясно выразил Евстафий Беритский. В 449 г. он указал на позднейшие послания

Кирилла и на Афанасия в подтверждение μία φύσις. Когда на Халкидонском соборе прочитаны были эти его заявления, раздались крики восточных: «Это говорит Евтихий; это говорит Диоскор!» Диоскор по этому поводу произнес анафему на признающих слияние или превращение. Сановники поставили собору вопрос: согласны ли слова Евстафия с только что прочитанными (общепризнаваемыми) посланиями св. Кирилла (Καταφλυαροῦσι и Εὐφραινέσθωσαν). Евстафий, предупреждая ответ собора, вышел на середину и бросил книгу (ῥίψας βιβλίον), заявив: «Вот сочинение Кирилла! Анафематствуйте его, и тогда анафематствуйте меня!» (677A: εἰ κακῶς εἶπον, ἴδε τὸ βιβλίον Κυρίλλου. Ἀναθεματισθῇ καὶ ἀναθεματισθῶ). Египетские епископы одобряли его своими восклицаниями. Евстафий прочитал место из Кирилла о единой природе Бога Слова после Воплощения и провозгласил: «Кто говорит о едином естестве, отвергая этим единосущную нам плоть Христа, да будет анафема; и кто говорит о двух естествах, разделяя этим Сына Божия, да будет анафема. Я желаю высказаться и за блаженного Флавиана: эти самые слова взял (αὐτὰ ξηρὰ ἔλαβεν) блаженный Флавиан и подал благочестивейшему царю; прикажите прочитать его рукописание, чтобы весь собор сказал, что оно правильно составлено (ἐδέχθη)». «Зачем же ты низложил почтенной памяти Флавиана?» — спросили прежде им же и сосланные епископы. Евстафий ответил: «Я впал в заблуждение (ἐσφάλην)». Μία φύσις, таким образом, продолжало считаться обязательным и смущать епископов, но если они не хотели упорно останавливаться на одной букве, они не могли не убедиться в правоте Флавиана, тем более что и он не отвергал μία φύσις с прибавкой σεσαρκωμένη, т. е. оказывался вполне согласным с Кириллом. Поэтому, когда вскоре затем был поставлен вопрос о православии Флавиана, все епископы, кроме Диоскора и большей части египетских епископов, признали его православным (Анатолий, Максим, Фалассий, Евсевий Анкирский и Евстафий). Ювеналий и палестинские епископы перемену своего мнения о нем выразили тем, что встали и перешли на другую сторону. То же сделали епископы иллирийские и даже четыре епископа из египетских. Верными Диоскору остались 15 его епископов. Когда читали из деяний 449 г. место об анафематствовании утверждающих два естества

и восточные заявили: «Этого никто не говорил; это говорил Диоскор, это говорили египетские», последние отвечали: «Это мы и тогда говорили, и теперь говорим» (740).

В результате первого заседания, таким образом, выяснилось, что лишь Диоскор продолжал считать свои действия на Ефесском соборе 449 г. правыми и упорно отклонял δύο φύσεις; с ним согласны были его епископы (кроме четырех). Прочие руководители Ефесского собора и его участники сами признали его действия незакономерными, объясняя свое поведение на нем насилием Диоскора или заблуждением со своей стороны.

Было уже темно, и конец деяний Ефесского собора 449 г. дочитывали при свечах. Представители гражданской власти объявили, что, как видно из прочитанных документов и из признания самих судей, Флавиан и Евсевий были осуждены без вины. Соответственно этому должны теперь подвергнуться наказанию осудившие их — Диоскор, Ювеналий, Евсевий Анкирский, Евстафий и Василий, руководившие собором (936C: τοὺς ἐξουσίαν εἰληφότας καὶ ἐξάρχοντας τῆς τότε συνόδου), а именно должны быть низложены.

Окончательный суд над Диоскором произнесен был уже на третьем заседании 13 октября, в присутствии около 200 членов собора, без участия гражданских представителей; председательствовали легаты. Как обнаружилось из восклицаний в конце второго заседания (10 октября), в то же время, как восточные епископы желали его осуждения, иллирийские и другие примыкавшие сначала к нему епископы просили и его, и других удаленных теперь от заседаний его соучастников возвратить собору. Евсевий Дорилейский выступил с жалобой на имя собора против Диоскора и попросил вызвать своего соперника. Но Диоскор на посланное еще до заседания приглашение ответил, что ему не позволяет прийти на собор стража. Отправленным уже с самого заседания послам он отвечал сначала то же, потом, когда со стороны стражи препятствий не оказалось, настойчиво стал повторять, чтобы присутствовали на заседании и сановники. Второму посольству он сказал, что нездоров, и опять стал требовать присутствия при разборе его дела сановников, спрашивал также, будут ли при этом же и другие обвиняемые с ним епископы. Кроме Евсевия

явились между тем еще с письменными обвинениями против него четыре александрийца (пресвитер Афанасий — племянник Кирилла, два диакона и мирянин). После того как и на третье приглашение Диоскор отвечал, что он не может прибавить ничего к тому, что уже сказано им, Пасхазин поставил вопрос: чего заслуживает тот, кто так презрительно относится к приказанию собора? Собор признал его достойным осуждения, согласно с канонами, за непослушание. Легаты, перечислив вины Диоскора (единомыслие с Евтихием, непрочтение послания Льва в 449 г., отлучение Льва, разные проступки, указанные в жалобах на него, неявка на собор), произнесли и приговор: Лев через нас и через настоящий собор, вместе с апостолом Петром, лишает его епископства и всякого священного сана. При бывшем далее голосовании отцы (общим числом 190), соглашаясь с приговором, обычно мотивировали его отказом обвиняемого прийти на собор. В числе собранных уже после подписей (293) можно встречать и имена бывших участников деяний Диоскора. В посланном от собора самому Диоскору уведомлении также говорится, как о главном основании осуждения, о презрении к канонам и неповиновении собору и лишь в общей форме упоминается о «других многих проступках» (πρὸς τοῖς ἄλλοῖς σου πλημμελήμασι). Более подробно говорится о винах Диоскора в послании о его низложении к императорам.

Вопрос о прочих пяти епископах решен был на следующем, четвертом заседании (17 октября). Подобно другим епископам, они согласились к тому времени подписать томос Льва, и отцы просили возвратить их собору. Сановники нашли нужным обратиться по этому поводу к императору, и когда получен был от него ответ, предоставлявший решить дело о них самим отцам, они были приглашены на собор и заняли свои места. Тринадцать египетских епископов вместо подписания томоса подали тогда же свое особое исповедание (с анафемой на говорящих, что плоть Христа с неба, а не от Девы) и умоляли собор, падая перед отцами на землю, не принуждать их подписывать, пока не будет поставлен им новый архиепископ, так как иначе им нельзя будет, по их словам, и показаться в Египте; Евтихия и следующих ему они анафематствовали. Отцы настаивали на немедленном исполнении своего требования, но сановники предложили дать

им отсрочку — до поставления в Александрию епископа. С прошением прямо уже о восстановлении Диоскора обратилось 18 константинопольских архимандритов (с которыми пришел на собор и Варсума), с Каросом и Дорофеем во главе; последний заявил, что Евтихий православен. Хотя правило против исповедающихся епископам клириков (5-е пр. Антиох.) было уже прочитано, но сановники и им испросили отсрочку на 2–3 дня. Монахи ссылались, между прочим, на то, что император обещал быть сам на их диспуте с противниками. В заседании 20 октября посланный для осведомления об этом к самому императору периодевт Александр принес ответ последнего, что он на деле отослал монахов к собору: что решит собор, тому он и последует. Монахам и теперь положено было дать, ввиду ходатайств сановников, отсрочку до 15 ноября. На самом соборе, таким образом, осужден был собственно лишь Диоскор; другим упорствовавшим дана отсрочка. С осуждением Диоскора соединялось оправдание Флавиана и Евсевия, в их православии и невиновности сомнений больше не было. Но в числе потерпевших от Диоскора, а именно низложенных им в 449 г. заочно, были еще восточные епископы Феодорит и Ива. Были теперь оправданы и они. Но их безупречность далеко не могла являться самоочевидным фактом для всех отцев собора, и оправдание их прошло не без препятствий и состоялось не без некоторых внешних влияний. Для дальнейшей истории христологического спора на Востоке оно имело очень важное значение. Но вопрос о Феодорите и Иве был выдвинут уже в дополнительных, так сказать, заседаниях, после того как уже была выполнена главная задача собора — по вопросу о вере.

Император, созывая собор, желал, чтобы на нем составлено было вероизложение, которое, будучи принято единогласно, объединило бы споривше стороны; это должно было быть главной задачей собора. Намерение императора, однако, встретилось было с решительным нежеланием отцев давать новое вероопределение, и гражданской власти пришлось употребить все меры, чтобы достигнуть цели. Причиной такого нежелания было, с одной стороны, вообще убеждение по крайней мере многих епископов в недозволительности излагать вновь веру, после того как она была изложена никейскими отцами.

На постановление об этом III Вселенского собора ссылался собор Диоскора 449 г. и теперь в Халкидоне. На первом заседании, хотя Евсевий Дорилейский пытался доказать, что нет такого ὅρος'а или канона, он встретил возражение со стороны Диоскора. И хотя тут же Диоген Кизикский отметил, что к Никейскому символу сделаны потом (150 отцами) добавления, но вообще выступать со своим изложением отцы вовсе не находили нужным. В этом убеждении их поддерживало, вероятно, с другой стороны, и сознание крайней трудности — выработать такую формулу, которая удовлетворяла бы всех. В действительности дело не обошлось без весьма серьезных недоразумений и столкновений. К православию папы Льва с его томосом, вступившего в особо близкие отношения к антиохийцам, с подозрением отнеслись на первых порах иллирийские и палестинские епископы (не говоря уже о египетских). Со своей стороны римские легаты вместе с восточными епископами отвергли, держась томоса, одобренную всем прочим собором формулу как недостаточно определенную. Лишь энергия и умелое ведение дела представителями гражданской власти обеспечили благополучное окончание рассуждений по этому вопросу.

В конце уже первого заседания сановники предложили отцам представить к следующему заседанию письменное изложение веры, прибавив, что сам император держится веры 318-ти и 150-ти отцев, общепризнанных посланий и изложений Григория Богослова, Василия Великого, Илария и Амвросия и двух посланий Кирилла, принятых в Ефесе в 431 г., заметив, что и папа Лев прислал Флавиану послание против Евтихия. На втором заседании (10 октября), когда императорские уполномоченные повторили это предложение, послышались лишь восклицания: «Другого изложения да никто не составляет, — и мы не беремся и не дерзаем излагать; отцы преподали учение, и то, что изложено ими, сохраняется в письмени; сверх этого мы не можем говорить». Подписавшиеся уже раньше под томосом Льва тоже были вполне согласны с этим. Сановники хотели найти выход в том, чтобы патриархи каждого диоцеза, взяв по одному или по два епископа, обсудили тут же вместе вопрос о вере и представили затем свое мнение собору. Но в ответ на это епископы возгласили: «Письменного изложения [веры] мы составлять не можем; есть правило (κανών),

повелевающее довольствоваться тем, что изложено; правило требует (βούλεται), чтобы другого изложения не было; дóлжно держаться того, что завещано отцами (τὰ τῶν πατέρων κρατείτω)». Флорентий Сардский попросил дать собору отсрочку и не спешить в столь важном деле. Кекропий Севастопольский в то же время предложил прочитать пока Символ 318-ти отцев и томос Льва. Кроме Никейского символа (прочитанного Евномием Никомидийским) читаны были Символ 150-ти отцев и два послания Кирилла (диаконом Аэтием), затем послание Льва (секретарем императорской консистории Вероникианом). Относительно трех мест в последнем документе заявлено было недоумение иллирийскими и палестинскими епископами (выражения cap. 3: et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero; cap. 4: agit enim utraque natura (или: forma); cap. 4: unde in utroque communis est contumelia, aliud unde communis est gloria). Аэтий и Феодорит приводили параллели в разъяснение и оправдание этих мест из Кирилла. Но сомневавшиеся (Аттик Никопольский) попросили дать время для сличения томоса еще с анафематизмами Кирилла. Дана была отсрочка на пять дней, с тем чтобы за это время Анатолий с избранными им епископами попытался вразумить сомневавшихся. К заседанию 17 октября (4-е деяние), когда происходило общее голосование, согласен ли томос Льва с верой 318-ти и 150-ти отцев и с посланиями Кирилла, иллирийские епископы (32) и палестинские (17) подали письменное заявление, что из бесед с легатами они убедились в православном смысле смущавших их мест томоса. Таким образом, в течение двух собраний прочитаны были лишь прежние вероизложения и не без затруднений достигнуто принятие всеми отцами (кроме 13-ти египетских) послания Льва.

Ввиду настояний представителей гражданской власти составлено было, наконец, вероопределение и от имени самого собора, при участии Анатолия Константинопольского, и одобрено отцами на частном заседании 21 числа. На другой день оно было прочитано в общем собрании (5-е деяние), в присутствии трех лишь архонтов, константинопольским диаконом Асклепиадом. Так как оно не было принято, то почему-то нашли неудобным вносить его и в соборные акты (ἔδοξε μὴ ἐνταγῆναι), и поэтому содержание его остается неизвестным. Вид-

но только из дальнейшего замечания сановников, что в нем было лишь выражение ἐκ δύο φύσεων, но не δύο φύσεις или ἐν δύο φύσεσιν. Против ὅροσ'а выразили протест и некоторые восточные епископы, и римские легаты. Иоанн Германикийский заявил после прочтения его, что он не хорошо составлен и следует его исправить (οὐκ ἔχει καλῶς ὁ ὅρος καὶ ὀφείλει ἀκριβῶς γενέσθαι). Анатолий обратился к собору с вопросом, нравится ли определение и всем ли оно вчера нравилось (ἤρεσεν). Все прочие епископы отвечали утвердительно: слышны были и возгласы по адресу восточных: «Несториан вон, — кто не анафематствует Нестория, пусть выйдет с собора!»; «Святая Мария пусть пишется Богородицей; так прибавить и в Символе!» (это восклицание как будто бы указывает на прямой или косвенный протест восточных на соборе против внесения слова Θεοτόκος в Символ) (101A: ὁ ὅρος τῷ Θεῷ ἤρεσεν. αὕτη ἡ πίστις τῶν ὀρθοδόξων. ἡ πίστις δόλον μὴ πάθῃ. ἡ ἁγία Μαρία Θεοτόκος γραφῇ, ἐν τῷ συμβόλῳ οὕτως προστεθῇ). Легаты со своей стороны заявили, что если не хотят соглашаться с посланием Льва, пусть дадут им грамоты для возвращения с собора (101C: ἵνα ὑποστρέψωμεν, κἀκεῖ ἡ σύνοδος ἐπιτελεῖται).

Сановники в этот критический момент предложили избрать особую комиссию, в которую вошли бы шесть епископов от Восточного диоцеза и по три от диоцезов Асийского и Понтийского, от Иллирика и Фракии, а также Анатолий и представители Рима; комиссия, удалившись в помещение храма, где находились св. мощи мученицы Евфимии (τὸ εὐκτήριον τοῦ ἁγίου μαρτυρίου, oratorium martyrii), могла бы выработать согласительную формулу. Но отцы не хотели отказываться от ὅροσ'а, и когда вслед за этим к сановникам подошел Иоанн Германикийский, снова раздались возгласы: «Τοὺς Νεστοριανοὺς ἔξω βάλε, τοὺς θεομάχους ἔξω βάλε — пусть сейчас же будет подписано определение; кто не подписывает — еретик; "Богородица Мария" пусть будет прибавлено к определению (τῷ ὅρῳ προστεθῇ)». Сановники попытались тогда действовать убеждениями, указав, что Диоскор низложил Флавиана именно за δύο φύσεις и сам теперь уже осужден собором, поэтому и отцы должны внести это выражение в определение вместо ἐκ δύο φύσεων; они напомнили также, что послание Льва уже подписано отцами, поэтому нет препятствий заимствовать в форму-

лу то, что в нем содержится. Но Анатолий ответил, что Диоскор если и низложен, то не за веру, а за то, что отлучил Льва и не явился на зов собора. С посланием Льва епископы вполне соглашались, но от изменений своей формулы отказывались: «Другого определения не нужно (ἄλλος ὅρος οὐ γίνεται); в определении нет недостатков», — так высказывался даже Евсевий Дорилейский.

Оставалось обратиться к самому императору. Отправленный к нему «секретарь императорской консистории» Вероникиан принес от Маркиана повеление, чтобы отцы согласились на сделанное сановниками предложение о выборе комиссии, или же, если они не хотят этого, каждый пусть заявит о своей вере через своего митрополита; если же и на это епископы не будут согласны, император созывает для решения вопроса о вере собор на Западе, коль скоро они здесь не захотели сделать постановления о ней. Но и этот решительный приказ не сразу подействовал. И его встретили восклицаниями: «Или пусть имеет силу [прежнее] определение, или мы уйдем!» (105B: ἢ ὁ ὅρος κρατείτω, ἢ ἀπερχόμεθα). Кекропий, сторонник томоса Льва, и тот стоял за подписание ὅροσ'а без изменений: «Пусть уходят с собора, кто не согласен подписать!» Резче говорили иллирийские епископы: «Пусть обличатся несогласные (οἱ ἀντιλέγοντες); несогласные — несториане; пусть идут несогласные в Рим». Сановники спросили: «Диоскор говорит: "из двух естеств" принимаю, "два" не принимаю; а святитель архиепископ Лев говорит, что во Христе две природы, соединенные неслитно, неизменно, нераздельно, в едином Единородном Сыне, Спасителе нашем. Итак, кому же вы следуете, святейшему Льву или Диоскору?» — «Как Лев, так и мы веруем; противоречащие — евтихианиты; Лев изложил православно», — отвечали епископы. «Прибавьте же к определению, согласно с голосом (κατὰ τὴν ψῆφον) святейшего (отца) нашего Льва, что во Христе два естества, соединенные неизменно, нераздельно и неслиянно».

Наконец, по просьбе всех (κατὰ *παράκλησιν πάντων*), три сановника с комиссией из 23-х епископов удалились в τὸ εὐκτήριον. С легатами был в ней еще Юлиан Косский. Был и Евсевий Дорилейский. Когда комиссия возвратилась, архидиакон Аэтий прочитал составленное ими изложение веры, начинающееся словами: «Господь наш и Спаси-

тель Иисус Христос, утверждая в учениках познание веры, сказал: "Мир Мой оставляю вам"».

Собор принимает, прежде всего, и повторяет в своем определении: (1) изложение веры никейских отцев (ὁρίζομεν... προλάμπειν μέν), но в то же время признает силу и за тем, что потом определено 150 отцами в Константинополе (κρατεῖν δὲ καί...) и приводит также и (2) Константинопольский символ, не думая нарушить того, что постановлено относительно веры на Ефесском соборе при Кирилле и папе Целестине. Константинопольский символ со сделанными в нем пояснениями и дополнениями к Никейской вере можно было признать достаточным. Но появились противники истины, из которых одни извращают тайну домостроительства и отвергают наименование Девы «Богородицей», другие вводят слияние Божества и человечества, говоря о единой природе плоти и Божества во Христе и представляя через это Божество подлежащим страданию. Ввиду этого собор принимает еще, с одной стороны, в обличение ереси Нестория, послание Кирилла (3) к Несторию и (4) к восточным, и к ним, с другой стороны, присоединяет (5) послание папы Льва к Флавиану, писанное против зломыслия Евтихия.

Собор высказывается: А) с одной стороны, против разделяющих таинство домостроительства на двух Сынов, Б) с другой — 1) против признающих Божество подлежащим страданию, 2) против допускающих смешение или слияние двух природ Христа, 3) против приписывающих небесную или иную какую сущность (οὐσία) человечеству Христа, 4) против «баснословящих о двух природах Господа до единения, а после единения измышляющих единую природу» (καὶ τοὺς δύο μὲν πρὸ τῆς ἑνώσεως φύσεις τοῦ Κυρίου μυθεύοντας, μίαν δὲ μετὰ τὴν ἕνωσιν ἀναπλάττοντας, ἀναθεματίζει).

В следующем затем изложении положительного учения Церкви, составленном на основе Антиохийского символа 433 г. (или еще 431 г.) с некоторыми заимствованиями из послания св. Кирилла к антиохийцам, томоса папы Льва и собственных дополнений отцев, на всем протяжении с одинаковой силой подчеркивается и единство Лица или Ипостаси, и двойство природ, принимается из александрийского и антиохийского богословия то, что следовало принять, и отвергаются

крайние и неправильные выводы. Единство и двойство утверждается сначала: А) через усвоение одному и тому же Сыну а) эпитетов, характеризующих Его и как Бога, и как человека: (α) совершенного в Божестве и человечестве; (β) истинно Бога и человека; (γ) единосущный Отцу и нам; и б) факта рождения не только от Отца по Божеству, но и от Девы по человечеству. Далее, единство и двойство выражается Б) в особой формуле (ἕνα... ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον...) и в В) устраняются выводы а) об уничтожении различия естеств их единением и б) о разделении единого Сына на два лица ввиду двойственности естеств. «Итак, последуя св. отцам, все согласно научаем исповедовать: (А) одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, (а) того же самого совершенного в Божестве и совершенного в человечестве, (б) истинно Бога и того же самого истинно человека, из души разумной и тела, (в) единородного Отцу по Божеству и того же самого единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха; (г) рожденного прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни того же самого (рожденного) ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству; (Б) одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого (В), так что соединением (а) вовсе не уничтожается различие естеств, но, напротив, сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно Лицо и одну Ипостась, (б) не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына и Единородного, Бога Слово, Господа Иисуса Христа, как в древности пророки (учили) о Нем, и (как) Сам Господь Иисус Христос научил нас и (как) передал нам Символ св. отцев». В конце от имени собора было сформулировано запрещение составлять иную веру под угрозой лишения сана для лиц духовных и анафемы для монахов и мирян.

Собор, таким образом, решительно признал два естества по соединении (ἐν δύο φύσεσι γνωριζόμενον, в имеющемся тексте халкидонских актов — ἐκ δύο φύσεων, но это несомненно не подлинное, позднее видоизмененное чтение), «измышляющие» же единую природу подвергались анафеме (формула Евтихия и Диоскора). Но исповедание двух естеств сопровождалось настолько ясным указанием на един-

ство Лица или Ипостаси, что этим совершенно должны были отстраняться какие-либо подозрения в несторианских тенденциях. Термин ὑπόστασις, прежде нередко отождествляющийся с φύσις (у Кирилла), теперь получил и в христологии окончательную устойчивость в том смысле, в каком употребляли его еще Прокл Константинопольский и собор 448 г. Но наметив те пределы, в которых в будущем должно было совершаться раскрытие догмата, халкидонские отцы сами не ставили для себя задачей разрешение всех тех вопросов, которые вытекали из утверждения двух совершенных природ и единства ипостаси. Это было делом последующего времени. Из халкидонского определения можно было делать известные выводы (что, например, нельзя представлять соединения «из двух ипостасей», так как при сохранении всех свойств человеческой природы нужно было бы в таком случае признать и две ипостаси во Христе); но прямо разные возможные вопросы из области христологии на соборе не ставились и не решались.

Все епископы после прочтения ὅρου'а нашли его согласным с верой отцев и выразили пожелание, чтобы митрополиты тотчас же подписали его. Через несколько дней, 25 октября (6-е деяние), на заседание собора явились Маркиан и Пульхерия в сопровождении свиты и сановников. После речи Маркиана сначала на латинском, потом на греческом языках архидиакон Аэтий прочитал подписанный уже отцами ὅρος. Император, уверившись в единодушии всех членов собора, провозглашавших «многая лета новому Константину и новой Елене», объявил, что теперь должен быть положен конец спорам о вере; кто будет под предлогом рассуждения о вере производить волнения, если это будет частный человек — изгоняется из Константинополя, военный — удаляется от службы, клирик — лишается степени; будут назначаемы и другие наказания. Предложив на утверждение собора некоторые мероприятия относительно монашествующих и клириков и дав Халкидонской кафедре титул митрополии, император просил отцев остаться еще на 3–4 дня для решения некоторых дел.

Немногие оставшиеся дни после шестого деяния отцы посвятили рассмотрению дел о Феодорите и Иве и решению вопросов, касавшихся церковного управления. Относительно, по крайней мере, Фео-

дорита вопрос был, собственно, уже более или менее определен раньше: его признал православным папа, к которому он апеллировал, и с этим должны были считаться теперь и представители гражданской власти, и отцы собора. С первого же заседания он присутствовал на соборе. Когда прочитана была из деяний собора 449 г. императорская грамота, устранявшая Феодорита от участия в нем, сановники приказали пригласить его теперь войти в заседание, так как «святейший архиепископ Лев восстановил его в епископском сане (ἀποκατέστησεν αὐτῷ τὴν ἐπισκοπήν) и нынешний император повелел (ἐθέσπισεν) ему присутствовать на соборе. Но с той же неприязнью, какую питали к Диоскору восточные епископы и «бывшие с ними» (οἱ σὺν αὐτοῖς) понтийские, асийские и фракийские предстоятели, относились к противнику Диоскора епископы египетские, иллирийские и палестинские. Едва вошел Феодорит, раздались с их стороны крики: «Помилуйте! Вера погибает! Правила его изгоняют! Вон его! Вон учителя Нестория!» Восточные отвечали криком об изгнании вон «манихеев», «врагов Флавиана», «врагов веры». Когда Диоскор заметил: «Зачем изгоняется Кирилл, который им анафематствован?», раздались крики: «Вон Диоскора-убийцу!» Сановники безуспешно пытались прекратить шум, ссылаясь снова на папу, а также на устное свидетельство о православии Феодорита со стороны Максима Антиохийского и указывая, что для взаимных разъяснений с Феодоритом возможность в будущем вовсе не устраняется. В конце концов они должны были почти запретить простонародные восклицания (αἱ ἐκβοήσεις αἱ δημοτικαί) как неприличные для епископов и бесполезные. Феодорит присутствовал потом и на втором заседании и дал разъяснение к одному месту томоса; на четвертом заседании он выразил свое согласие с томосом. Подозрения и недовольство против Феодорита части епископов были настолько сильны, что он не избежал необходимости выступить для оправданий себя на восьмом заседании 26 октября. Заседание открылось требованием епископов, чтобы Феодорит немедленно (ἄρτι) анафематствовал Нестория. Феодорит просил прочитать свои прошения императору и записки легатам. Отцы заявили в ответ, что не хотят ничего читать, и повторили требование — ясно анафематствовать Нестория и его учение. Ввиду нежелания его сде-

лать это, не представив своих разъяснений, раздались восклицания: «Он — еретик! Он — несторианин; вон еретика!» Тогда Феодорит произнес анафему «Несторию и тому, кто не признает Св. Деву Марию Богородицей, и тому, кто разделяет единого и Единородного Сына на двух Сынов». Сановники нашли, что после этого всякое сомнение насчет его разрешилось и остается епископам лишь возвратить ему Церковь, как это рассудил уже папа Лев. Епископы признали тогда его достойным престола. По требованию отцев тут же произнесли анафему на Нестория (и Евтихия) Софроний Константийский и Иоанн Германикийский и на Евтихия — Амфилохий Сидский.

Более сложным было дело Ивы. В заседании 27 октября (9-е деяние, по латинскому тексту — 26 октября) он обратился к собору с заявлением, что обвинению от некоторых своих клириков он подвергся по интригам Евтихия и содействовавшего ему Урания (который был потом в числе его судей), но Фотий и Евстафий оправдали его и в его пользу писали им другие эдесские клирики: теперь он просил отменить решение Ефесского собора 449 г. и возвратить ему кафедру. По предложению легатов было затем прочитано тирское деяние 25 февраля 449 г. с оправданиями Ивы. Но когда после этого легаты обратились к собору с вопросом: как он думает об Иве, ответом было общее молчание (σιωπώντων πάντων τῶν εὐλαβεστάτων ἐπισκόπων). И сановники отложили решение дела до следующего дня. 28 числа (10-е деяние, по латинскому тексту — 27 октября) Ива опять выступил перед собором с просьбой отменить то, что в Ефесе было постановлено против него в его отсутствие. Отцы признали суд над отсутствующими вообще незаконным. Уже сделано было (Патрикием Тианским) предложение возвратить Иве священный сан, и восточные приветствовали его восклицанием: «Это — правый суд!» Но послышалось со стороны некоторых епископов возражение, что есть обвинители против Ивы (ἀντιλέγεται. εἰσὶν οἱ κατηγορεῖν θέλοντες). По приказанию сановников был допущен на заседание диакон Феофил с тремя другими лицами, который попросил, в качестве улик против Ивы, прочитать принесенные им акты с разбором дела Ивы в Берите (предшествовавшем Тирскому собору примирительного характера) и затем — соответствующую часть актов собора в Ефесе 449 г. Прочитаны

были беритские акты (с обвинениями против Ивы со стороны четырех его клириков и письмами его к Марию Персу). Ива попросил тогда прочитать письмо к его судьям «от всего клира» Эдесской митрополии (с отрицанием факта произнесения им слов: «Не завидую Христу...»). Но когда сановники предложили далее читать ефесские акты, этому решительно воспротивились легаты на том основании, что деяния Ефесского собора уже признаны папой не имеющими никакого значения (μάταια) (кроме лишь решения вопроса об Антиохийской кафедре: Максима признал и папа); нужно просить императора запретить законом даже прилагать имя собора к этому сборищу. Отцы, начиная с Анатолия Константинопольского, согласились с этим. Таким образом, как в деле Феодорита не сочувствовавшие ему епископы не хотели слушать его объяснений, так и теперь вмешательством легатов найдено было ненужным до конца и с полнотой расследовать дело Ивы. Началось голосование, и легаты первые заявили, что из прочитанных документов и показаний епископов они узнали о его невиновности (ἔγνωμεν... ἀνεύθυνον), а именно, в частности, по прочтении его письма убедились в его православии (ἐπέγνωμεν αὐτὸν ὑπάρχειν ὀρθόδοξον); поэтому ему должна быть возвращена его Церковь, а о Нонне, недавно поставленном на его место, рассудит Максим Антиохийский. Анатолий тоже, ссылаясь на веру судивших его епископов и на то, что было прочитано, признал его свободным от обвинений (ἀνεύθυνον... τῶν... κατηγορημάτων), и, так как он подписал определение о вере собора и томос Льва, чуждым всякого подозрения (πᾶσαν... ἀποδύομαι... ὑπόνοιαν). С особой решительностью то же заявил Максим Антиохийский (ἀθῷός ἐστι πάντων τῶν ἐπενεχθέντων αὐτῷ, καὶ ἐκ τοῦ ἀναγνωσθέντος δὲ ἀντιγράφου τῆς ἐπιστολῆς... ὀρθόδοξος ὤφθη αὐτοῦ ἡ ὑπαγορία...). Сдержаннее отнеслись к делу многие другие епископы, особенно те, которые сами участвовали в суде над Ивой в Ефесе. По Ювеналию, «божественное Писание повелевает принимать обращающихся: мы принимаем поэтому и от еретиков, посему я нахожу справедливым оказать милосердие и Иве, который притом стар, и возвратить ему, как православному, епископское достоинство» (Фалассий и Евсевий Анкирский — ссылка на тирское деяние и на анафематствование Нестория; Евномий Никомидийский — «прежде

злословил Кирилла, теперь опроверг»; Иоанн Севастийский, Василий Селевкийский, Петр Гангрский и др. — «милосердие любезно Господу»). Евсевий Дорилейский заявил, что «когда столько святых отцев возвратили Иве епископство», то согласен с этим и он. На требование собора анафематствовать Нестория Ива выразил полную готовность сделать это и произнес также анафему «на всякого, кто мудрствует не так, как мудрствует этот святой собор».

Тот исход, какой догматический спор получил на Халкидонском соборе, не мог не отразиться весьма существенными следствиями вообще в жизни восточных Церквей. С устранением александрийского монофизитства и антиохийского несторианства утверждается, как идущее средним между крайностями путем, греческое православие. Параллельно с этим теряют свое значение патриархаты Александрийский и Антиохийский и возвышается Константинопольский, в котором объединяются теперь греческие диоцезы и диоцезы Малой Азии — Понтийский и Асийский.

Что касается Александрии и Египта, то прежнее значение Александрийского епископа было теперь совсем сломлено его осуждениями как еретика, и поскольку египетские епископы и паства в массе своей не хотели отказаться от монофизитства Диоскора, Египетская церковь de facto выходила из строя православных Церквей. Значение Антиохии было сильно подорвано еще ранее, во время несторианского спора, в борьбе с Александрией. Кипрская митрополия вышла из-под власти Антиохийского патриарха еще в 431 г. Ювеналий в то же время пытался достигнуть независимости Палестинской церкви от Антиохии, хотя и не имел тогда успеха. Император Феодосий, однако, вскоре утвердил его власть не только над тремя Палестинами, но и над двумя Финикиями и Аравией. Теперь Антиохийскому патриарху, при его добрых отношениях к Константинополю и Риму, удалось лишь отчасти восстановить свои права: между Максимом и Ювеналием состоялось соглашение (7-е деяние, 26 октября, ср. также 31 октября), по которому Финикия и Аравия возвращались Антиохийской кафедре, но три Палестины оставались за Иерусалимским патриархом, который сам являлся вполне независимым от Антиохии. Другие дела Восточного диоцеза, рассмотренные на соборе, власти Антиохийского

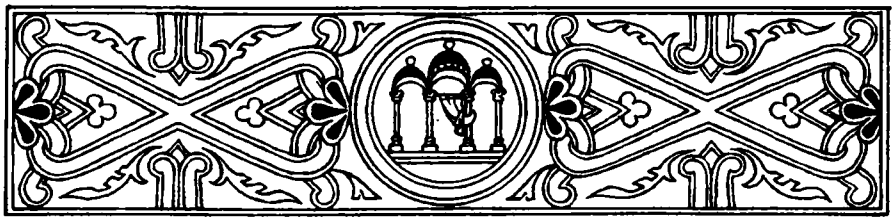
епископа не касались; пострадали во время предшествовавшего господства сторонников александрийского направления интересы иерархических лиц низших инстанций в этом диоцезе, и дело шло об их удовлетворении (дело по жалобе на захват Евстафием Беритским шести городов Тирской митрополии, 20 октября; по жалобе Савиниана Перрского на захват кафедры Афанасием — 14-е деяние, 31 октября).

Особенное значение имеет Халкидонский собор в истории Константинопольского патриархата. 28-м правилом отцы подтвердили, «последуя во всем определениям св. отцев», 3-е правило Константинопольского собора 381 г. о равных с древним Римом преимуществах «нового Рима» и в то же время предоставили Константинопольскому патриарху власть над диоцезами Понтийским, Асийским и Фракийским, именно право рукополагать митрополитов в этих областях. В действительности же теперь лишь получил каноническую санкцию тот порядок, который фактически уже утвердился более или менее раньше. Уже Иоанн Златоуст и Прокл рукополагали епископов в Ефес; Проклом был рукоположен Фалассий в Кесарию и Евсевий в Анкиру. На соборе, когда разбиралось дело Вассиана и Стефана, одновременно претендовавших на Ефесскую кафедру, и оба были признаны поставленными несогласно с канонами (11-е и 12-е деяния, 29 и 30 октября), и асийские епископы усиленно просили отцев не рукополагать нового Ефесского епископа в Константинополе, константинопольские клирики, ссылаясь на постановление 150-ти отцев, отстаивали преимущество Константинопольской кафедры. Равным образом, при разборе спора между митрополитами Евномием Никомидийским и Анастасием Никейским (титулярным) в Понтийском диоцезе архидиакон Аэтий просил не оставлять без внимания в данном случае и прав Константинополя (13-е деяние, 30 октября).

Вопрос о правах Константинопольской кафедры отнесен был к заседанию 31 октября (15-е деяние), которое предполагалось, вероятно, последним и на котором, нужно думать, сначала были редактированы первые 27 правил (29-е и 30-е заимствованы из 4-го деяния). Гражданская власть принимала ближайшее участие во всем этом деле; оппозиция римских легатов, конечно, была известна заранее. Представители гражданской власти нашли более удобным удалиться

с заседания, когда вопрос поставлен был на очередь (очевидно, для того, чтобы не представлять заинтересованной в деле стороны и иметь потом возможность выступить в роли как бы третейских судей между легатами и восточными епископами). Ушли вслед за ними и легаты. Из присутствовавших не все понтийские и асийские епископы согласились подписаться под определением. На другой день, очевидно по требованию легатов, снова состоялось заседание (15-е деяние, 1 ноября) в присутствии сановников. Легаты потребовали прочитать то, что, как они слышали, составлено было в их отсутствие накануне «вопреки канонам» (praeter canones et disciplinam), дабы все видели, справедливо или нет это сделано. Аэтий разъяснил, что «господ римских епископов» представители Константинопольской церкви просили вчера принять участие в обсуждении дела, но они сами отказались, ссылаясь, что не имеют поручения на это; дело обсуждалось с разрешения сановников не тайком и не воровским образом (οὔτε ἐν παραβύστῳ πέπρακται, οὔτε κλοπῆς τρόπῳ). Прочитано было затем 28-е правило с подписями. Лукентий заявил, что епископов «обошли» (qua circumventione cum sanctis episcopis gestum sit — *Leo I.* De haeresi et hist. Eutych. II, 7, 4) и заставили подтвердить своей подписью каноны, которых нет в сборниках, именно 150-ти отцев, отставив на задний план никейские постановления. Отцы ответили, что принуждения не было (οὐδεὶς ἠναγκάσθη), и Аэтий потребовал объявить, какие инструкции (ἐντολαί — mandatum) получили о данном предмете от папы сами легаты. Бонифатий прочитал из записки папы наставление — не позволять нарушать постановления св. отцев и всеми мерами охранять в своем лице достоинство папской персоны (servantes omnibus modis personae nostrae in vobis... dignitatem) (Ibid.), твердо отражая попытки на возвышение кафедры на основании значения городов. Сановники предложили той и другой стороне представить каноны. Легат Пасхазин прочитал 6-е правило Никейского собора в искаженном в пользу Рима виде («Quod ecclesia Romana semper habuit primatum. Teneat autem et Aegyptus»). Со стороны греков прочитано было то же правило в подлинном виде и первые три правила собора 381 г. (из одного и того же кодекса). Затем поставлен был сановниками же вопрос: добровольно ли даны подписи асийскими и понтий-

скими епископами, и затем, что скажут те, которые не подписались? Подписавшие отвечали, что принуждения не было; Евсевий Дорилейский сообщил даже, что он читал самому папе в Риме постановление Константинопольского собора, и папа принял его. Из неподписавших Евсевий Анкирский сослался лишь на то, что хиротонии в Константинополе обходятся городам очень дорого, хотя и сам он был рукоположен тоже в Константинополе; Фалассий Кесарийский выразил согласие на сделанное определение. После этого сановники объявили, что из донесений (прошлого заседания) и сделанных епископами заявлений они усматривают, что Константинопольскому епископу по праву должна принадлежать власть рукополагать митрополитов в диоцезах Асийском, Понтийском и Фракийском. Епископы признали это правым судом, прося в то же время поскорее отпустить их с собора. Лукентий заявил, что Апостольский престол не должен подвергаться унижению в присутствии его представителей, и просил уничтожить, что постановлено было в предыдущий день в противность канонам, иначе легаты заявляют свой протест (si alias, contradictio nostra his gestis haereat). Заявление их оставлено было, по-видимому, без ответа.



История монофизитского спора после Халкидонского собора

Халкидонский собор, утвердив в своем вероопределении термины «δύο φύσεις» и «μία ὑπόστασις», дал для будущих времен догматическую формулу, значение которой для христологии может быть сопоставимо со значением никейского ὁμοούσιος для триадологии. Но подобно тому как некогда определение Никейского собора не сразу вошло в общее церковное сознание, так теперь Халкидонская формула встретила очень много частью открытых противников, частью лиц, с сомнением относящихся к ее закономерности и целесообразности, да и на самом соборе она, как известно, прошла не сразу. Задачей дальнейшей истории должно было быть, в научно-богословском отношении, уяснение ее действительного смысла и устранение тех недоразумений, которые могли препятствовать ее принятию.

С одной стороны, отцы собора утвердили δύο φύσεις и подвергли анафеме тех, кто стал бы говорить о μία φύσις после единения. Но при этом не было разъяснено и доказано действительное аполлинарианское происхождение последнего термина и оставалось в то же время фактом, что это выражение, как принадлежавшее будто бы Афанасию, употреблял Кирилл. Явилась, таким образом, возможность и после собора для лиц, не желавших признавать значения за соборным определением, противопоставлять μία φύσις выражению δύο φύσεις, ссылаясь при этом на церковные авторитеты. С другой стороны, на соборе были оправданы лица, стоявшие некогда на стороне Нестория и сочувствовавшие ему, — Феодорит и Ива, и даже приняты в обще-

ние, правда, под условием решительной анафемы против Нестория, но в то же время без соответствующих разъяснений Феодоритом его собственной догматической точки зрения (чего он сам настойчиво требовал на соборе) и без полного ознакомления с делом Ивы по результатам прежнего следствия о нем (так как это было отклонено римскими легатами). Это давало повод сторонникам «единой природы» обвинять собор в несторианских тенденциях; несторианство они хотели видеть и в δύο φύσεις, и особенно в принятом собором томосе Льва, взявшего антиохийцев под свое покровительство; при этом несторианство и на деле могло существовать и без личности и имени Нестория, будучи обосновываемо на авторитете не осужденного Церковью Феодора Мопсуэстийского.

Очевидно, отнять у церковных сторонников подложной терминологии опору в церковном Предании можно было, лишь исторически доказав ее подложность. Это и было сделано ко времени царствования Юстиниана в особом сочинении, известном с именем Леонтия Византийского (Adversus falsa Apollinaristarum). Что касается подозрений и упреков в несторианстве со стороны противников Халкидонского собора, то несправедливость этих подозрений в отношении к православной Церкви с окончательной ясностью доказывалась фактом торжественного осуждения на Пятом Вселенском соборе родоначальника несторианства Феодора и тех произведений Феодорита и Ивы, которые действительно свидетельствовали о их близости к несторианству. Все видимые основания для отделения монофизитов от Церкви теперь устранялись, и в пределах собственно Греческой церкви монофизитство в своем первоначальном виде более не могло уже иметь успеха.

Монофизитский вопрос, отделение недовольных Халкидонским собором от Церкви, покровительствуемой государством, имел, кроме своей богословской стороны, еще весьма важное политическое значение. Христологические споры вообще сопровождались гораздо более серьезными следствиями в церковной и государственной жизни Востока, нежели споры триадологический и арианский в IV в. Результатом несторианского спора было образование национальной Сирийской церкви, нашедшей убежище в пределах Персидского государства.

Монофизитство же легло в основу четырех национальных исповеданий. Его приняла другая, оставшаяся в пределах Византийской империи, часть сирийцев, коптское население Египта, кроме того церкви Армянская и Эфиопская. Национальный и политический сепаратизм коренного населения в Восточном и Египетском диоцезах получал теперь подкрепление в религиозной жизни из-за Халкидонского собора, в неприязненных отношениях местных монофизитов к православным «синодитам» или «халкидонитам», которых они называли также «мелхитами», как поддерживаемых византийским императором. Не пользовавшиеся и ранее популярностью «ромеи» (византийцы) теперь оказывались и «гонителями веры». Вопрос о привлечении несогласных к единству теми или другими способами являлся поэтому одним из самых важных вопросов внутренней политики императоров. Некоторые из них ради унии с монофизитами готовы были пожертвовать собором. Но для Константинопольских патриархов отвергнуть собор значило бы отказаться и от утвержденных этим собором за ними прав (28-е правило); собор отстаивали ввиду этого даже те из них, которые, может быть, и не склонны были особенно сочувствовать его догматическому постановлению (Акакий). С другой стороны, за собор решительно стоял папа, так как с вопросом о его авторитете тесно связан был вопрос об авторитете Льва и его томосе. Вообще же всякого рода попытки уладить так или иначе дело с противохалкидонской оппозицией не могли вести к цели, пока оставались в силе указанные выше недоразумения. Когда же они были устранены, народные массы в Сирии и Египте, исповедовавшие монофизитство, вместе со своими руководителями настолько уже утвердились в своем антагонизме халкидонской вере, что даже ясные и, по-видимому, убедительные доказательства безупречности халкидонского ὅρος'а оказывались уже слишком поздними.

Монофизитство и разделение его на секты

Основное положение монофизитской христологии о двух природах до соединения и одной по соединении само по себе в своем буквальном

значении представляло явную фактическую и логическую несообразность. Монофизитство исходило из глубокой веры в обязательность псевдо-Афанасиевой формулы μία φύσις и в ее спасительность как оружия против несторианства, которое усматривалось не только у антиохийцев, но и в томосе Льва и Халкидонском определении. Глубокий религиозный интерес, несомненно лежавший в основе монофизитской доктрины, абсурдной с точки зрения ее исторического происхождения, но апеллировавшей с самого начала не к разуму, а к вере, объясняет ее жизненность и успех монофизитского движения в народных массах. Но если родоначальник монофизитства Евтихий на соборе 448 г., во имя веры упорно отказывался вдаваться в рассуждения о природах (φυσιολογεῖν) Христа, дальнейшим последователям ереси нельзя уже было отказаться от этих рассуждений и пришлось считаться и с требованиями разума. Монофизитство выдвинуло потом целую плеяду весьма видных и высокообразованных богословов, постаравшихся так или иначе придать смысл основной монофизитской формуле.

Действительность полной человеческой природы во Христе, наряду с божественной, с совершенной ясностью выступает уже из евангельского повествования о Его земной жизни; Аполлинарий, учивший о неполной природе, был explicite осужден Церковью, и монофизиты отнюдь и не думали восстановить в этом отношении его учение. Отвергать прямо непререкаемый факт присутствия во Христе человеческой природы, веруя при этом в «единую» Его природу, было, и это очевидно, совершенно невозможно. Но можно было достигнуть цели — оправдание догмата о единой природе, — дав особое толкование этому факту. Во-первых, можно было человеческую природу в Христе, как соединенную с божественной, приблизить к божественной в качественном отношении, т. е. признать ее обожествленной в силу этого единения и отличающейся поэтому от природы других людей; признание во Христе такой природы не стояло бы в противоречии с учением о единой божественной природе. Но, во-вторых, можно было достигнуть той же цели и иначе, не настаивая на качественном отличии человечества Христа от природы других людей; нужно лишь, не отвергая всех человеческих свойств Его человеческой природы, от-

нять у нее активность, признать ее совершенно пассивным орудием Логоса, т. е. свести к нулю значение ее в количественном, так сказать, отношении. Оба эти пути были испробованы представителями монофизитства. В VI в. вопрос о свойствах плоти Христа разделил их на две враждебные одна другой партии: севириан («фтартолатров») и юлианистов («афтартодокетов»).

Решение вопроса в первом направлении было, по-видимому, в духе первоначального монофизитства и являлось более последовательным. Известно, что сам Евтихий колебался признать Христа единосущным нам по человечеству. Последователей строгого евтихианства на первых порах уже было, однако, очень немного, и в действительности уже ближайшие по времени представители монофизитов отреклись от Евтихия и даже анафематствовали его за учение о единосущии нам человеческой плоти Христа.

Оправдывавший Евтихия в 449 г. Диоскор разделял, может быть, его взгляды и в этом отношении. По крайней мере, в сохранившемся отрывке из его письма, писанного из Гангры, куда он был сослан после Халкидонского собора и где умер в 454 г., он не находит возможным называть кровь Христа единосущной крови людей по природе (μὴ γένοιτο... κατὰ φύσιν λέγειν ἡμᾶς ὁμοούσιον τὸ αἷμα Χριστοῦ); как кровь Бога, она должна отличаться от тленной (φθαρτόν) крови жертвенных животных, и от пепла рыжей телицы, и от крови прочих людей. Человеческим страстям Сын Божий, соделавшись человеком во всем, кроме греха и без изменения (χωρὶς ἁμαρτίας καὶ τροπῆς), приобщился не по природе, а по благоволению (τοῖς ἀνθρωπίνοις κεκοινώνηκε πάθεσιν οὐ κατὰ φύσιν, ἀλλὰ κατὰ χάριν). Но, по-видимому, Диоскор не был последовательным в проведении этих взглядов.

Монофизитский преемник Диоскора Тимофей Элур (451–460, 460–475 в ссылке сначала в Гангре, потом в Херсоне, 476–477 — снова в Александрии), некогда близко стоявший к Кириллу, потом бывший пресвитером в клире Диоскора, прямо отвергал иносущие плоти Христа в сравнении с нашей, желая быть верным, по крайней мере по букве, Кириллу, который принял выражение о «единосущии» в исповедании антиохийцев. В написанном в Херсоне сочинении против Халкидонского собора и папы Льва Элур рассуждает, что так как

Слово Божие родилось от жены, заимствовав тело из общей нашей человеческой природы или сущности (ἐκ μὲν τῆς κοινῆς καὶ ἀνθρωπίνης ἡμῶν φύσεως ἤτοι οὐσίας), то и называется единородным и единосущным нам (ὁμοφυὴς καὶ ὁμογενὴς καὶ ὁμοούσιος ἡμῶν); но само по себе Его тело не может, тем не менее, быть названо природой или сущностью, как у других людей, так как Христос родился по превышающему естество божественному домостроительству (οἰκονομία ὑπὲρ φύσιν). Если бы Он был человеком по природе (ἄνθρωπος κατὰ φύσιν), Матерь Его не могла бы остаться Девой при Его рождении. «Природа» Христа поэтому едина, а именно — (природа есть) одно лишь Его Божество, хотя Он и воплотился непреложно; плоть Его не есть природа или сущность, но лишь «закон домостроительства» (νόμος οἰκονομίας). Очевидно, Тимофей единосущным нам согласился признать Христа, лишь имея в виду заимствование Им Своего человечества от Матери; но ввиду сверхъестественного Его рождения он склонен был считать это человечество уже отличающимся от нашего, как соединенное с божеством Логоса. Во всяком случае, в 476 г., когда он возвращался из ссылки и в Константинополе к нему обратились местные евтихиане, он не захотел иметь с ними общения и осудил Евтихия за учение об единосущии нам Христа.

В Антиохийском патриархате в V в. самым видным противником Халкидонского собора выступил и в качестве практического деятеля, и в качестве богослова-писателя (на сирийском языке) Филоксен, или — Ксенай. Родом он был из Тагала, учился в Эдесской школе еще при Иве († 457 г.). Петром Гнафеем был поставлен епископом в Иераполь, или Мабуг, в 485 г., приняв при этом Энотикон. В интересах монофизитов он вел потом борьбу с Флавианом Антиохийским (498–512), пользуясь расположением императора Анастасия, который приглашал его в 499 и 506 гг. в Константинополь; по устранении, с помощью Сотириха Кесарийского, Флавиана с престола в 512 г. председательствовал на соборе, избравшем в патриархи Севира. При Юстине в 519 г. сослан сначала в Филиппополь, потом в Гангру, где умер около 523 г. насильственной смертью (от удушения дымом). Как писатель Филоксен считается одним из лучших представителей сирийской литературы. С его именем известен выполненный — впро-

чем, лишь по его поручению — перевод Св. Писания на сирийский язык. Сам он комментировал Евангелие, оставил 13 речей о христианской жизни аскетического содержания (*Budge*, 1894), ряд писем (ср.: *Vaschald*, 1902), литургические произведения, правила монашеской жизни и сверх всего этого ряд догматико-полемических сочинений. Произведения его (всех до 80-ти числом) пока изданы лишь отчасти. Как богослов он пользовался впоследствии большим уважением как в Сирийской церкви, так и в Армянской. Против Евтихия и он высказался уже в самом начале своего епископства, в письме к императору Зенону в 485 г. по поводу обвинений его в евтихианстве. И впоследствии, в письме к телладским монахам из ссылки (519–521) он разъяснял, что Воплощение отнюдь не было призрачным, что Христос вкушал пищу не так, как делали это явившиеся Аврааму и Лоту ангелы, а действительно и телесно. Но наряду с этим он развивает мысли, сходные частью с высказанными Тимофеем Элуром и заставляющие видеть в нем предшественника учения Юлиана Галикарнасского (если только он уже сам не принял участия в споре последнего с Севиром). И став человеком, Логос совершил это, как Бог, преестественно (οἰκονομία ὑπὲρ φύσιν), человеческим немощам Он подвергся за нас свободно, а не по необходимости, так как стоял выше природы. Он называется Сыном человеческим, но только как Сын того нового (первого) человека, какой был до грехопадения, поскольку Он принял и душу, и тело такими, какими они были до греха Адама. Страсти или немощи были присущи Ему не по природе, а по домостроительству. В человеке по падении можно различать: 1) природу (душа и тело), 2) грех и 3) наказание за грех — страсти и смерть. Будучи чуждым греха, Христос не мог иметь в своем человечестве и следствий греха или терпеть наказание за грех: Его человечество не таково, как у других людей, и то, что другие претерпевают по естественной необходимости, Он претерпевает лишь по особому соизволению Своей божественной воли.

Эпоху в истории монофизитства составило выступление Севира (Σεῦῆρος, 512–538), давшего свое имя тому умеренному направлению в монофизитском учении, которое получило после него преобладание. Севир родился (ок. 465–470) в Созополе, в Писидии; в юно-

сти изучил грамматику и риторику в Александрии, затем в Берите юриспруденцию (с 486 г.); в то же время он усердно занимался чтением св. отцев (каппадокийцев, Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского). Приняв через некоторое время крещение от православного епископа в Триполисе, он посвятил себя монашеской жизни (488 г., в Мароме, где потом имел свой монастырь), примкнув сначала к крайней монофизитской партии акефалов — противников Энотикона; потом он, однако, стал на сторону Энотикона. В 508/509 г. ему пришлось удалиться из Палестины (с двумястами монахами) в Константинополь, где он содействовал низложению православного патриарха Македония; он сам был при этом намечен на столичную кафедру, но избран был Тимофей. Вскоре по возвращении его из Константинополя в 511 г. в свой монастырь он был поставлен патриархом в Антиохию (6 ноября 512 г.). Здесь он, будучи решительным противником Халкидонского собора, развил вообще весьма обширную административную и пастырскую деятельность. С началом царствования Юстиниана он вынужден был удалиться в Александрию (518 г.), при Юстиниане был вызываем в Константинополь для переговоров о единении (535 г.) и осужден собором 536 г.; умер в Египте (близ Александрии) 8 февраля 538 г.

Из чрезвычайно большого литературного наследства Севира в греческом подлиннике известны лишь отрывки экзегетического содержания (в катенах) и догматического (у полемистов) и затем одна надписанная именем Григория Нисского гомилия (*Kugener*, 1898). Но еще при жизни его (Павел, еп. Каллиникский, 528 г. в Эдессе) и также впоследствии его сочинения были усердно переводимы на сирийский язык, но изданы ныне пока лишь отчасти. Одни письма его, числом до 3 759, составляли 23 книги, и издана, между прочим, лишь VI книга перевода Афанасия Нисибийского, со 123 письмами (*Brooks*, 1902–1904). Известно собрание его проповедей, сказанных им в сане патриарха (125 λόγοι ἐπιθρόνιοι). Выступал он и как поэт. Из многочисленных догматических его трактатов одни направлялись к защите монофизитского учения и против Халкидонского собора (три книги против «Грамматики» Иоанна Кесарийского, «Φιλαλήθης», Апология Φιλαλήθης'а против Феликиссина о двух природах), другие вызваны

спором его с Юлианом Галикарнасским (несколько сочинений против Юлиана, сюда же относится переписка с Сергием Грамматиком).

Близкое знакомство Севира с отцами и в особенности его желание быть по возможности верным Кириллу Александрийскому имело следствием то, что он устраняет в своей христологии все те крайности, к каким монофизитство оказывалось склонным уже с самого начала, как к естественным выводам из своей основной формулы; и Севир настолько приближается в общем по сущности своих воззрений к православному учению, что иногда отличие у него усматривают только в терминах и считают его на деле православным (*Sunglas*, 1908). В действительности он признает, с одной стороны, что принятое Сыном Божиим человечество не претерпело какого-либо изменения, что по крайней мере в отвлечении (θεωρίᾳ, ἐννοίᾳ) можно различать во Христе две природы, хотя Он сделался единой природой по Воплощении. От φύσις Севир отличает οὐσία и находит, что при единстве природы можно говорить о различных сущностях (οὐσίαι) и качествах (ποιότητες), так как иначе единение Божества и человечества вело бы к слиянию их (σύγχυσις) вместо сочетания (σύγκλεισις). Единая природа воплотившегося Бога Слова есть, по нему, природа сложная (μία φύσις σύνθετος).

Но в то же время он оказывается непримиримым врагом Халкидонского собора ввиду провозглашения им формулы δύο φύσεις вместо ἐκ δύο φύσεων и μία φύσις Θεοῦ σεσαρκωμένη и ввиду принятия томоса Льва. Допуская различение природ в мысли, он отказывается, однако, говорить о «двух природах» по соединении, так как это значило бы разделять Христа на две природы или ипостаси; понятие природы совпадает для него, как некогда для Нестория, с понятием ипостаси. Он знает, что выражение δύο φύσις было употребляемо отцами; но он полагает, что такое словоупотребление было неточно и что теперь, со времени III Вселенского собора и осуждения Нестория, оно уже не может иметь места. Единственно правильным остается μία φύσις. По своей упорной привязанности к этому термину, по отвращению к счету природ, Севир, во всяком случае, является монофизитом.

Но он не согласен с Халкидонским собором не только лишь из-за одного термина. Он отрицает утверждаемое в принятом собором веро-

определении и томосе Льва двойство действий двух различных природ Богочеловека («agit utraque forma» не допускает и того, чтобы каждая природа *всегда* сохраняла свои свойства — tenet sine defectu proprietatem suam utraque natura) (*Leo I.* Ep. 28, 3 и 4). Человечество Христа не составляет в Нем особой ипостаси или, что то же, по Севиру, — природы. Но природа, не имеющая самостоятельного ипостасного существования, не может быть и действующей (οὐκ ἐνεργεῖ φύσις οὐκ ὑφεστῶσα). Плоть Христа, или Его человечество, есть не более как бездейственное само по себе, пассивное орудие вседействующего Логоса, приобщившего ее к Своей славе и действительности (ὁ Λόγος τὴν σάρκα μετεστοιχείωσεν εἰς τὴν ἑαυτοῦ δόξαν τε καὶ ἐνέργειαν). Со Своей плотью Логос проявил в мире, как говорит Дионисий Ареопагит, некоторую совершенно особую, новую богочеловеческую деятельность (καινήν τινα θεανθρωπικὴν ἐνέργειαν), исходящую от Него и неразделимую на составные элементы, хотя и сложную (μίαν σύνθετον). Пример подобного единого «богомужного» действования Севир указывает в хождении Христа по водам, делая отсюда вывод и о единой природе. Ни к Божеству, ни к человечеству Христа в отдельности нельзя отнести этого хождения, — ибо Божеству не свойственно ходить по-человечески, человеческой природе не свойственно держаться, не погружаясь, на влажной стихии; но это неразделимое действие (ἀμέριστος ἐνέργεια) принадлежит единому нераздельному воплотившемуся ради нас Богу Слову, объединяя в одном акте и приличное Богу, и человеческое. Православные полемисты на это отвечали, что хождение вообще (передвижение) свойственно, конечно, не Божеству, но человеческой природе; но если при этом Христос ходит не только по суше, как другие люди, но и по воде, это не указывает на отнятие у человеческой природы Его (тела) принадлежащих ей свойств и действий (в данном случае способности ходить), а предполагает лишь присоединение к ним еще высшего божественного действия, так что Его тело может держаться, не погружаясь, на воде (προσθήκη δυνάμεως ἐξ ἐνεργείας θεικῆς). «Богочеловеческое» действие Христа в данном случае вполне допускает, таким образом, анализ на составные части и указывает на двойственность самих проявляющихся в нем природ.

В целом учение Севира, при его готовности признавать в мысли две природы и в то же время при упорном нежелании признать это на словах, при заявлениях о неизменяемости воспринятого во Христе человечества и в то же время при усвоении человеческой природе в Нем значения чисто пассивного орудия, так что она на деле может не проявлять свойственных ей качеств и даже лишаться их, носило характер внутреннего противоречия. И так как Севир, при своих диалектических способностях и обширной начитанности в церковной литературе, мог с легкостью постоянно переходить от одного положения к другому, это чрезвычайно затрудняло борьбу с ним его многочисленных православных полемистов. Двусторонность его взглядов и выражений, при близости к православному учению и одновременном отказе принять его вполне, давало им повод наделять его нелестными эпитетами.

Возбужденный Юлианом Галикарнасским спор с Севиром о нетленности тела Христа имел вообще значение реакции в пользу более строгого евтихианского монофизитства против слишком большого приближения Севира к церковному учению. Но для самого Севира следствием было лишь то, что он с еще большей решительностью утвердился в раз занятой им позиции. О Юлиане известно, что раньше он был в дружественных отношениях к Севиру и вместе с ним действовал в 511 г. в Константинополе против Македония и, подобно ему, должен был оставить в 518 г. кафедру и удалиться в Александрию; там у него и произошел спор с Севиром. Из сочинений его известен в греческом подлиннике комментарий на книгу Иова, напечатанный некогда (1574 г.) в латинском переводе с именем Оригена (*Usener*, 1894). Затем имеются в печати два его письма к Севиру и кое-что (краткие положения и фрагменты) из догматических сочинений (в полемических произведениях Севира). Для восстановления его учения в подробностях эти остатки оказываются далеко недостаточными. Спор начался тем, что Юлиан отправил Севиру свою книгу по поднятому уже несколько ранее вопросу с письмом об отзыве Севира на нее. Севир, желавший сначала уладить дело мирно, ответил ему, хотя и не сразу, опровержением его учения в особом сочинении. После вторичного обмена письмами Юлиан отлучил Севира от Церк-

ви; последний снова издал обширный трактат с его опровержением. Литературная борьба продолжалась и далее.

Вопрос, разделивший монофизитов на две партии, о свойствах природы Христа во время земной Его жизни, о тленности (φθορά) или нетленности Его тела, сам по себе мог не стоять в связи с монофизитской доктриной о μία φύσις, хотя de facto на Юлиана воздействовали, вероятно, именно традиции старого, строгого монофизитства. Термин φθορά понимался не в смысле окончательного разложения тела на составные элементы; что в этом смысле плоть Христа не испытала тления, в этом были все согласны. Дело шло о том, подлежал ли Христос по Своей человеческой природе вообще тем условиям тленной жизни в настоящем мире, которые характеризуют настоящее, обусловленное грехом, состояние мира и человека, иначе — были ли Ему присущи человеческие «страсти» (ἀνθρώπινα πάθη), а именно так называемые «безгрешные страсти» (πάθη ἀδιάβλητα). Этим названием и обозначались именно те состояния души, как, например, печаль, страх и те потребности и состояния тела, как, например, голод и жажда, сон и утомление, которые признаются свойственными человеческой природе лишь в настоящем ее положении, являющемся следствием греха, и от которых она некогда будет избавлена. Уже в прежней богословской литературе можно было находить своеобразные ответы на указанный вопрос. Климент Александрийский, например, не отвергая действительности Воплощения, до такой степени доводил бесстрастие и воздержание Иисуса Христа во время Его земной жизни, что считал Его не нуждающимся, например, в принятии пищи для поддержания существования, — оно нужно было лишь для уверения других в истинности Его тела. Ориген усвоял телу Христа способность являться, силой Логоса, в разных видах окружавшим Его людям. Иларий Пиктавийский полагал, что ходившее по водам тело Господа страдало, не испытывая боли, как не испытывают ее, например, вода, огонь или воздух, пронизываемые копьем (homo... habens ad patiendum quidem corpus, et passus est; sed naturam non habens ad dolendum) (*Hil.* De Trinit. X, 23). Что касается Юлиана, то он мог отправляться от высказанных уже в общей форме представителями монофизитства мнений и лишь развивать их подробнее. В основу сво-

ей аргументации Юлиан полагал факт безгрешности Христа по человечеству и факт единения в Нем человечества и Божества. Тленность человека и подверженность «страстям» и смерть составляют прямое следствие греха; по своей природе Адам был свободен от них до грехопадения. Но если нет во Христе греха, не должно быть в Нем и следствий греха. Он принял природу человеческую, какой она была в Адаме до падения, т. е. свободной от страстей и тления (еп. Филоксен). Такой человеческая природа во Христе является с самого начала Его земного существования. Хотя тело Его взято от тленной природы, но само оно с первого же момента единения с Логосом уже не имеет привнесенных грехом особенностей человеческой природы (propter suam cum verbo conjunctionem effectum est incorruptibile), именно secundum naturae proprietatem erat incorruptibile. Воскресение Христа из мертвых не могло произвести в этом случае каких-либо изменений в природе Его тела (confitemur tale fuisse inde ab unione, quale fuerit post resurrectionem, incrementum ex resurrectione non cepit). На деле оно уже до Воскресения было выше условий обычного ограниченного существования и только лишь в человеческом представлении может казаться подверженным им (tantummodo mente concipitur fuisse corruptibile).

Юлиан, однако, вовсе не хотел отвергать этим учением истинности и тождества по природе плоти Христа с плотью других людей и отклонял всякие подозрения его в манихействе и отрицании догмата Воплощения. Он утверждал только полное сходство человеческой природы Христа еще до Воскресения с человеческой природой в ее первозданном состоянии, признавая ее поэтому саму по себе бесстрастной. Но предполагая эту бесстрастность, как вытекающую из безгрешности Христа, он не отвергал и того, что Христос на деле принял вовсе не призрачно (phantasia et opinione) и все то, что может быть подведено под понятие «страстей» (passiones), как о том свидетельствует Писание, что Он действительно страдал на кресте, испытывая муки, и действительно умер. Но он настаивает на том, что страдания и все ограничения Своей человеческой природы Христос принял добровольно, не подчиняясь закону естественной необходимости, подобно всем другим людям, для которых страдания являются вообще след-

ствием греховности их природы. Сама по себе природа Христа выше ограничивающих ее в других людях условий. Но особым актом божественного соизволения Логоса Христос низводится до этих условий всякий раз, когда это оказывается нужным в целях домостроительства. В этом добровольном подчинении Христа за нас и для нас тому, что лично для Него отнюдь не являлось необходимым и неизбежным, Юлиан и видит высокую искупительную ценность всех отдельных актов самоограничения. Именно поэтому Его страдания спасительны (πάθη σωτήρια), а не означают лишь присущей Ему по природе тленности, и смерть Его животворяща. Поэтому, как говорили позднейшие юлианисты, нетленны и божественны слеза Спасителя, пролитая на гробе Лазаря, и Его плюновение, и Его кровь.

Опровергая это учение Юлиана, Севир разъяснял, что изменяемость свойственна вообще всем тварям по их природе, в отличие от Бога, и чистым духам, и людям; возможность «тления», в смысле разложения на составные элементы, дана была в телесной природе человека при самом сотворении ее, как материальной, хотя осуществил эту возможность и сделался виновником тления и смерти сам человек через отпадение от Бога. Чтобы спасение было действительным, необходимо, чтобы воспринята была та природа, какую имеют люди после падения, и возведена затем в новое состояние. Нетленной и бессмертной плоть Христа сделалась только уже по Воскресении. Если же признать, что такова она была уже до Воскресения, то смерть Христа по плоти и все дело искупления нужно будет признать призраком. Свои положения Севир доказывает многочисленными выписками из св. отцев, особенно из Кирилла Александрийского и Иоанна Златоуста. Юлианисты получили потом от севириан название афтартодокетов; сами они называли севириан фтартолатрами.

Таким образом, с точки зрения Юлиана, вся земная жизнь Богочеловека от начала до конца есть чудо само по себе: человеческая природа Его на деле не такова, какой она казалась окружавшим Его и признававшим Его за подобного другим человека; в действительности, если Он делал и испытывал что-либо, свойственное людям в их настоящем состоянии, то каждый раз Его человеческая природа в подобных случаях лишь на время низводилась до этого состояния

по божественному соизволению. По Севиру, человечество Христа — то же самое, какое имеют все люди после грехопадения; для проявления свойств этого человечества не требуется низведения его из высшего состояния в низшее. Но и по Севиру, однако, для каждого подобного проявления также нужен всегда особый акт божественной воли, именно потому, что сама по себе человеческая природа во Христе является бездейственной и нуждающейся в импульсах со стороны Божества во всех своих движениях. По православному воззрению, божественным соизволением определяется прежде всего вступление Богочеловека в естественные условия человеческой жизни; после этого Он уже подчиняется, как истинный человек, этим условиям, хотя подчиняется добровольно, так как всегда мог изъять Себя из-под их действия, если бы захотел, мог бы, например, совсем не поститься, и тогда бы не взалкал, но если постился, то должен был почувствовать голод по естественной необходимости, как всякий человек.

Юлиан нашел довольно много последователей. Афтартодокетизма можно было держаться в том или другом виде и независимо от монофизитского учения, из стремления вообще возвысить Христа по человеческой природе. Леонтий Византийский, современник спора между Севиром и Юлианом, опровергал это учение ввиду увлечения им некоторых из православных; к этому учению склонился в конце жизни император Юстиниан. Тем более могло оно пользоваться успехом в монофизитской среде. Монофизитский патриарх в Александрии Тимофей IV (517–535) принял сторону Севира. Преемнику его Феодосию (535–566) юлианисты попытались было противопоставить сразу же своего избранника Гаиана, но он очень скоро был сослан в Сардинию. По именам этих двух епископов партии стали называться феодосианами и гаианитами. Севирианское направление сделалось господствующим. Но и юлианисты продолжали существовать и в дальнейшее время (в VII в. они были в Египте), имели свою иерархию и вели пропаганду, например в Армении и Аравии. В Армении хотя официально Юлиана и анафематствовали, но учения его более или менее держались, основываясь на авторитете Филоксена.

Из среды юлианистов выделилась крайняя фракция актиститов (ἀκτιστίται), признававшая тело Христа не только нетленным, но и несотворенным; противников они называли ктистолатрами (κτιστολάτραι). Ближайших сведений об этом разделении не имеется. Между севирианами основателем новой секты, в совершенно противоположном в сравнении с актиститами направлении, явился еще при патриархе Тимофее диакон Фемистий. В своем стремлении уравнять человеческую природу Христа с природой других людей он находил нужным приписывать Ему не только тленность по телу, но и отсутствие полного ве́дения по душе, ссылаясь на тексты Писания и незнание Сыном времени будущего суда (*Мк.* 13, 32; *Ин.* 11, 34). Фемистиане получили от противников название агноитов (ἀγνοῖται). Вопрос о знании Христа обращал потом внимание и православных полемистов.

Помимо споров, непосредственно связанных с христологическим вопросом, в среде господствующего севирианского направления возник еще спор, относившийся уже к области триадологии. Этот так называемый тритеистский спор должен был неизбежно возникнуть при попытке применить и к учению о Св. Троице ту терминологию, какую приняли монофизиты в своей христологии. Если φύσις и ὑπόστασις одно и то же, то от признания трех Ипостасей в Троице нужно было прийти и к трем природам или сущностям, или наоборот, от одной природы — и к одной ипостаси или лицу, т. е. или к своего рода тритеизму, или к савеллианству. Сектанты пошли первым путем. К богословской основе спора в данном случае присоединялось еще непосредственное влияние философии Аристотеля в лице, по крайней мере, главного выразителя тритеистских воззрений — Иоанна Филопона.

Новое учение обнаружилось во время Александрийского патриарха Феодосия в Константинополе, около 556/557 г. Первым выразителем его называется Иоанн Аскоспагис, не допущенный императором Юстинианом около этого времени к занятию должности придворного переводчика именно за это учение, оправдывавший его затем ссылками на отцев в особом сочинении и нашедший себе последователей в лице монаха Афанасия, внука императрицы Феодоры,

и влиятельных монофизитских епископов Конона Тарсского и Евгения Селевкийского. При патриархе Феодосии, хотя последний и выступал сам по поводу нового учения с особым «словом о Св. Троице» и даже дважды отлучал Аскоспагиса, дело не доходило до окончательного разрыва. Афанасию, между прочим, удалось привлечь на сторону «тритеистов» александрийского грамматика Иоанна Филопона, который дал учению и философское обоснование; сочинение его почиталось чуть не за второе Евангелие у его единомышленников. Борьба партий началась по смерти Феодосия. — После разных попыток к примирению Конон и Евгений, не подписавшие энциклики несогласных с ними епископов с осуждением сочинения Филопона в 569 г., были отлучены ими. По их апелляции к императору Юстину устроен был, по повелению последнего, диспут их с противниками (Павлом Антиохийским и Стефаном Кипрским, также Иоанном Ефесским) в присутствии православного патриарха Иоанна Схоластика (в 569–570 гг.). Определенных результатов диспут не дал, хотя тритеисты и были признаны побежденными. Конон и Евгений, с участием низложенного за какие-то вины еще прежде Феодосием епископа Феопы, во множестве рукополагали своих сторонников и посылали их в качестве предстоятелей общин куда только было можно, даже в Рим и Африку; благодаря усиленной и умелой пропаганде они успели, таким образом, довольно прочно утвердить положение секты. Ссылка этих обоих вождей секты в 571 г. в Палестину не была продолжительна. Филопон со своими сочинениями, однако, скоро потерял у «кононитов» прежний авторитет за свое особое учение о Воскресении (φθορά тела и мира κατὰ τὸ εἶδος καὶ κατὰ τὴν ὕλην, а не только κατὰ τὸ εἶδος, отсюда воскресение в совершенно новом теле), хотя верные ученики его с тем же большим уважением приняли и это его учение, и отделились от кононитов (φιλοπονтάκοι, иначе афанасиане).

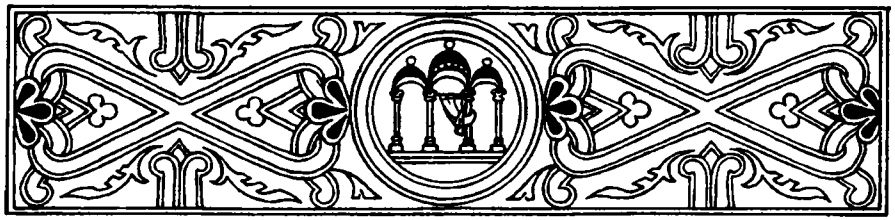
Название «тритеистов» давали последователям этой секты собственно лишь их противники. Сами они учили только о трех существах или природах в Троице, но не хотели говорить о трех Богах (θεοί) или Божествах (θεότητες). Обвинение, однако, было далеко не безосновательно. Из отцев они в особенности ссылались на одно

место Златоуста, где о Сыне говорится, что Он есть οὐσία τις (следовательно, и другие Лица — οὐσίαι); указывали также на выражения ἰδία φύσις, φύσις αὐτοῦ. Какой смысл имело у них на деле их учение, это разъяснено было Филопоном. К учению о Троице применялось положение аристотелевской философии, что реально существует только конкретное, общее же, будучи осуществлено в конкретном, реальности само по себе не имеет и составляет лишь отвлечение известных общих свойств отдельных предметов. Существуют на деле только отдельные определенные люди (ἄνθρωπός τις), а не человек вообще или идея человечества (ἄνθρωπος, ἀνθρωπότης). Слово φύσις в приложении, например, к человеческой природе может иметь двоякое значение: оно может означать лишь общее понятие (κοινὸς λόγος) в смысле отвлечения от конкретного проявления этой природы и, с другой стороны, может означать самое проявление ее в индивидах (ἐν τοῖς ἀτόμοις μερικωτάτη ὕπαρξις) (ср.: *Joan. Dam.* De haer. 83); в последнем случае понятие природы совпадает собственно с понятием ипостаси или лица. Реальное бытие и имеет ὑποστάσεις, πρόσωπα = φύσεις; φύσις в первом смысле — абстракция. К троичному Божеству приложимы те же самые рассуждения. И здесь существуют прежде всего три ипостаси или же φύσεις в конкретном смысле, а единая природа Божества (θεότης) есть лишь характеризующее эти отдельные «природы» общее понятие (κοινὸς λόγος). Поэтому нумерически Отец, Сын и Дух Св. не есть нечто единое, но представляют три особые ипостаси или природы, или существа (οὐσίαι), о единой же природе или сущности Троицы можно говорить ввиду полного равенства этих природ, в силу которого к каждой из них в одинаковом смысле может быть приложимо понятие Божества (εἷς Θεός, μία οὐσία καὶ φύσις τῇ ἀπαραλλάκτῳ ἰσότητι, ἀλλὰ οὐκ ἀριθμῷ). Троица представляется, таким образом, как бы наподобие трех отдельных человеческих личностей, и при таком представлении трудно отвергнуть обвинение в троебожии. При Воплощении, по Филопону, соединялись в одну природу или ипостась две конкретные природы — Сына Божия и человека, потому что иначе пришлось бы признать, что воплотился не Сын только, но также Отец и Дух, и что воспринята Им не конкретная человеческая природа, а природа

всех людей — бывших, настоящих и будущих. «Тритеисты» являлись, очевидно, со своим аристотелизмом, предшественниками средневековых полемистов (Росцеллин и его учение о Св. Троице). Ими упускалось из виду то заявление св. отцев (Григорий Богослов), что в Божестве, в отличие от человеческой природы, общее фактически не менее реально, нежели особенное, и единство Божества есть действительное (нумерическое) единство конкретной сущности, несмотря на троичность ипостасей, а не мыслимое только единство общего родового или видового понятия.

В среде прочих монофизитов-севириан, отвергших тритеистов, по возбужденному последними вопросу, вообще крайне неудобному и затруднительному для монофизитов, высказывались неодинаковые мнения. Феодосий, отвергнув в своем «Слове» три сущности или природы и признав «Троицу во едином существе», находил, что вообще лучше не производить счета природ и ипостасей в Троице, так как Бог выше человека. Недовольные этой неопределенностью «кондовавдиты» (название от места собраний в Константинополе) сразу же заявили, что Бог εἷς ἀριθμῷ τῇ ἀπαραλλάκτῳ ἰσότητι. В последующее время произошло разделение в рядах самих феодосиан после спора между патриархами Александрийским Дамианом (578 г.) и Антиохийским Петром (с 578 или 580 г.). Дамиан в полемике с филопонианами хотел строже выдержать единство Божества. Каждая отдельная ипостась Троицы, по нему, не есть Бог сама по себе, как отдельная природа, но содержит в себе общее для всех их Божество (Θεός), Которое и есть их единая природа и сущность. Понятие же ипостаси Дамиан хотел отождествлять, ссылаясь на одно место из Григория Богослова, с понятием ἰδιότης (личное свойство), а не с понятием конкретной природы, как Филопон. Противник его Петр возражал против полного отождествления ὑπόστασις с ἰδιότης (так как ипостась может иметь несколько характеризующих ее признаков, например, Отец — быть нерожденным, рождать Сына и изводить Духа Св., — следовательно, Он представляет три ипостаси) и обвинял Дамиана одновременно в савеллианстве и тетрадитстве (за его признание каждой ипостаси в отдельности за Θεὸς κατὰ φύσιν и за учение о существовании κοινὸς Θεὸς наряду с ипостасями). Сам

Петр, будучи более верен Феодосию, склонялся в духе последнего, но еще далее, нежели он, в сторону тритеистов. Петриты исповедовали, что каждая ипостась отдельно есть Бог, по сущности и природе, и единым Богом, единой природой и сущностью называли Отца, Сына и Св. Духа οὐκ ἀριθμῷ, ἀλλὰ τῇ ἀπαραλλάκτῳ ἰσότητι; дамиониты называли их тритеистами.



Отношение к Халкидонскому собору и монофизитству государственной власти до Юстиниана

В период времени от Халкидонского собора до Юстиниана отношение к этому собору государственной власти на Востоке было неодинаковое. Первые бывшие после собора императоры Маркиан (450–457) и Лев (457–474) поддерживали авторитет собора своей властью, несмотря на множество недовольных им в Египте и на Востоке. При Зиноне (474–491) гражданская и церковная власти пытаются устроить унию с монофизитами посредством умолчания о соборе в униональном акте — Энотиконе и предоставлении свободы так или иначе относиться к собору. Но такая политика имела лишь следствием прежде всего усиление монофизитов при Анастасии (491–518), а затем наступила реакция в западно-антиохийском направлении при Юстине (518–527), которая, однако, не могла сама продолжаться сколько-нибудь значительное время.

При Маркиане (450–457), сразу после собора, возбуждение было особенно сильно в среде палестинских монахов (451–453), при поддержке движения со стороны вдовствующей императрицы Евдокии, находившейся в Иерусалиме. На Ювеналия, участвовавшего некогда в Ефесских соборах 431 и 449 гг., несогласные с собором смотрели теперь как на изменника прежней вере и поставили на Иерусалимскую кафедру вместо него монаха Феодосия (Петра Ивира — в Майуму). Ювеналий должен был возвратиться в Константинополь и

водворен был в Палестине, когда не помогли указы, военной силой, а Феодосий отправлен в заключение в Константинополь (освобожден и умер в следующее царствование). На стороне Халкидонского собора стоял известный подвижник Евфимий, убедивший потом в православии собора и Евдокию. В дальнейшее время палестинское монашество является уже православным. В Александрию избран был немногочисленной частью населения (nobiles) согласный с Константинополем Протерий, бывший архипресвитер Диоскора. Но простой народ и монахи не хотели признавать его, оставаясь верными Диоскору. Протерий мог держаться в Александрии, только опираясь на присланный специально для его охраны военный отряд (2 000 человек). Слух о смерти Диоскора в 454 г. в ссылке в Гангре вызвал было волнение ввиду намерения александрийцев поставить ему своего преемника, но осуществить это удалось лишь по смерти Маркиана в 457 г. (27 января).

Преемник Маркиана Лев, родом фракиец (457–474), был возведен на престол главнокомандующим Востока Аспаром (алан по национальности и арианин по вероисповеданию, покровительствовавший монофизитам), желавшим видеть потом в нем свою креатуру. Лев, однако, обманул эти ожидания и сразу занял самостоятельное положение, опершись на исаврийцев, и сделал своим зятем Зинона[1] Не будучи образованным, но обладая здравым смыслом, он сумел при тогдашних весьма трудных обстоятельствах вести религиозную политику, не отступая от Халкидонского собора, но и не прибегая к излишним репрессиям по отношению к несогласным.

Вскоре по смерти Маркиана в Александрию монофизитами был поставлен епископом Тимофей Элур. Борьба его с Протерием скоро кончилась тем, что последний был убит толпой в крещальне Кафедральной церкви 28 марта 457 г., в Великий четверг, и тело его, после поруганий, сожжено. Водворившись в Александрии, Тимофей удалил с кафедр несогласных с ним епископов и сам анафематствовал Халкидонский собор. Низложенные епископы обратились с жалоба-

[1] Зинон был вождем исаврийцев. Лев I дал ему титул патрикия и руку своей дочери Ариадны. — *Ред.*

ми к папе и к новому императору со своими разъяснениями, это сделал и Тимофей, а также его сторонники. Лев распорядился строго наказать, по расследовании дела, виновников смерти Протерия и предполагал затем созвать для решения спора Вселенский собор. Но по совету Анатолия вместо того ограничился письменным запросом ко всем епископам Империи, как смотрят они на Халкидонский собор и на факт занятия Тимофеем Элуром Александрийской кафедры (октябрь 457 г.). Ответы даваемы были через митрополитов и составили так называемый Codex encyclicus. Все высказались за Халкидонский собор и против Элура; только Амфилохий Сидский неодобрительно отозвался о соборе, но к Элуру и он отнесся отрицательно и изменил потом и мнение о соборе. Несмотря на неблагоприятный для Элура результат опроса, он был удален из Александрии и сослан в Гангру (потом в Херсонес Таврический) только в 460 г. На его место был поставлен Тимофей Салофакиол, отличавшийся самой широкой веротерпимостью и весьма мягким характером. «И они, и мы христиане. Пусть каждый верует и славит Господа как хочет», — говорил он о противниках своим клирикам, которые были недовольны его снисходительностью. Монофизиты, в свою очередь, заявляли ему: «Хотя мы не находимся в общении с тобой, но мы тебя любим». Помня о судьбе Протерия, и он, однако, выходил не иначе как в сопровождении стражи; о принятии его как поставленного правительством («βασιλικός») александрийцы не хотели и слышать и просили императора возвратить им Элура.

Споры о значении Халкидонского собора и разделении на партии имели место и в самом Константинополе. Представителями разных мнений были сочинители церковных песнопений (οἱ τῶν τροπαρίων ποιηταί) Анфим и Тимокл. Около первого группировались сторонники собора, около второго — противники (ἐχθροί). Сменивший в 458 г. Анатолия Константинопольского Геннадий принадлежал к антиохийскому направлению и даже прежде писал против анафематизмов Кирилла. К партии Тимокла примыкал заведовавший арсенотрофием пресвитер Акакий. Кандидатом на патриаршество он был выставляем уже наряду с Геннадием и сделался его преемником в 471 г. (σπουδῇ Ζήνωνος). В Антиохии за некоторое время до этого епископ Марти-

рий должен был уступить место монофизитски настроенному Петру Гнафею, пресвитеру из Халкидона (покровительствуемому Зиноном); но и сам Петр скоро вынужден был удалиться из Антиохии.

Ненавистью к Халкидонскому собору почти всего египетского населения и далеко не единодушным и искренним принятием его в других частях Империи (как выяснилось это при издании энциклиона, несмотря на предыдущие заявления епископов на запрос Льва), объясняется узурпаторская попытка Василиска утвердить свою власть на прямой отмене собора и дальнейшая примирительная политика Зинона, основанная если не на отмене, то на игнорировании результатов догматической деятельности собора.

Зинон (474–491) сделался императором, будучи сначала соправителем своего сына, внука императора Льва, семилетнего Льва (ὁ μικρός), очень скоро умершего. Некультурный сириец, носивший прежде другое — варварское — имя, сам Зинон был непопулярен у греков, и ему неоднократно приходилось иметь дело с узурпаторами (Василиск, брат Верины, 475 г.; Маркиан, зять Верины, 479 г.; Леонтий и Илл, 483–488 гг.), а его руководителем в религиозной политике был Акакий.

Когда Василиску удалось завладеть престолом (475 г.), он немедленно вызвал из ссылки Элура, и Тимофей Салофакиол должен был оставить кафедру. Элур поставил на пути из ссылки Павла в Ефес, утвердив за его кафедрой патриаршие права. В Антиохии же снова появился Петр Гнафей. В адресованном на имя Элура энциклионе (*Evagr.* III, 4: «Ὁπόσους μὲν ὑπὲρ τῆς ὀρθῆς») Василиск, утверждая постановления соборов Никейского, Константинопольского 381 г. и Ефесского 431 г., повелевал всем епископам анафематствовать и сжигать томос Льва и все сказанное и сделанное в Халкидоне в изменение (εἰς καινοτομίαν) Символа 318-ти отцев, но анафематствовать также и ереси тех, которые не исповедуют Сына Божья истинно вочеловечившимся, но с неба (принесшим плоть) и призрачно. Все епископы должны были подписать энциклион; несогласные епископы и клирики подвергались низложению, а миряне и монахи — ссылке и другим наказаниям. Подписалось до 500 или даже 700 епископов, в том числе и преемник Ювеналия Анатолий Иерусалимский. Но в самой столице Акакий вместе с константинопольским клиром и народом

оказал настолько сильное противодействие энциклиону, облачив царский престол в траур и пригласив для защиты православия Даниила Столпника, что Василиск должен был уступить и поспешить издать ἀντιεγκύκλιον (*Evagr.* III, 7), где отменял прежние распоряжения εἴτε Ἐγκύκλια εἴτε καὶ ἕτερα... ἀρχεῖν καὶ πεπαῦσθαι προστάττομεν и возвращал Акакию ту власть над митрополиями, какая Константинопольской кафедре была предоставлена Халкидонским собором. Вытеснив из Константинополя Василиска, Зинон в свою очередь издал указ (17 декабря 476 г.) о недействительности всего постановленного в энциклионе с подтверждением прав Акакия. Кафедры снова были переданы принимавшим собор епископам. Тимофея Элура избавила от наказания его старость и затем — скорая смерть (31 июля 477 г.). Александрийцы поспешили, однако, опять противопоставить Салофакиолу своего избранника в лице Петра Монга, бывшего в сане архидиакона деятельным сподвижником Элура.

Попытка Василиска, хотя и неудавшаяся, могла показать, что монофизитство может являться опасной силой в руках узурпаторов. Продолжавшееся религиозное разделение в Империи вообще само по себе было нежелательно и требовало каких-либо мер против себя. Так как руководитель Зинона Акакий к некоторым сторонам в догматической деятельности собора относился без одобрения, то именно он и мог выступить в 482 г. с проектом церковной унии в виде Энотикона[1] (*Evagr.* III, 14: «Ἀρχὴν καὶ σύστασιν»). Обращаясь к жителям Египта с епископами во главе, император ссылается здесь на слезные просьбы «благочестивых архимандритов и пустынников и других досточтимых мужей» о единении Церквей и указывает на печальные следствия разделения как на побудительные причины к изданию этого документа. В основу единения полагаются соборы Никейский, Константинопольский и Ефесский с анафематизмами Кирилла и излагается учение о единстве истинно вочеловечившегося Сына Божья, Единородного Отцу по Божеству и нам по человечеству, причем Единому усвояются и чудеса, и вольные страдания (ἑνὸς γὰρ εἶναι φαμὲν τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη, ἅπερ ἑκουσίως ὑπέμενε σαρκί) и отвергаются вводящие раз-

[1] Соединяющий манифест. — *Ред.*

деление или слияние, или призрачность (в дело домостроительства по плоти), и особенно устраняются предположения, будто воплощением вводится еще иной Сын в Троицу (μεμένηκε γὰρ Τριὰς ἡ Τριάς, καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἑνὸς τῆς Τριάδος Θεοῦ Λόγου). «Всякого же, кто мыслил или мыслит иначе что-либо или ныне, или когда-либо прежде, или в Халкидоне, или на каком бы то ни было соборе, анафематствуем, в особенности же вышеназванных Нестория и Евтихия и мыслящих одинаково с ними».

Халкидонский собор в Энотиконе, таким образом, прямо не отвергается; в то же время излагаемое в нем учение само по себе является православным. Но нельзя было, как делается это в унинальном документе, игнорировать факт существования в прошлом собора со вселенским значением, не выясняя его действительного значения и ограничиваясь лишь брошенными вскользь замечаниями о возможности присутствия на нем неправильно мысливших лиц. Вместе с этим невозможно было на деле не считаться, как хотели этого издатели Энотикона, и с той вполне определенной терминологией, которая была утверждена собором, излагая, хотя бы вполне в православном смысле, христианское учение без свойственных ему терминов ὑπόστασις и φύσις, из-за которых, собственно, и шел спор. Понятно, что основанная на подобном документе церковная политика могла быть лишь искусственной, требовала еще особых усилий для ее проведения в жизнь и в конце концов не достигала цели.

По-видимому, константинопольское правительство, чтобы обеспечить успех дела, еще ранее вело переговоры об унии с Петром Монгом, который в случае согласия должен был быть признан законным заместителем кафедры после смерти Тимофея Салофакиола (июнь 482 г.); в свою очередь он должен был принять в общение «протериан». Петр согласился — и был признан в Константинополе. Но сразу же обнаружилось неудобство его положения с Энотиконом. Хотя он с самого же начала, при его прочтении, истолковал его в чисто монофизитском смысле, в смысле отвержения новшеств Халкидонского собора и томоса Льва и признания единой природы, крайние монофизиты были недовольны тем, что в Энотиконе нет прямой анафемы на собор. И хотя сам Монг потом до трех раз произносил по разным слу-

чаям эту анафему, недовольство продолжалось и крайние выделились в особую секту (ἀκέφαλοι). Недоверие их к Петру Монгу имело основание в том, что в посланиях к Акакию он говорил уже в другом тоне о соборе. Большинство монофизитов, однако, приняло Энотикон в его антихалкидонском толковании.

Более важное значение имела оппозиция против унии с противоположной стороны — защитников Халкидонского собора. Заключая унию с Монгом, византийскому правительству пришлось устранить достигшего на деле не совсем чистыми средствами Александрийской кафедры Иоанна Талайю, бывшего эконома и пресвитера Тавеннисиотского монастыря в Канопе, претендовавшего быть законным и православным епископом Александрии после Тимофея Салофакиола. Вытесненный Монгом, он ушел сначала в Антиохию, а потом и в Рим под защиту папы. В Риме не могли, конечно, отнестись с одобрением к заключенной на Востоке унии при указанном отношении к Халкидонскому собору. Но папы приняли в этом деле сразу же слишком уж высокий тон. Еще до прибытии Талайи Феликс III (483–492), ввиду дошедших до Запада слухов о происходившем на Востоке, обращался с притязательными посланиями к императору и Акакию. Когда же явился — в роли нового Афанасия — Талайя со своей жалобой, Феликс поспешил вызвать Акакия к себе на суд. Папских послов на Востоке, однако, сумели заставить перейти на свою сторону, и они вступили с Акакием в общение и слушали за богослужением, как поминается имя Петра Монга. Когда папа узнал об измене послов от акимитов[1], в крайнем раздражении он низложил на соборе своих легатов и анафематствовал Акакия, написав ему о лежащем на нем отныне навеки осуждении (28 июля 484 г.). Акакий не принял присланного ему уведомления, и лишь какой-то дерзкий монах из акимитов попытался прицепить грамоту к его мантии, когда он шел в церковь. Имя Феликса было вычеркнуто из диптихов.

Следствием заключенной на Востоке с монофизитами унии было значительное усиление монофизитов, под флагом Энотикона в его

[1] Букв.: «не засыпающие», «бдящие» — константинопольские монахи, ревностные защитники Халкидонского собора; поддерживали связи с папой. — *Ред.*

антихалкидонском толковании, при преемнике Зинона Анастасии (491–518). Ближайшую причину этого можно находить, прежде всего, в личности нового императора. Занимавший ранее не особенно высокую придворную должность силенциария, по выбору вдовствующей императрицы Ариадны он сделался ее супругом и императором уже в весьма пожилом возрасте. Еще ранее, при своей религиозно-аскетической настроенности, он был известен наклонностью к монофизитству и даже пытался проповедовать его в церкви с кафедры, но вызвал запрещение со стороны патриарха Константинопольского Евфимия (489–496). По смерти Петра Гнафея (488?) он был в числе кандидатов на Антиохийскую кафедру, но вместо того оказался через некоторое время на императорском престоле; в том и другом случае Евфимий был против его кандидатуры. При личном сочувствии монофизитству и при мягкости своего характера (ἠμερώτατος πάντων βασιλέων, Прискиан сравнивает его с Нервой), он легко мог оказаться орудием в руках энергичных вождей монофизитской партии, особенно в своих преклонных летах (Σολομῶν εἰς τὸ γῆρας αὐτοῦ).

Наряду с этим успехам монофизитства немало содействовала разъединенность восточных и западных сторонников Халкидонского собора — в противоположность согласному действованию его противников. «Акакианская схизма» продолжалась и по смерти Акакия (489 г.) и папы Феликса (490 г.). Евфимий Константинопольский (489–490 г., после Фравиты (или Флавиты)), хотя Энотикон при нем и продолжал иметь силу на Востоке, сам был вполне православен; он потребовал от императора принятия им Халкидонского собора, сразу по вступлении на кафедру исключил имя Монга из диптихов и хотел даже низложить его, если бы не последовала смерть Монга (489 г.). Столкновения его с императором окончились тем, что он был низложен и сослан в Евхаиту. Преемник его Македоний (496–511), племянник Геннадия, хотя должен был подписать Энотикон, тоже был вполне верен Халкидонскому собору и также насильственно был удален с престола. Но в Риме на православие восточных патриархов, по существу их воззрений, не обращалось внимания. Там требовали теперь не только отказа от Энотикона, но и осуждения Акакия, как бывшего с общением с Монгом, а потом и осуждения Евфимия и Ма-

кедония, как не исполнивших этого требования. Папа Геласий (492–496), выступивший уже раньше с полемическими сочинениями против Акакия, на попытку Евфимия приветствовать его при вступлении на престол ответил, в высоком тоне, требованием осуждения Акакия. Иначе, правда, настроен был преемник его Анастасий (496–498), но начавшиеся при нем переговоры о примирении не привели ни к чему за смертью папы. Симмах (498–514) и Гормизд (514–523) действовали опять в духе Феликса и Геласия.

В среде монофизитов, наоборот, партия несогласных с Энотиконом остается существовать лишь в виде незначительной секты (ἀποσχίσται, ἀκέφαλοι). Монофизиты скоро убедились, что принятие Энотикона нисколько не препятствует противохалкидонской пропаганде, а, напротив, открывает возможность свободно вести ее под покровительством гражданской власти. Энотикон принимали поэтому все преемники Монга в Александрии (Афанасий, Иоанн II и Иоанн III; Иоанн III пытался даже добиться у императора прямой отмены Халкидонского собора (за деньги)). В Сирии под покровом Энотикона действовал такой ревнитель монофизитства, как Филоксен (485–518). Севир по принятии монашества сначала присоединился было к акефалам и называл Энотикон διαιρετικόν[1] и κενωτικόν[2], но потом тоже стал в ряды принимающих его.

В последнюю треть царствования Анастасия торжество монофизитов выразилось уже совершенно наглядно. Прибывший в столицу со своими монахами Севир так настроил императора против патриарха Македония, что последний в конце концов был сослан в Евхаиту, подобно своему предшественнику, в 511 г., а его место занял Тимофей, немедленно принявший в диптихи имя Иоанна Александрийского и удаливший из церквей изображения Македония. В Антиохии в следующем, 512 г. был удален с кафедры и сослан в Петру Флавиан. Борьбу здесь с ним вел еще ранее Филоксен, по желанию которого, в видах осуждения Халкидонского собора, были устрояемы соборы в Антиохии в 508–509 гг. и в Сидоне в 511–512 гг. На соборах цель

[1] Разделяющий. — *Ред.*

[2] Пустопорожний. — *Ред.*

не была достигнута, но сам Флавиан вскоре согласился, однако, анафематствовать собор (στόματι μόνον). Несмотря на это, он был заменен Севиром. Синодику последнего приняли не все епископы его диоцеза, некоторые же приняли, но сразу отказались и ответили на нее низложением Севира. От преследования со стороны нового патриарха они удалились в Иерусалим, где патриарх Илия твердо стоял за Халкидонский собор (еще на соборе в Сидоне), будучи поддерживаем и палестинским монашеством (которые анафематствовали Севира). На соборе в Тире (515 г.) Севир отверг Халкидонский собор, истолковав Энотикон в монофизитском смысле. Илия Иерусалимский вслед за тем в 516 г. был отправлен в ссылку εἰς Αἰλάν у Чермного моря. Преемник его Иоанн обещал перед поставлением сделать все по желанию монофизитов, но ничего, как потом оказалось, не сделал.

Достигнутое монофизитами господство вызвало противодействие уже при самом Анастасии. Восставший против него в 514 г. Виталиан потребовал восстановления Халкидонского православия, и император обещал вступить в переговоры с папой. Переговоры эти (514–517), однако, ни к чему не привели, так как требования папы на Востоке были признаны невыполнимыми. Папа требовал не только признания Халкидонского собора, но и осуждения Акакия. Император отвечал, что сам он и не отвергал этого собора, и неоднократно порицал александрийцев за то, что они осуждают его, равно как и томос Льва; но осудить Акакия нельзя, потому что это лишь вызовет на Востоке величайшую смуту (лето 516 г.). Сношения окончились заявлением императора: «Обиды и поношения мы можем перенести, но не согласимся, чтобы нами повелевали» (injuriari et contemni sustinere possumus, juberi non possumus).

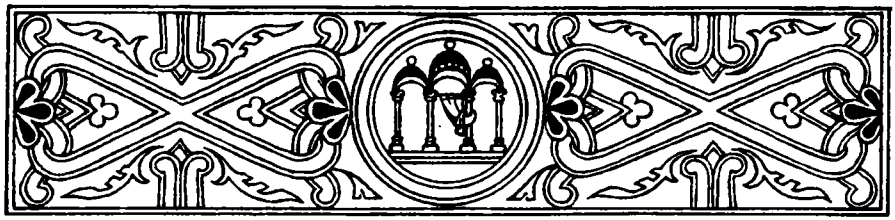
Претензии папы были осуществлены, когда по смерти Анастасия власть перешла к Юстину (518–527). Без всякого образования, проведший жизнь на военной службе, Юстин занял престол (10 июля) (воспользовавшись деньгами евнуха Амантия, которые тот предназначал для возведения на престол своего родственника Феоктиста), когда ему было уже 66 лет, и в своей политике следовал указаниям своего племянника Юстиниана; Виталиан, противник монофизитства, сразу же возвысился при нем, но вскоре, в 521 г., умер. Через не-

сколько дней по воцарении Юстина, 15 июля, по требованию народа патриарх Иоанн II Каппадокиец (на престоле с 17 апреля 518 г.) произнес анафему на Севира, на другой день торжественно совершена память халкидонских отцев и внесены в диптихи имена Евфимия, Македония и папы Льва. 20 июля православие было утверждено на соборе, и постановления его, вместе с указом императора, посланы другим Церквам на Восток. Монофизитские епископы (между ними Севир, Филоксен, Юлиан Галикарнасский) и монахи подверглись изгнанию и бежали в Египет, где их принял в Александрии епископ Тимофей.

Разгром монофизитской иерархии, произведенный новым правительством, сопровождался далее полной готовностью последнего выполнить все те требования со стороны Рима, которые прежнее правительство находило неприемлемыми. В ответ на заявленное из Византии желание вступить с Римом в сношения папа Гормизд отправил туда в начале 519 г. посольство со своим письмом и с формулой об осуждении не только Акакия, но и его преемников Евфимия и Македония (sequaces damnatorum) или, по крайней мере, об исключении имен последних из диптихов. Папским послам устроена была самая торжественная встреча с факельным шествием. Патриарх Иоанн 28 марта подписал Римскую формулу, и имена Акакия и его преемников, а также императоров Зинона и Анастасия были вычеркнуты из диптихов. Подчинение папе оказано было самое полное.

Но на деле успех папы на Востоке был очень непрочен, и готовность внимать его голосу далеко не была всеобщей. В то же время монофизитство, хотя и было вытеснено с той позиции, какую удалось ему занять в предыдущее время, продолжало быть силой, с которой нужно было еще считаться византийскому правительству. В Александрии и Египте по-прежнему открыто господствовали епископы-монофизиты. И папским легатам пришлось уже в самом начале, когда они диктовали свои требования в столице, встретить упорное сопротивление в Иллирике. Там и епископ Фессалоникийский Дорофей, и народ отнеслись к ним как к еретикам, народ был так возбужден против них, что хозяин дома, принявший одного легата, был убит, а сам легат получил раны. Дорофей, однако, вызванный в Рим, остал-

ся по каким-то соображениям безнаказанным; пресвитер Аристид, «виновник всего зла», был даже его преемником. В Константинополе дело тоже обещало уже с самого начала принять вскоре другой оборот ввиду выступления так называемых скифских монахов. Когда в 520 г. 25 февраля Иоанна в Константинополе сменил Епифаний, римский диакон Диоскор в пессимистическом тоне писал папе, что хотя новый патриарх и обещает следовать отцам и не нарушать единения, но исполнит ли это обещание, неизвестно. Епифаний, замедливший сначала с уведомлением папы о своем вступлении на кафедру, действительно обратился потом (9 сентября) к нему с заявлением о протесте многих епископов Понта, Малой Азии и Востока против отмены церковного поминовения прежних епископов ради унии. В Антиохию на место Севира сначала был назначен (май 519 г.) Павел, но ввиду своей строгости в отношении к монофизитам и непопулярности там через год должен был оставить кафедру. Преемник же его Евфрасий (521–526) исключил было сначала из диптихов и Халкидонский собор, и имя папы Гормизда, но потом опять признал четвертый собор.



Царствование Юстиниана и Пятый Вселенский собор

При Юстиниане (527–565) монофизитство, после бесплодных попыток к примирению, окончательно осуждается и отделяется от Церкви, получая особую организацию. Наряду с этим в результате спора о «трех главах» осуждается еще раз, и уже в самом корне, и несторианство, чем совершенно отнимается у монофизитов возможность обвинять «халкидонитов» в наклонности к этой ереси.

Юстиниан родился в 482/483 г. в Иллирике в селении Ταυρίσιον, получил юридические (латинское) образование и проходил военную службу. Со вступлением на престол его дяди Юстина он фактически уже принимал ближайшее участие в делах управления. 1 апреля 527 г. Юстинианом был объявлен соправителем императора, а 1 августа, по смерти Юстина, сделался единовластным государем. Не будучи гением по личным качествам, с характером довольно уравновешенным, Юстиниан великим является как представитель тех идей в государственной и религиозно-христианской политике, которые от начала до конца его царствования воодушевляли его в его неутомимой и разносторонней деятельности. В государственном отношении усилия Юстиниана постоянно были направлены на охранение и восстановление Империи в ее прежнем величии (возвращение захваченных германцами Африки, Италии и Испании на Западе, охрана границ Империи на Востоке от персов и на севере от славян и гуннов) и на установление правовых норм для внутренней ее жизни (кодификация прежнего римского законодательства и ряд новелл). Не меньшее

внимание обращал он и на дела Церкви, не только по сознанию своих обязанностей христианского государя — ее покровителя, но и по личному интересу к этим делам, в частности к богословским спорам. С этой стороны задачей для него было утверждение в государстве христианства и православия (борьба с язычеством, указы об иудеях, самарянах, меры против манихеев, религиозный характер борьбы против германцев-ариан) и распространение веры, насколько это было возможно, и вне Империи (ряд миссий). В то же время законодательство Юстиниана было направлено сколько на гражданские отношения, столько же и на церковную жизнь (законы о вере, о клире, о монашестве). Вообще в жизнь Церкви и ее интересы он был погружен настолько, что один протестантский историк замечает, что «если бы не выступал ясно деспотический характер его мероприятий, его бы можно назвать отцем Церкви» (*Krüger*). Известен он и как автор богословских полемических трактатов. Устранение монофизитской распри, вносившей осложнения и в государственную жизнь, очевидно, должно было явиться предметом особых забот с его стороны по мотивам и религиозным, и политическим.

В государственной и церковной политике царствования Юстиниана, и в частности — в истории при нем монофизитского вопроса, весьма важная роль принадлежит его супруге Феодоре. Дочь церковнослужителя, бывшая актриса с более чем сомнительным прошлым, вместе с Юстинианом, после того как она сделалась его супругой, венчанная на царство (1 апреля 527 г.), Феодора, по признанию некоторых историков, стояла выше самого Юстиниана по уму и энергии и вошла в роль императрицы не как в чуждую, а как вполне соответствовавшую ее природному расположению (см., например, поведение ее во время бунта 532 г.). На неустойчивого Юстиниана она имела величайшее влияние; он ставил ее всюду наравне с собой, относился к ней с неизменным уважением и выполнение воли Феодоры после ее смерти (548 г.) считал священным долгом. Не менее, чем Юстиниан, религиозно настроенная и проявлявшая широкую благотворительность вообще в отношении к Церквам и к бедным, в церковной политике она поставила себе, по-видимому, как программу покровительство монофизитам в целях именно примирения Востока;

уже Евагрий высказывал предположение о возможности намеренного распределения в этом отношении ролей императора и императрицы (IV, 10: εἴτε καὶ κατά τινα συγκείμενοι οἰκονομίαν), и новейшие историки признают, что этот план может лишь свидетельствовать об уме Феодоры.

Заботясь об уничтожении религиозного разделения на Востоке, Юстиниан должен был иметь в виду настроение Запада (особенно ввиду задач своей государственной политики на Западе), который уже наглядно выразил свое отношение к делу в акакианской схизме. При этом, подобно Феодосию Великому, он начал с непосредственного доверия к Риму, стоял первоначально всецело на стороне Запада и потом уже, хотя и очень скоро, перешел к иной — восточной точке зрения, которой и определяется его политика во все последующее время. Как уже было сказано, его церковно-политическая деятельность началась еще с первых дней правления Юстина, и вместе с Виталианом он был одним из главных устроителей единения с Римом и торжества папы. Но еще во время пребывания легатов в Константинополе он был вовлечен в поднятый скифскими монахами спор о формуле: ἕνα τῆς Τριάδος πεπονθέναι σάρκι; Unum ex Trinitate passum esse carne. Формула была совершенно православна, но ее употребил во время Халкидонского собора сторонник Евтихия, монах Дорофей, она же встречается и в Энотиконе. Легаты отнеслись к ней отрицательно, так же отнесся к ней и папа Гормизд, к которому немедленно отправились монахи за решением вопроса. Юстиниан был сначала против монахов, даже когда Виталиан склонялся на их сторону, и писал 29 июня 519 г. папе, что они (только nomine monachi) заслуживают лишь изгнания. Скоро, однако, и в нем произошла перемена, и в июле он уже просит папу, чтобы он удовлетворил их и отпустил скорее. Папа, принявший сначала монахов благосклонно, потом стал относиться к ним с подозрением и оставил их до возвращения легатов, задержав их насильно, а когда они, заручившись ответом в свою пользу африканских епископов, находившихся в ссылке в Сардинии, начали раскрывать неправоту папы в публичных собраниях, причем участие в деле принимали даже сенаторы, папа, также насильно, постарался удалить их из Рима (август 520 г.), изложив в письме к од-

ному проживавшему в Константинополе епископу со своей точки зрения обстоятельства дела. Главный представитель скифских монахов, Иоанн Максентий, подверг это письмо и действия папы беспощадной критике. Юстиниан, ожидавший еще осенью 519 г. решения этого спора «о словах» от папы, стал потом придавать ему серьезное значение и к папе уже обращался лишь за согласием с верой восточных и вместе с просьбой о внесении в диптихи преемников Акакия (9 июля 520 г. и далее). Папа отвечал императору неодобрением формулы, так как видел в ней или разделение Троицы, или савеллианство и вместе с тем теопасхитство. Для Юстиниана эта формула, напротив, сделалась, можно сказать, критерием православия, внесена была в его исповедание, помещенное в 533 г. в кодекс, в конце концов принята и папами Иоанном II (534 г.) и Агапитом (536 г.) и ограждена анафемой V Вселенского собора.

Таким образом, доверие Юстиниана к компетентности папы в догматических вопросах и к справедливости папских требований было поколеблено уже в самом начале выступления его на церковно-политическую деятельность. Тем скорее и легче он мог затем убедиться в нецелесообразности принятых в угоду Риму в 518 г. слишком крутых мер против монофизитов, которые могли лишь более ожесточить гонимых и вызвать сочувствие к ним в населении. Сделавшись императором, сам он принимает иную политику: прекратив преследования, по совету Феодоры, вступает на путь мирных рассуждений с несогласными. Некоторые из изгнанных в 518 г. епископов (общим числом шесть) приглашаются в Константинополь, и устраивается, вероятно в 533 г., диспут с ними пяти православных епископов (collatio cum Severianis подробно описан в письме одного из православных участников — Иннокентия Маронийского). Монофизитами было подано предварительное заявление (δέησις) императору, где они высказывались против несторианства и евтихианства, но они отвергали также и Халкидонский собор, и томос Льва и обосновывали свои мнения выписками из св. отцев. Рассуждения продолжались два дня; со стороны православных выступал Ипатий Ефесский. Севириане согласились, что Евтихий неправильно был оправдан Диоскором, но что и созванный для исправления дела Халкидонский собор тоже поступил неправиль-

но, отвергнув μία φύσις и не утвердив послание Кирилла к Несторию с 12 анафематизмами и некоторые другие послания (к Евлогию, к Сукцессу 2-е) и затем — приняв Феодорита и Иву. Ипатий отвечал, что μία φύσις основывается на подлогах аполлинаристов, что собор указанных посланий Кирилла не отвергал (некоторые же и из них подверглись искажению), что Феодорит и Ива приняты после того, как анафематствовали Нестория, причем подлинности писем Ивы не доверял еще Кирилл. Эти разъяснения не удовлетворили, однако, монофизитов, и православным пришлось даже затем оправдываться перед императором от обвинения в несторианских тенденциях и в том, что они не признают будто бы Сына «единым из Св. Троицы». Присоединился к православным из участвовавших к конференции епископов один лишь Филоксен Дорилейский. Император, сам обращавшийся после диспута к монофизитам с речью, подтвердил законом (15 марта 533 г.) значение Халкидонского собора, издал особый указ о том патриарху и уведомил папу. Увещания продолжались и далее и имели следствием обращение если не епископов, то многих клириков и монахов.

Феодора между тем прямо взяла монофизитов под свое покровительство. Когда умер в Александрии монофизитский патриарх Тимофей (7 февраля 535 г.), монофизит Феодосий был избран по ее влиянию. В Константинополе затем, уже по смерти патриарха Епифания (5 июня), кафедра была замещена по ее воле Анфимом, который в сане епископа Трапезунтского участвовал в конференции 533 г. как один из представителей православной стороны, но потом перешел на сторону монофизитов; после 533 г. он проживал, по-видимому, в Константинополе и известен был за самого строгого аскета. Анфим вошел в сношения с Севиром и через его посредство с Феодосием, обменявшись посланиями с ними, признал Энотикон и анафематствовал Халкидонский собор и томос Льва. Сам Севир, который был еще раньше приглашаем Юстинианом в Константинополь, теперь (в 535 г.) пришел сюда и получил, при покровительстве Феодоры, помещение в самом дворце. Принимать Халкидонский собор монофизиты вовсе не думали и пользовались лишь удобством своего положения в целях пропаганды. Пропагандой усердно занимались проживавшие в Константинополе Петр, бывший епископ Апамейский, и особенно монах Зоора (Ζωόρας).

Такое положение дела в самой столице заставило Антиохийского патриарха Ефрема (526–545) обратиться с уведомлением о нем в Рим, к папе Агапиту, которому вскоре затем пришлось лично отправиться по политическому поручению в Константинополь. Папа отказался здесь вступить в общение с Анфимом, и тот поспешил заранее добровольно оставить кафедру. Агапит рукоположил вместо него пресвитера Мену, родом александрийца, заведовавшего ксенодохием[1] Сампсона. Уже по смерти Агапита (22 апреля 536 г.) вопрос об Анфиме был поставлен на обсуждение Константинопольского собора из 47 епископов под председательством Мены, в мае-июне того же года, по жалобам против Анфима, а также против Севира, Петра и Зооры со стороны константинопольских и восточных, находившихся в столице монахов, поданными еще Агапиту, затем Мене и императору. После троекратной попытки разыскать Анфима для приглашения его на собор (2, 6, 10 мая), на четвертом заседании (21 мая) был подтвержден произнесенный уже ранее папой приговор — отлучение от Церкви. На пятом заседании (4 июня) анафематствованы, после чтения разных обвинительных документов, и прочие три лица. Юстиниан утвердил решение собора обширным эдиктом (6 августа); осужденные не должны были жить в Константинополе и вообще в больших городах, а сочинения Севира присуждались к сожжению; переписчикам их угрожало отсечение руки, воспрещалось кому бы то ни было вести пропаганду против церковного учения, принимающим агитаторов монофизитства угрожала конфискация их домов и имуществ в пользу Церкви. Мена должен был разослать этот указ митрополитам.

Монофизитству нанесен был, таким образом, тяжкий удар после того, как попытки правительства привлечь их окончились и теперь неудачно. В Восточном диоцезе монофизиты подверглись жестокому гонению от Ефрема в 537 и 538 гг. (по сообщению Иоанна Телльского). Но Феодора не изменила своих отношений к ним. Анфиму она до своей смерти давала убежище у себя во дворце. Между прочим, по смерти Агапита его диакону Вигилию обещан был ею папский престол только под условием, если он отвергнет Халкидонский собор и

[1] Пристанище для чужестранцев. — *Ред.*

согласится с Феодосием, Анфимом и Севиром. Вигилий обещал, и хотя престол был уже занят Сильверием, последний был устранен, и Вигилий 29 марта 537 г. сделался папой. Обещание он, однако, не исполнил и в 540 г. заявил в посланиях к Юстиниану и Мене о согласии с собором 536 г. Севир удалился в Египет и там умер в 538 г. Феодосий в этом году был вызван в Константинополь; за отказ принять Халкидонский собор его сослали во Фракию, в Деркос (куда был сослан и Зоора); в Александрию назначен был синодит Павел (539 г.), а потом, когда он подвергся осуждению в 542 г., — Зоил (542–551). Императрица скоро, однако, вызвала Феодосия из Фракии в Константинополь, и здесь дворец ее был местом встречи разных монофизитских деятелей (566 г.). Сама Феодора была в постоянных сношениях с монофизитами и оказывала поддержку гонимым. Но и у Юстиниана за официальной строгостью, облеченной в форму закона, скрывалось личное снисходительное отношение к несогласным. Он не только мирился по необходимости с фактом их упорства, но и находил возможным пользоваться, например, их услугами в миссионерских делах (Иоанн Ефесский).

Монофизитство, во всяком случае, теперь начинает жить уже совершенно обособленной жизнью. От вызванной стесненным в силу закона положением опасности внутреннего разъединения и оскудения иерархии оно было предохранено благодаря неутомимой и самоотверженной деятельности рукоположенного Феодосием в Константинополе в 541 или 543 г. для Эдессы Иакова Барадея († 578 г.) вместе с Феодором — для Босры, по просьбе арабского шейха Гарпта бар Габала. В течение более чем 35-ти лет он странствовал в одежде нищего по Сирии, Малой Азии, Египту и островам, рукополагая в монофизитские общины епископов, священников и диаконов и счастливо избегая преследователей. При хиротонии епископов ему содействовали два его спутника — монахи Конон и Евгений, сами рукоположенные для этой цели в Египте: один — в Тарс, другой — в Селевкию. В Антиохию Иаковом был рукоположен, после Севира, сначала Сергий, потом Павел (550 г.). Им же рукоположен Иоанн, церковный историк, в Ефес, который насчитывал до 27 епископов, поставленных Иаковом, кроме двух патриархов, число же посвященных им

пресвитеров и диаконов доводящий до 100 000. От Иакова Барадея и получили монофизиты свое название «яковитов».

Неуклонно настаивая на признании осудившего монофизитство Халкидонского собора и строго запретив монофизитам агитировать против собора, Юстиниан пришел к убеждению о необходимости высказаться со всей определенностью и против несторианства, осудив его главного родоначальника — Феодора Мопсуэстийского, и вместе письмо Ивы и писанные в защиту Нестория и против Кирилла сочинения Феодорита, дававшие повод противникам собора обвинять собор в несторианстве ввиду оправдания им Ивы и Феодорита. Так как это оправдание состоялось в своей время под влиянием Рима и некоторые из западных богословов готовы были не видеть ереси даже у самого Феодора, то Юстиниану пришлось встретить при осуществлении своей мысли самое сильное противодействие со стороны Запада; в его попытке усматривали покушение на авторитет Халкидонского собора. Юстиниан, однако, довел дело до конца, несмотря на все препятствия. Возник так называемый спор о «трех главах», послуживший поводом к созванию V Вселенского собора (κεφάλαια, capitula по первоначальному смыслу — три отдела или параграфа эдикта, и лишь затем — сами обозначенные в них лица и их сочинения).

Мысль об осуждении «трех глав», и прежде всего Феодора, внушил впервые императору, по некоторым сведениям, епископ Кесарии Каппадокийской Феодор Аскида, оригенист, ввиду задуманного Юстинианом осуждения Оригена по поводу волновавших палестинское монашество оригенистических споров. Сначала император хотел достигнуть цели, издав лишь обширный эдикт о «трех главах» в 543 г. и разослав его для подписи. Восточные епископы, хотя не без колебаний, подписали его. Но со стороны западных последовал протест. С эдиктом не соглашались проживавшие в Константинополе римский апокрисиарий диакон Стефан Факунд Гермианский из Африки (который в конце 547 — начале 548 г. закончил свое обширное сочинение Pro defensione trium capitulorum («В защиту трех глав»)) и Датий Медиоланский. Отрицательные ответы получены были из Рима от Вигилия и из Карфагена от Понтиана. Против осуждения «трех глав» (и особенно — Ивы) писал в Рим карфагенский диакон Фульгентий Фер-

ранд. Юстиниан вызвал тогда папу (545 г.) в Константинополь, куда тот прибыл лишь в начале 547 г. (25 января), долгое время перед этим пробыв в Сицилии.

В Константинополе Вигилий сначала не хотел быть в общении с патриархом, исключив его из диптихов, но затем вошел в соглашение с императором и императрицей, имел совещание с собранными для этой цели семью епископами и 11 апреля 548 г. издал «judicatum» с осуждением «глав» при сохранении авторитета Халкидонского собора (judicatum, равно как и первый эдикт Юстиниана, известны лишь в отрывках). Уступчивость папы другими представителями Запада встречена была крайне неодобрительно. Собственные его диаконы Рустик (его племянник) и Севастиан в Константинополе отделились и действовали против него, так что он должен был отлучить и низложить их. От епископов Валентиниана в Томи (в Скифии) и Аврелиана Арльского получены были запросы с выражением недоумения. Далматинские епископы не приняли judicatum'а, иллирийские низложили за принятие его Бенената, архиепископа Первой Юстинианы, а африканские, с Репаратом Карфагенским во главе, отлучили самого папу. Ввиду такого настроения на Западе Юстиниан позволил Вигилию взять judicatum обратно, заручившись клятвой от него (15 августа 550 г.), что он будет содействовать императору в решении вопроса в желаемом для последнего направлении на соборе, который будет для этого созван.

Но прежде чем созвать собор, Юстиниан выступил в начале 551 г. с новым эдиктом о том же предмете. Новый эдикт не был принят и патриархом Александрийским Зоилом, который был исключен за это из диптихов Феодором Аскидой, а на его место был избран Аполлинарий. Папа, заявивший ранее об отлучении вообще всех принимающих эдикт, отлучил теперь и Феодора (в июле). Опасаясь гнева императора, вместе с Датием он ушел (в августе) из дворца Плакидии в базилику Петра (in Ormisda) и письменно засвидетельствовал низложение Аскиды и отлучение Мены. Возвратившись на некоторое время во дворец, он в декабре ночью снова бежал, на этот раз в Халкидон, в церковь св. Евфимия, и в январе 552 г. обнародовал оставшийся неизданным декрет против Феодора и Мены. В феврале затем (5-го числа) им изда-

на была энциклика, где он говорит о перенесенных им за это время за несогласие с эдиктом оскорблениях. В видах примирения подвергшиеся его осуждению епископы обращались к нему с оправдательным посланием и исповедание веры — и лишь после всего этого открылись переговоры о созвании собора. Уже после смерти Мены (август 552 г.) новый патриарх Евтихий в ответ на свое послание о соборе в начале 553 г. (6 января) получил согласие папы (8 января). Но папа желал при этом, чтобы собор был в Италии или Сицилии, где западные епископы могли бы присутствовать в значительном числе. Император предлагал ему вызвать их в Константинополь; затем предлагал устроить небольшое собрание из патриархов с тремя или пятью епископами при каждом, но папа требовал, чтобы число восточных и западных членов было одинаковое (три патриарха с одним епископом каждый и папа с тремя епископами). Так как папа в конце концов отказался сам явиться на собор, обещая потом письменно изложить свое мнение, собор решено было открыть без него.

Пятый Вселенский собор

Греческий текст актов V Вселенского собора не сохранился, и они известны лишь в сделанном, вероятно, еще для Вигилия латинском переводе. Перевод имеется в рукописях в двух видах: в полном и с некоторыми пропусками (неудобных для папы мест) (Edit *Surii*, 1567 — сокращенно *Labbe*, *Balurenenum*).

Собор открылся 5 мая, в помещении при епископской церкви (Secretarium) и имел до 2 июня 8 заседаний. Председательствовал Евтихий Константинопольский; присутствовали Аполлинарий Александрийский, Домнин Антиохийский, Феодор Аскида, Евстахий Иерусалимский; Илия Фессалоникийский и Примасий Карфагенский имели заместителей. Всех епископов на первом заседании было 151 (6 африканских), на последнем — 164 (8 африканских). Программа занятий с подробностью намечалась в послании императора собору, прочитанном при его открытии; излагая историю вопроса о «главах» и заявляя о своей верности учению четырех соборов и св. отцев, им-

ператор просил рассмотреть сочинения Феодора Мопсуэстийского и его Символ, писания против него отцев, императорские законы, сведения о нем историков, а также обсудить вопрос о возможности осуждения еретиков после их смерти, затем рассмотреть сочинения Феодорита, направленные против Ефесского собора и Кирилла и в защиту Феодора и Нестория, наконец, сличить письмо Ивы с халкидонским вероисповеданием для опровержения того мнения, будто бы собор принял содержащееся в письме учение.

На первом заседании (5 мая), кроме этого послания Юстиниана, прочитаны были еще краткие послания Евтихия и Вигилия и отправлено к Вигилию торжественное посольство из 20-ти человек, с тремя патриархами во главе, для приглашения его на собор. Папа ссылался на телесную немощь и обещал дать ответ на другой день. На втором заседании (8 мая) сообщено было о результатах второго посещения папы теми же епископами 6 мая. Папа заявил им, что с ним очень мало западных епископов и потому он не может быть на соборе, а даст письменное решение дела, для чего он и просил у императора отсрочки. Представители собора отвечали ему, что прежде сам же он в письме к Евтихию выражал согласие явиться на собор, что и на бывших раньше Вселенских соборах западных епископов и клириков всегда было очень мало, что если он не придет, то решение составится и без него. По желанию императора 7 мая снова отправилась депутация к папе из двух сановников и 12-ти епископов, которая также доложила собору о своих рассуждениях с ним. Так как из бывших в Константинополе западных епископов один африканский и три иллирийских тоже не явились на собор, то было послано и к ним посольство. Первый — Примасий (из Бизацены) отказался быть на соборе, так как на нем не председательствует папа; собор отложил постановление о нем до дальнейшего времени. Иллирийские епископы просили лишь дать им время переговорить со своим архиепископом Бененатом. На третьем заседании (9 мая) заявлено было отцами в их исповедании согласие с четырьмя Вселенскими соборами и прежними учителями Церкви.

Вопросу о «трех главах» посвящены были следующие три заседания (12, 17 и 19 мая). На основании указанных в послании императора и прочитанных теперь данных Феодор был признан еретиком, заслу-

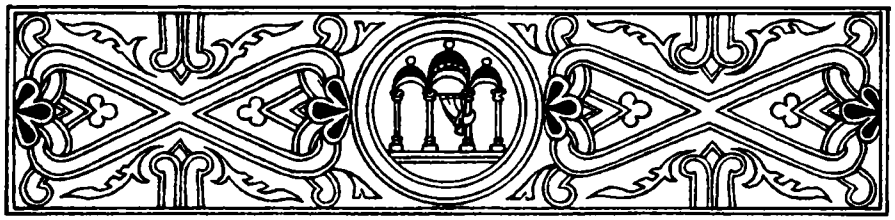
живающим анафемы; цитатами из отцев (блаж. Августин о Цецилиане Каре: «Мы сами анафематствовали бы его уже по смерти, если бы он оказался предателем») и разными примерами (гностики, Евномий, Аполлинарий, антипапа Диоскор) подтверждена была возможность приговора и над неосужденными на соборах при жизни лицами уже после их смерти, в частности, прочитано было донесение поместного собора в Мопсуэстии от 440 г., производившего по повелению Юстиниана особое о том дознание, что имя Феодора давно уже исключено из диптихов Мопсуэстийской церкви и вместо него поставлено в них имя Кирилла Александрийского. Прочитаны были отрывки из «нечестиво написанных» сочинений Феодорита. Послание Ивы подвергнуто тщательному разбору и сличению с догматическими постановлениями III и IV Вселенских соборов и найдено «во всем противным» (per omnia contraria) Халкидонскому ὅρος'у и подлежащим анафеме, хотя на Халкидонском соборе и были высказаны один-два голоса в его пользу лицами, которые, однако, тоже, подобно другим, приняли Иву лишь после анафематствования им Нестория (имеются в виду голоса папских легатов и Максима Антиохийского).

Прежде чем собор сделал окончательное постановление, Вигилий отправил к императору 25 мая составленный им Constitutum de tribus capitulis, датированный 14 мая и подписанный кроме Вигилия еще 16 епископами. Ввиду присланных ему от императора выписок из сочинений Феодора он вполне признает еретический их характер и осуждает их, но он не соглашается осудить самого Феодора: прежде он не был осужден и теперь лучше предоставить его, как умершего, суду Божию. Осуждать какие-либо несторианские положения с именем Феодорита теперь излишне, так как Феодорит сам же отверг несторианство на Халкидонском соборе, и это было бы оскорбительно для памяти собора, потому что вело бы к предположению, что некоторые члены его (тот же Феодорит) держались на деле несторианских заблуждений, которые на словах отвергали. Против признания Ивы православными римскими легатами, а также Анатолием Константинопольским и Максимом Антиохийским, и именно — между прочим — на основании его письма, на Халкидонском соборе не возражали и другие епископы, да и на деле Ива одобряет в письме единение между восточ-

ными и Кириллом; не до́лжно и в этом пункте отступать от сказанного халкидонскими отцами. Папа запрещает в заключение учить о «трех главах» иначе, чем предписывает он в этом документе, а если кем-либо уже сделано что-либо несогласное с этим, он отменяет это властью Апостольского престола.

Юстиниан даже не принял папского посла, с которым прислан был ему этот документ, и велел передать папе, что он приглашал его к совместному с другими епископами обсуждению вопроса, папа же хочет теперь давать особое письменное его решение; если написанное содержит осуждение «глав», то в таком документе император не имеет нужды, потому что у него уже есть не одно подобное заявление папы от прежнего времени; если же в новом писании папа отказывается от прежних заявлений, он осуждает этим самого себя. На 7-м заседании (26 мая) об этой попытке папы сообщил отцам посланный от императора квестор Константин и передал для прочтения ряд документов, показывающих, как относился папа прежде к вопросу о «главах» (письма к императору и императрице, послание к Рустику и к Севастиану с их низложением за непринятие judicatum'a, послания к епископам Валентиниану и Аврелиану, записка с клятвой Вигилия при возвращении ему judicatum'a и, сверх того, ввиду ссылки на Юстина, документ из времени царствования последнего, свидетельствующий о его несочувствии несторианству). Собор с похвалой отозвался о заботах императора об охранении православной веры. Квестор Константин предъявил еще записку императора об исключении Вигилия из диптихов, как защищающего мудрование Нестория и Феодора, сделавшегося чуждым веры. Собор согласился с этим, заявив о своем желании сохранить, несмотря на это, союз с Римом. На последнем, восьмом заседании (2 июня) прочитано было окончательное постановление собора (τοῦ μεγάλου Θεοῦ), с подробным его обоснованием. «Три главы» были анафематствованы; анафема объявлена и тем, кто защищает их нечестие именем св. отцев или Халкидонского собора. Истинное учение и осуждение учения еретиков (несториан и частью монофизитов) изложены при этом еще в виде 14 анафематизмов, сходных большей частью буквально с теми, какие находились уже во втором эдикте Юстиниана о «главах» (551 г.).

На Востоке решение собора было принято без особых протестов. На Западе с ним согласились далеко не сразу, и оно вызвало там долго остававшееся не устраненным разделение. Находившиеся в Константинополе противники собора, Рустик и Феликс, выступавшие с сочинениями против собора, а затем и Вигилий с некоторыми епископами и клириками подверглись ссылке в разные места. Но уже 8 декабря 553 г. Вигилий в письме к Евтихию признал свой протест против осуждения «глав» неосновательным и 23 февраля 554 г. повторил это признание в Constitutum de damnatione trium capitulorum, предназначенном, скорее всего, для западных епископов (в последнем документе осуждение письма Ивы он хотел оправдать, отвергнув его подлинность). Ему позволено было возвратиться в Рим (летом 554 г.), но дорогой он умер в Сицилии. Преемник его Пелагий (556–561), действовавший вместе с Вигилием в Константинополе, тоже оказался теперь сторонником V Вселенского собора. Но на Западе ему пришлось все время иметь дело с протестами против собора. Фронтипа Салонского в Западном Иллирике константинопольское правительство в 554–555 гг. сослало в Фиваиду и заменило новым епископом (вероятно, за ту записку в защиту «глав», которую опровергал в обширном трактате сам император). Африканские епископы только в 559 г. вступили в общение со своим примасом, Примасием Карфагенским, получившим некогда (550 г.) кафедру за согласие на осуждение «глав» и стоявшим на стороне собора. Некоторые епископы, однако (между ними Виктор Туннунский), предпочли и теперь принятию собора лишение кафедры и ссылку. В Северной Италии центрами особенно упорной и продолжительной оппозиции был Милан, в Истрии — Аквилея. Еретиком считали Пелагия и тосканские епископы; франкские также сомневались в его православии. Разделение продолжалось и после Юстиниана. Милан удалось привлечь к общению с Римом лишь Григорию Великому. В истории схизма существовала до конца VII в.



Монофелитский спор и Шестой Вселенский собор

Завершительной стадией в истории христологических споров был спор о волях и действиях Богочеловека. В борьбе с монофизитством в предыдущее время утвержден и выяснен был факт двойства природ во Христе при единстве Его божественной Ипостаси; было признано, что божественная Ипостась является ипостасью и для не имеющей своей особой ипостаси Его человеческой природы (поэтому эта природа ἐνυπόστατος с первого момента бытия, но не ἀνυπόστατος). Далее нужно было поставить вопрос о точнейшем определении того, в каком отношении находятся к ипостаси и к природе различные проявления богочеловеческой жизни Спасителя.

С одной стороны, при этом можно было сосредоточить особое внимание на единстве субъекта личной жизни Богочеловека, каковым является только божественная ипостась Логоса. Так как этот субъект является единым носителем всех и божественных, и человеческих определений, то представляется возможным, имея в виду единство деятеля, характеризовать деятельность Богочеловека и в целом, и в ее отдельных актах как «единую» (θεανδρικὴ ἐνέργεια). Предполагая, сверх того, что импульсы ко всем этим актам имеют конечным исходным пунктом божественное самосознание, так как и для проявления человеческой природы требуется соизволение Логоса, можно было прийти к мысли отнести вообще волевые функции на долю лишь божественной Ипостаси и ввести понятие о воле ипостасей, которая должна быть единой, как едина и ипостась в Богочеловеке. В сущности, мнение об

единой божественной воле и энергии Богочеловека высказывали и отстаивали уже ранее монофизиты (Севир). Лишить актуальности человеческую природу им необходимо было для того, чтобы оправдать и объяснить свое μία φύσις. Но возможно было и признавая δύο φύσεις согласиться с ними в указанном пункте. Но и монофизиты в данном случае воспроизводили лишь основную тенденцию Аполлинария, устранявшего человеческий ум (νοῦς — дух) в Богочеловеке именно ввиду его «самоподвижности» (αὐτοκίνητον).

Иные выводы давало последовательное проведение учения о двух цельных природах Христа. Природа каждой вещи в ее отличии от других вещей познается по свойственным ей действиям. И человечеству Христа, если оно сохраняет свою реальность и по соединении с Божеством, должно быть свойственно особое действие, так что нужно различать в проявлениях Его жизни на земле, как Богочеловека, Его действование как Бога и действование как человека, т. е. два рода действий (δύο ἐνέργειαι). Что же касается воли, то воля составляет неотъемлемую принадлежность человеческого естества и как природная сила, свойственная одинаково всем людям, должна быть относима не к ипостаси, а именно к природе. Поэтому, кроме божественной воли во Христе, при двух природах Его необходимо признавать и человеческую волю; что воля является сопутствующей природе, а не ипостаси, это очевидно из общепризнаваемого учения о Св. Троице: при троичности Ипостасей в Божестве исповедуется единая воля Отца, Сына и Св. Духа по единству Их существа или природы. Отрицать во Христе человеческую волю, относя Его волю к божественной лишь ипостаси Его, значит признавать в Нем только неполную человеческую природу и не допускать исцеления или восстановления Им в нормальное состояние основной силы человеческого существа через ее восприятие.

Первое решение вопроса, в монофизитском смысле, будучи выдвинуто в VII в. Константинопольским патриархом Сергием, опиравшимся на ученый авторитет епископа Фаранского Феодора, нашло себе, по-видимому, немало искренних сторонников между представителями греческой иерархии. Его держались преемники Сергия по кафедре, начиная с Пирра; как убежденный защитник его во время

VI Вселенского собора выступал Макарий Антиохийский. На сторону Сергия стал даже со всей определенностью папа Гонорий. Защитниками православного учения, в смысле Халкидонского собора, были Софроний и Максим Исповедник. Запад после Гонория решительно выступал против монофизитства.

Своим возникновением и успехом монофелитское движение обязано, собственно, тому обстоятельству, что в новом учении усмотрело удобное средство к примирению с монофизитами византийское правительство; в таком именно значении, как основа унии, оно и было впервые предложено Сергием императору Ираклию. Упрочение и затем поддержание, насколько возможно, ослабленных религиозной распрей политических связей с монофизитскими окраинами Империи, Египтом и Сирией, а также с Арменией, ввиду надвигающейся в VII в. на византийское государство грозной опасности сначала со стороны персов, а потом арабов, более чем когда-либо составляло настоятельную потребность византийской политики. Неудивительно, что императоры ухватились за представлявшееся им целесообразным средство, которое притом же предложено было самой церковной властью и которое было сочувственно встречено сначала даже в Риме, и, несмотря на все обнаружившиеся потом протесты, не хотели отказаться от него, усматривая в оппозиции на чисто церковной, богословской почве политическую измену (отношения Констанса к папе Мартину и Максиму Исповеднику).

В истории этого движения, обнимающего, начиная от второго десятилетия VII в. до VI Вселенского собора, три царствования: Ираклия (610–641), внука его Констанса (641–668) и сына последнего Константина Погоната (668–684), можно различать три стадии. 1) Первая стадия до издания в 638 г. Эктесиса — «моноэнергийная». Центральным событием здесь является заранее и долго подготовлявшееся провозглашение унии Киром Александрийским (633 г.) на основе учения о единой энергии. Рим в лице папы Гонория выразил одобрение этому шагу. 2) С изданием Эктесиса открывается спор уже собственно монофелитский, падающий главным образом на царствование Констанса. Правительство, не отказываясь от унии, хочет идти на компромиссы с оппозицией и предлагает ей ряд — далеко, однако, неискренних на

деле — уступок, чтобы заставить ее замолчать. а) Уже Эктесис 638 г. представляет такую уступку в сравнении с девятью членами вероопределения Кира: ввиду протеста против единого действия предписывается не говорить вообще ни об одном, ни о двух действиях, а лишь о единой воле. б) В Типосе 648 г. запрещается говорить и о волях, одной или двух. в) Во время суда над Максимом в 655 г. делается заявление от имени правительства о его готовности признать даже две природные воли под условием согласия принять учение и о единой ипостасной воле. Но тем строже правительство карает в то же время несогласных с ним. Противодействие Рима было устранено путем насилия. г) При Константине Погонате продолжаются установленные репрессиями Констанса мирные отношения между правительством и папами. Но догматический вопрос теперь уже теряет свое первоначальное значение орудия политики, и император выступает уже в роли примирителя между Востоком и Западом, содействуя вполне беспристрастному решению вопроса на VI Вселенском соборе.

Патриарх Сергий еще до 619 г. обращался с запросом к Феодору Фаранскому об одной воле и действии и посылал ему письмо об этом предмете, известное с именем патриарха Мины; монофизитскому епископу в Египте Георгию Арсу он поручал затем собрать свидетельства св. отцев об энергии, за что его хотел отлучить патриарх Александрийский Иоанн Милостивый († 619 г.). Потом уже сам Ираклий, руководимый Сергием, во время персидских походов вступал в рассуждение об одном действии и об унии сначала в 622 г. в Карине (Эрзеруме) с главой кипрских севириан Павлом Одноглазым — без особого успеха, затем в 626 г. в Лазике с православным митрополитом Фасиса Киром; при содействии Сергия последний был вовлечен в унинальные планы правительства. Позднее император вел переговоры об унии с армянами (собор и сейм в Карине 628–629 гг. при католикосе Эзре) и с Антиохийским монофизитским патриархом Афанасием (631 г., собор в Иераполе).

Переведенный около 631 г. в Александрию, Кир в 633 г. успел осуществить унинальные замыслы и на родине монофизитства. В девяти изданных им согласительных пунктах о Халкидонском соборе не упоминалось; в седьмом пункте провозглашалось, под угрозой ана-

фемы за непринятие учения, что «один и тот же Христос и Сын совершает божественное и человеческое единым богомужным действием, по св. Дионисию [Ареопагиту]» (τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ Υἱὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μίᾳ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ). Кир немедленно же уведомил о радостном событии Сергия, извещая, что миряне тысячами приобщались вместе с ним, и относя это дело стараниям императора и Сергия. Сергий в свою очередь поспешил в письме воздать похвалы за сделанное самому Киру.

Радость патриархов, однако, значительно должна была умериться ввиду тех препятствий, какие пришлось преодолеть уже при самом заключении унии. Уступка, сделанная монофизитам, была настолько существенна, что последние видели в ней не что иное, как переход на их сторону халкидонитов. Она неизбежно поэтому должна была вызвать протест со стороны богословов, которые хотели быть верными халкидонскому учению. Еще до провозглашения 9-ти пунктов Кир хотел заручиться согласием известного и в Александрии ученого монаха Софрония (14 июня 607 г. — в Александрии, до 619 г. — в Риме, затем в лавре Феодосия в Палестине) и сам приглашал его сюда. Софроний явился, но только по усиленной просьбе других лиц, для того чтобы удержать Кира от задуманного шага; на коленях, со слезами он умолял патриарха не обнародовать его пунктов с аполлинарианским учением. Когда Кир не послушался, Софроний отправился в Константинополь. Сергий встретил его похвалами за православие, но скоро, когда к нему обратился Кир, изменил свои отношения и выступил защитником Кира. Софроний возвратился тогда в Иерусалим, где затем был избран на патриаршую кафедру.

Решительное несогласие Софрония с учением о единой энергии заставило Сергия теперь уже стать на ту точку зрения, какая проводится в изданном позже Эктесисе. Чтобы не нарушить только что установленного единения, лучше не говорить ни об одном, ни о двух действиях. В сущности, это уже был отказ от 7-го пункта, но в то же время Сергий не скрывал, что сам он считает истинным лишь учение о единой энергии. Эту точку зрения он раскрывает в послании к папе Гонорию, привлекая его на свою сторону. Рассказав о подготовительных к унии действиях императора, о заключении унии Киром, о про-

тесте Софрония, он сообщает о принятых со своей стороны мерах к сохранению мира. Он в этих видах, по его словам, писал Киру, чтобы тот не позволял говорить ни об одном, ни о двух действиях, потому что хотя выражение «единое действие» и встречается у некоторых отцев (τισὶ πατέρων εἴρηται), но это кажется странным и смущает слух некоторых лиц (τινῶν ἀκουάς), выражение же «два действия» ни у кого не находится (μηδέ τινι εἴρηται), и это выражение соблазняет многих (σκανδαλίζει πολλούς), ибо следствием учения о двух действиях должно быть признание двух волей и двух волящих, а отцы учат, «что разумно одушевленная плоть Господа никогда не совершала своего природного движения отдельно и по собственному устремлению, вопреки мановению Слова, но двигалась в те моменты, так и настолько, как соизволял это Бог Слово». Софрония он убедил не спорить и довольствоваться учением отцев. В этом же смысле он писал и императору в Эдессу.

Гонорий с полным одобрением отнесся к образу действий Сергия, выразил порицание Софронию за его «любопрительность» (φιλονεικία) и за новые «изыскания о выражениях» против Кира, учившего об одном действии. Один и тот же Господь производил и божеское, и человеческое. «Отсюда мы исповедуем во Христе и одну волю» (ὅθεν καὶ ἓν θέλημα ὁμολογοῦμεν), ибо естество наше было принято Им без греха, каким оно было до падения, и в Нем не было иного закона или воли, различной или противоречащей (закону Божию). Если Христос говорит: «Не приидох творити волю Мою, но волю пославшего Мя Отца», это не указывает на волю, отличную от воли Отца, но сказано по домостроительству, в виде примера для нас (οὐκ εἰσι διάφορον θελήματος, ἀλλὰ τῆς οἰκονομίας). Вопрос об одном или двух действиях не имеет никакого серьезного значения. Христос и Дух Св. действуют не одним или двумя способами, но многообразно. Нововведенные выражения «одно» или «два действия» производят соблазн, и нужно избегать их.

Как бы ответом со стороны Софрония, слух об избрании которого уже дошел до папы, когда он в резких выражениях отзывался о нем в письме к Сергию, была обширная энциклика Софрония по случаю его поставления, посланная представителям главных кафедр, прежде

всего Гонорию и Сергию. В своем подробном исповедании веры, говоря о Воплощении, автор предупреждает ясно выраженным учением о единстве воплотившегося Сына Божия и анафемой на Нестория возможные обвинения в несторианстве. Но единый Христос действует согласно с естественным свойством каждой из двух соединенных в Нем природ (κατὰ τὴν ἑκάστης τῶν δυοῖν αὐτοῦ φύσεων φυσικὴν οὐσιώδη ποιότητα), и каждой из этих природ принадлежит особый способ действования, так как только по своим действиям и познаются природы (ἐκ τῶν ἐνεργειῶν... αἱ φύσεις γνωρίζονται). Отсюда необходимо говорить о двух энергиях Христа, и Его человеческая природа не есть лишь пассивное орудие Божества (Лев I: ἐνεργεῖ ἑκατέρα μορφή). Если у св. Дионисия говорится о «новом богомужном действии», то слово θεανδρική указывает, что это новое действие, собственно, не есть единое, но предполагает различие в проявлениях двух природ.

При жизни Софрония († 637 г.) сторонники учения о единой воле и энергии не решались, по-видимому, выступать с какими-либо новыми мероприятиями. Гонорий обращался к нему и к Киру с посланиями — не настаивать на своих терминах, и извещал Сергия, что они обещали не продолжать спора. Когда Софроний умер, в Византии решили намеченный Сергием еще раньше и одобренный Гонорием компромисс — не говорить ни об одном, ни о двух действиях, но исповедовать зато единую волю (что, однако, должно было уже предполагать и единое действие), введя это официально особым актом гражданской власти. Издан был в 638 г. (сентябрь или ноябрь) за подписью Ираклия «ἔκθεσις». В нем частью буквально повторялись рассуждения Сергия в его послании к Гонорию о терминах «μία» и «δύο» ἐνεργεία и о единой воле Христа. О двух волях не дерзал говорить даже Несторий, но признавал тождественность божественного и человеческого хотения Христа: как же можно принимать противные одна другой воли? Усвояя лишь всякое и божественное, и человеческое действие одному и тому же и не позволяя при этом употреблять выражения «одна» или «две» энергии (οὐδαμῶς συγγνώμονες μίαν ἢ δύο λέγειν), Эктесис вводит исповедание единой воли (словами отчасти Гонория: ὅθεν πατράσι κατακολουθοῦντες ἓν θέλημα ὁμολογοῦμεν), как учение апостолов и пяти Вселенских соборов, и внушает мудрствовать так всем христианам

(προτρέπομεν οὕτω πάντας Χριστιανοὺς φρονεῖν). Спор вступил с изданием этого документа в новую стадию.

На Востоке Эктесис должен был иметь силу ввиду того, что на его принятии настаивала высшая власть и светская, и церковная. Сергий умер вскоре после его издания (13 декабря 638 г.), но еще успел утвердить на соборе его обязательность под угрозой низложения для несогласных клириков и отлучения для монахов и мирян. Принял его и преемник Сергия Пирр (638–641), сделавший соборное постановление о подписании Эктесиса всеми епископами, а не одними лишь бывшими в Константинополе на соборе. Павел (641–653) был даже более искренно, чем Пирр, убежден в истинности учения о единой воле. Влиянием Павла, вероятно, более всего нужно объяснить и направление религиозной политики внука Ираклия († 11 февраля 641 г.) Констанса (т. е. Константина III, 641–668), который занял престол, когда ему было всего 11 лет [после непродолжительного царствования его отца, Константина II, сына Ираклия († 24 мая 641 г.), и после устранения завладевшей было престолом второй супруги Ираклия Мартины (октябрь 641 г., тогда же должен был оставить кафедру присоединившийся к партии Мартины Пирр)].

Но на Западе, где еще раньше Сергия умер его единомышленник Гонорий († 12 октября 638 г.), теперь обнаружилось совсем уже другое отношение к новому официальному богословию Востока. Избранный на место Гонория Северин, которому Сергий отправил (через посредство экзарха Исаакия) Эктесис, не соглашался подписать его, и только уже в 640 г., ввиду обещания его апокрисиариев в Константинополе упросить его сделать это, последовало утверждение Севериа со стороны императора, и он был посвящен 28 мая. Эктесис, однако, так и не был им принят. После его смерти (2 августа 640 г.) перед посвящением Иоанна IV (25 декабря), по-видимому, речи об Эктесисе уже не было. Ираклий в письме к нему слагал ответственность за Эктесис на Сергия. Пирр, в свою очередь, отстаивал учение о единой воле ссылкой на авторитет Гонория. В послании на имя уже сына Ираклия, Константина, папа отклонил эту ссылку, пытаясь истолковать учение Гонория в православном смысле, и просил императора снять выставленный на видных местах Эктесис. Особенно обостри-

лись отношения между Востоком и Западом, когда папой сделался Феодор, родом грек из Иерусалима (24 ноября 642 г. — 14 мая 649 г.). В ответ на неопределенную синодику Павла (с замечаниями против Пирра) он потребовал прямого осуждения Пирра как еретика и выражал удивление, почему до сих пор Эктесис остается неустраненным. О необходимости осуждения Пирра он писал и вообще восточным епископам и в частности тем, которые принимали участие в рукоположении Павла. К самому Феодору обращались потом с просьбой выступить на защиту православного учения сначала некоторые восточные епископы, а именно члены собравшегося на о. Кипр собора от 29 мая 643 г., затем в особенности в 646 г. епископы африканские. В Африке давно уже находился и действовал против монофизитства занимавший прежде должность секретаря при Ираклии, потом принявший монашество и бывший настоятелем Хрисопольского монастыря при Константинополе Максим (580–662). В июле 645 г. он имел в Карфагене диспут по вопросу о волях и действиях Христа с пришедшим туда Пирром в присутствии епископов и наместника Африки Григория. Пирр признал себя побежденным и в Риме присоединился к Церкви. Это и послужило поводом для африканских епископов, составив у себя провинциальные соборы, написать послания к императору и Павлу об отмене Эктесиса и просить папу препроводить послания по назначению. Пирр, однако, очень скоро, прибыв в Равенну, возвратился к прежним своим убеждениям и был анафематствован папой. Павел отвечал папе исповеданием, где повторял учение о единой воле Эктесиса, и, когда Феодор отлучил и его, подверг притеснениям бывших в Константинополе послов папы.

Упорство Запада и недовольство многих Эктесисом на Востоке заставили, однако, и византийское правительство, и самого Павла, и руководимого им императора Констанса опять пойти на уступки. Решено было, наконец, убрать Эктесис «для совершенного умиротворения Церквей» и вместе с тем запретить споры не только уже об энергиях, но и волях, возвратив дело к тому положению, в каком оно было до спора, как будто бы последнего совсем и не было: говорившие об одной воле или энергии и говорившие о двух не должны взаимно порицать друг друга. С предписаниями об этом издан был импе-

ратором в 648 г. составленный Павлом «Типос» (εἰωθότες πάντα). «Мира Церквей» Типос хотел, однако, достигнуть очень суровыми мерами, не только указанием на страх суда Божия, но и рядом угроз непослушным: епископам и клирикам угрожало лишение сана и должности, монахам — отлучение и изгнание, должностным лицам из мирян — лишение всех знаков их звания, частным лицам — конфискация имущества, а более простым — телесное наказание и ссылка. Понятно, что по самому существу дела Типос вместо достижения цели мог внести лишь новые осложнения. Раз вопрос был поднят, невозможно было отказаться от того или иного определенного его решения и не высказывать его.

На Западе новый документ вызвал самый резкий протест. Место умершего Феодора в Риме занял бывший ранее апокрисиарием в Константинополе Мартин, посвященный помимо утверждения императора (21 июня 649 г.). В октябре 649 г. он созвал собор из 105-ти клириков, большей частью итальянских и частью африканских епископов. Собор имел 5 заседаний (5–31 октября) в Константиновской базилике в Латеране и по обстоятельствам рассмотрения разных документов осудил монофизитство и сторонников его признал еретиками. После обвинительной речи Мартина против Кира, Сергия, Пирра и Павла (1-е заседание), в качестве улик против них были выслушаны заявления и записки Стефана, епископа Дорийского, из Палестины, которому борьбу с ересью завещал еще Софроний, и 37 восточных монахов, затем письма Сергия Кипрского (643 г.) и африканских епископов (646 г.), а также места из сочинений и разные документы самих монофизитов, начиная Феодором Фаранским и кончая Павлом Эмесским (3-е и 4-е заседания). Показано было затем, через прочтение соответствующих мест, несогласие монофизитов с учением Вселенских соборов (4-е заседание) и св. отцев, и наоборот — согласие с прежде отвергнутыми Церковью еретиками; православное учение о волях и действиях изложено в особом Символе и ограждено сверх того анафемами в ὅροσ'е из 20-ти пунктов. Акты собора с энцикликой папы отправлены были на Запад галльским и африканским епископам, на Восток — Иоанну Филадельфийскому (в Палестине), которого папа назначил своим викарием для патриаршеств Иерусалимского и Ан-

тиохийского, монофизитствующие патриархи Антиохийский (Македоний) и Александрийский (Петр) провозглашались отвергнутыми. В Фессалонику папе пришлось писать клиру и народу о низложении перешедшего в монофизитство местного епископа Павла. Отправлены были акты и императору с посланием от имени папы и собора, где император был приглашаем присоединиться к осуждению ереси и ее сторонников.

От императора между тем, еще во время собора, прибыл в Рим экзарх Олимпий с поручением захватить папу, если это окажется возможным, и принудить епископов подписать Типос. Олимпий, однако, встал на сторону Мартина и не выполнил поручения, удалился в Сицилию, где потом и умер, подозреваемый в измене. Уже в 653 г. другой экзарх, Феодор Каллиопа, арестовал папу (16 июня) и отправил его в Константинополь. После долгого путешествия и пребывания в тюрьме, 20 декабря над ним устроен был суд, причем его обвиняли в сочувствии заговору Олимпия. В следующему году (17 марта 654 г.) его сослали в Херсонес Таврический, где он через полтора года скончался (16 сентября 655 г.). Также был захвачен и привезен в Константинополь и Максим. После двух допросов (в 655 г.) и он был приговорен к ссылке в Визию (во Фракии). Ему ставили в вину политическую измену, анафематствование Типоса, изданного императором, а также обиды, нанесенные им Пирру. Были сосланы и два ученика Максима, Анастасий-монах и еще раньше Анастасий-апокрисиарий. В 656 г. Максим был вызван в Константинополь для переговоров и опять сослан, сначала в Селимврию, потом в Перветис. В 662 г. еще раз был суд над Максимом и его учениками. Они приговорены были к наказанию бичеванием и к усечению языка и правой руки и сосланы в Лазику, где Максим в том же году и скончался (13 августа 662 г.)

Такая расправа с противниками Типоса заставила преемников Мартина в Риме воздержаться от всяких выступлений против императора. Посвященный еще при жизни Мартина, 10 августа 654 г., Евгений пытался быть в мирных отношениях с Константинополем. Там сменивший Пирра (который недолгое время перед смертью снова занимал, после Павла, патриарший престол) в 655 г. Петр соглашался уже на принятие одновременно с одной волей — ипостасной — и двух волей

природных. Но когда было получено в Риме его послание, даже без упоминания о монофизитстве, клир и народ потребовали не вступать с ним в общение. Последовавшая вскоре смерть папы положила конец его затруднительному положению (3 июня 657 г.). Новый папа Виталиан, однако, сам вступил в сношения и с императором, и с патриархом, уведомляя их о своем избрании. Имя папы было внесено в Константинополе даже в диптихи, и мир восстановился; но догматического вопроса при этом не затрагивали. В 663 г., когда император был в Риме, он был торжественно встречаем папой, принес дар в храм ап. Петра и присутствовал при богослужении. В 668 г. (15 июля) Констанс был убит, и Виталиан оказал поддержку его сыну, Константину Погонату, при занятии престола, которым завладел было узурпатор.

По смерти Констанса в Риме стали действовать с большей смелостью, и уже Виталиан, по-видимому, предпринимал попытки исходатайствовать у нового императора отмену Типоса. Послания вновь вступавших на престол патриархов опять перестали принимать в Риме. Так поступил Виталиан по отношению к Иоанну V (669 г.), а преемник его Адеодат (с 672 г.) — по отношению к Константину (675 г.). Патриарх Феодор (677 г.) синодики о своем постановлении папе Домну (676–678) уже не посылал, а отправил в Рим послание увещательного характера (προτρεπτικὴ ἐπιστολή) и вместе с Макарием Антиохийским потребовал удаления имени Виталиана из диптихов. Император выступил тогда примирителем между Римом и Константинополем и в письме на имя Домна, заявляя, что сам он не согласился на удаление Виталиана из диптихов и считает православными обе партии, — спор, как разъясняют это Феодор и Макарий, идет лишь о выражениях, — просил прислать в Константинополь, допустив для совещания об этом деле в числе 12-ти митрополитов и епископов, трех или более римских клириков и по одному представителю от четырех греческих монастырей в Риме. Ввиду долгого молчания Рима имя Виталиана, однако (очевидно, по настоянию восточных иерархов), перестали поминать; но, с другой стороны, и сам Феодор Константинопольский в 679 г. был устранен с престола и заменен Георгием.

Письмо императора в Риме было получено уже Агафоном (678–681). Папа желал, чтобы по возможности вся Западная церковь вы-

сказалась по данному вопросу, это и было одной из причин замедления ответа. Вопрос обсуждался, например, на соборах в Милане под председательством Мансьета Миланского, и в Гитфильде в Англии под председательством Феодора Кентерберийского. В самом Риме папа также созвал около 680 г. (27 марта) собор из 125-ти епископов. Назначены были представители (3 епископа, 2 пресвитера, 1 диакон и 1 иподиакон от Римской церкви, 1 пресвитер от Равеннской церкви) и с ними отправлены императору послания от папы и от собора. Папа говорит с императором в весьма почтительном тоне. Он отмечает низкий уровень богословской науки на Западе и своих послов очень выразительно характеризует как людей, не обладающих богословским образованием. «У людей, которые жили среди варваров и трудами своих рук должны добывать себе насущное пропитание, нельзя, — по его словам, — ожидать совершенного знания Св. Писания». Но это не мешает ему поставить в то же время на вид высокий авторитет Римской церкви в вопросах веры, так как она никогда не отступала от апостольского предания, и ее представители поступали всегда согласно данному Петру повелению — утверждать в вере братию. Когда предстоятели Константинопольской церкви начали вводить монофелитское лжеучение, папы, по словам Агафона, тоже не переставали будто бы убеждать их оставить заблуждение или хотя бы не проповедовать его. Очевидно, что это противопоставление папской непогрешимости еретичеству Константинопольских патриархов нельзя назвать соответствующим действительной истории (Гонорий и Виталиан). Изложив затем православное учение о двух волях, подтверждаемое цитатами из св. отцев, папа просит императора дать свободу каждому безбоязненно исповедовать свою веру. В послании, отправленном от имени собора, отцы просили утвердить предлагаемое ими исповедание — о двух волях и действиях.

Император принял послов с почестями и в самый день их прибытия (10 сентября) поручил патриарху Георгию пригласить подчиненных ему митрополитов и епископов на собор в Константинополь и известить Макария Антиохийского (проживавшего в столице), чтобы и он сделал то же. Были на соборе и представители давно уже не замещаемых кафедр Александрийской и Иерусалимской, пресвите-

ры Петр и Феодор. Вместо той конференции, какую хотел первоначально устроить император, состоялся на деле, таким образом, Вселенский собор (так собор называет себя уже в первом деянии).

Заседания этого VI Вселенского собора, акты которого сохранились в греческом подлиннике и двух латинских переводах, происходили в помещении (basilica, σέκρετον) дворца, называвшемся Trullus (Τροῦλλος). На первом заседании 7 ноября 680 г. было лишь 43 епископа и несколько игуменов; на последнем, 18-м (17 сентября 681 г.), число епископов доходило до 174. Император сам присутствовал и председательствовал на 1–11-м и 18-м заседаниях, на заседаниях 12–17-м его заменили посланные им уполномоченные. Но это руководительство светской власти относилось лишь к внешней стороне деятельности собора. Отцам предоставлена была полная свобода в рассуждениях. Император желал, чтобы со стороны обеих споривших партий исчерпаны были все аргументы, какие только они могут представить. Этим объясняется и продолжительность собора. Император с сановниками с правой стороны занимал место посередине, папские депутаты — пресвитеры Феодор и Георгий и диакон Иоанн, подписавшиеся в качестве представителей папы на первом месте, и затем другие представители Запада, а также иерусалимский апокрисиарий пресвитер Феодор помещались налево от него. Направо сидели прочие восточные епископы: Георгий Константинопольский, Макарий Антиохийский, представитель Александрийский кафедры пресвитер Петр и другие епископы Константинопольского и Антиохийского патриархатов.

Дело началось запросом на первом заседании римских легатов: откуда взялось введенное 46 лет тому назад на Востоке новое учение о единой воле и действии, которое отстаивали патриархи Константинопольские Сергий, Павел, Пирр и Петр, а также Кир Александрийский и Феодор Фаранский. Когда император предложил ответить на это Георгию и Макарию с подчиненными им епископами, выступили Макарий Антиохийский со своим учеником Стефаном, Никомидийский митрополит Петр и Кланейский епископ Соломон (из Галатии) и заявили от лица Константинопольской и Антиохийской церквей, что нововведений никаких сделано не было: «Как приняли мы от Вселенских соборов и св. отцев, также от Сергия, Павла, Пирра, Петра, от Гонория

и от Кира, о воле и действии, так и веруем и проповедуем и готовы отстаивать это». Император предложил тогда представить доказательства из соборов и св. отцев. Началось чтение соборных актов III, IV и V Вселенских соборов, которое заняло еще два заседания (10 и 13 ноября). В актах III Вселенского собора Макарий хотел было обратить в свою пользу выражение Кирилла Александрийского, что воля Христа «всемогуща» (παναλκές), но ссылку эту нашли совершенно не убедительной. При чтении томоса Льва в деяниях IV Вселенского собора легаты обратили внимание на слова Льва: ἐνεργεῖ ἑκατέρα μορφή. Макарий отвечал, что выражения δύο ἐνέργειαι у Льва все-таки нет, что сам он следует Дионисию, который говорит о «богомужном действии», а в определение того, как нужно его понимать, он не входит. В актах V Вселенского собора было прочитано послание Мины к Вигилию о едином действии и воле и Вигилия к Юстиниану и Феодоре о едином действии; но тут же оказалось, что эти документы были вставлены в книгу уже после собора. К дальнейшему времени предложено было окончательно выяснить вопрос об этом подлоге. Теперь же было констатировано, что в деяниях соборов нет учения об одной воле и одном действии, и потому предложено Макарию и его единомышленникам представить свидетельства св. отцев. Так как монофелиты просили дать им для этого отсрочку, то следующее 4-е заседание (15 ноября) посвятили, по предложению патриарха Григория, чтению посланий папы Агафона и его Римского собора. Выписки из отцев, собранные монофелитами в трех свитках, и затем выписки в доказательство истинности учения о двух волях и действиях, предложенные представителями Рима в одном свитке, были читаемы в дальнейших трех заседаниях (5–7-е, 7 декабря, 12 и 13 февраля). Следующие три посвящены были проверке подлинности приведенных той и другой стороной текстов, свитки с которыми хранились после прочтения, будучи запечатаны в архиве (8–10-е, 7–8, 18 марта), так как легаты заявили по прочтении монофелитами своих выписок (в конце 7-го заседания), что они вообще не говорят в пользу их учения, некоторые же из них приведены в урезанном виде.

Еще в конце 7-го деяния легаты просили поставить вопрос Георгию и Макарию: согласны ли они с посланием Агафона и его собора? Патриархи просили себе копии этих посланий для сличения приве-

денных там свидетельств св. отцев с книгами. В начале следующего заседания Георгий заявил, что он верует так, как написано в посланиях; то же заявили и другие епископы, подчиненные ему. Лишь Феодор Мелитинский — χωρικὸς ἄνθρωπος (деревенский), по словам его самого, — выступил было с запиской, в которой проводилась точка зрения Типоса: достаточно исповедовать два естества в единой ипостаси и не дóлжно осуждать говорящих об одной или двух энергиях и волях, кроме осужденных уже прежними соборами еретиков. Но как оказалось из расспросов, он был лишь орудием ученика Макария Стефана, давшего ему эту записку, и некоторых епископов и клириков, которые, однако, за исключением Стефана, отреклись от соучастия с ним и исповедали православную веру. По просьбе Георгия имя папы Виталиана тогда же императором постановлено было внести в диптихи, и это решение собор приветствовал провозглашением многолетий императору, папе Агафону, Георгию и синклиту.

Макарий Антиохийский, напротив, заявил, что он и теперь признает одно лишь хотение и «богомужное действие»; принадлежавшие к его области 4 епископа согласились с посланием из Рима. Макарий устно изложил свое исповедание: Христос, по нему, не принял ничего от греха, поэтому нужно исповедовать Его без телесных хотений и человеческих помышлений (δίχα σαρκικῶν θελημάτων καὶ λογισμῶν ἀνθρωπίνων), затем прочитано было еще поданное им раньше письменное изложение веры. В последнем он анафематствовал, между прочим, наряду с прежними еретиками, и Максима Исповедника и его учеников и ссылался в подтверждение своего учения на Гонория, Сергия, Кира и других монофелитских учителей. На повторенный ему вопрос о двух волях и действиях он отвечал, что о двух он не будет говорить, хотя бы его разрубили на части и бросили в море. Когда при начавшемся затем сличении представленных Макарием патристических доказательств увидели, что он приводит нужные ему места вне связи с контекстом, ему провозглашена была анафема и снят с него омофор; вместе с учеником Стефаном он должен был выйти на середину. Игумен монастыря Ваий Феофан поставил вопрос в самой определенной форме: имел ли Христос человеческое безгрешное хотение, и затем: имел ли Адам до падения естественное хотение? Мака-

рий и Стефан отвечали, что Адам имел свободное и самовластное хотение (προαιρετικὸν καὶ αὐτεξούσιον) и желал того, чего и Бог (συνθελητὴς ἦν τῷ Θεῷ), поэтому его хотение было божественно (θεῖον). Было указано, что единство воли должно вести к заключению о единосущии; Феофан привел места из отцев, что воля относится к природе человека. На следующем заседании (9-е), по окончании проверки представленных монофелитами в первом свитке текстов, Макарий и Стефан приговорены были к лишению сана.

Из дальнейших восьми заседаний четыре посвящены были чтению и рассмотрению разных документов (11–14-е, 20, 22, 28 марта, 5 апреля). Прочитано было послание Софрония, некоторые произведения Макария и Стефана, послания Сергия, Гонория, Кира, Пирра, Павла, Петра, отрывки из сочинений Феодора Фаранского, наконец, послание позднейших трех умерших Константинопольских патриархов — Фомы, Иоанна и Константина. Послание Софрония признано православным, против указанных трех патриархов не оказалось никаких улик относительно их православия; прочие монофелитствовавшие иерархи, подобно Макарию, были анафематствованы. К 14-му заседанию 5 апреля на место Макария в Антиохию был рукоположен игумен Феофан. На этом заседании было произведено предположенное раньше исследование об актах V Вселенского собора; сочинения с именами Мины и Вигилия были подвергнуты анафеме.

На следующих двух заседаниях (15–16-е, 26 апреля и 9 августа) отцы, желавшие устранить всякие поводы к соблазнам и недоразумениям, имели дело с довольно своеобразными защитниками монофелитской доктрины. На первое приглашен был, по указанию епископа Прусиадского Дометия, проповедовавший ересь и смущавший народ своими рассказами о видениях престарелый монах Полихроний. На соборе Полихроний выступил с сумасбродным предложением воскресить мертвеца через возложение на него монофелитского исповедания. Собор нашел полезным для устранения его влияния на народ дозволить ему произвести этот опыт. Так как, несмотря на неудачу, Полихроний не отказался от монофелитства, собор провозгласил ему анафему. Другое заседание устроено было ради пресвитера Константина из Апамеи, который предлагал написать о вере, для во-

дворения мира и любви, то, «что дал ему Бог», по-сирийски, чтобы затем это переведено было для собора на греческий язык. Отцы потребовали, чтобы он сейчас же высказался о вере, если для этого пришел на собор. Догматические воззрения его оказались довольно спутанными. При двух природах во Христе он соглашался признать и два действия, если только действия есть то же, что и свойство (ἰδίωμα). Но волю во Христе он признавал только одну, и по Воплощении — волю Лица (τοῦ προσώπου), на том основании, что у Отца, Сына и Духа Св. одна воля. Из дальнейших расспросов выяснилось, однако, что он приписывает Христу и природную волю, и не только божественную, но и человеческую, но последнюю Он имел только до креста и потом «оставил ее и совлек с Себя вместе с кровью и плотью». Такое учение он слышал, по его словам, от Макария. При своем мнении он хотел оставаться и впредь и был предан анафеме.

Наконец, на двух последних заседаниях (17–18-е, 11 и 16 сентября) было читано составленное к этому времени догматическое определение собора, сначала лишь перед отцами собора, в присутствии сановников, а затем еще раз в присутствии самого императора («ὁ τοῦ Θεοῦ Πατρός»). Сказав о своем согласии с пятью Вселенскими соборами и приведя Символы 318-ти и 150-ти отцев, собор указывает на появление нового заблуждения и принимает послания Агафона и его собора, а затем сначала повторяет с некоторыми дополнениями часть Халкидонского вероопределения, потом дает свое изложение учения о двух природных волях и энергиях. Человеческое хотение во Христе характеризуется как не противоречащее (ἀντιπίπτον) или противоборствующее, но, напротив, подчиняющееся Его божественному всемощному хотению. Имея плоть, Логос имел и естественную волю плоти (θέλημα σαρκὸς τὸ φυσικόν), об этой воле Он говорит в словах: «Снидох, не да творю волю Мою». После отцев ὅρος подписал и император (ἀνέγνωκεν καὶ συνηνέσαμεν), к которому обращено было особое приветственное слово от собора (λόγος προσφωνητικός). Папе Агафону собор адресовал послание с известием о ниспровержении ереси и об анафемах на ее защитников, в том числе и Гонория.

Император подтвердил решение собора своим декретом, который был выставлен в одном из притворов Великой церкви; несогласным

угрожалось духовным извержением, светским должностным лицам — конфискацией имущества и лишением звания, частным — изгнанием из городов. С легатами, которые еще долго оставались в Константинополе и прибыли в Рим уже в июле 682 г., от императора посланы были два письма (от 13 и 23 декабря 681 г.), одно на имя нового папы Льва II (Агафон умер 10 января 681 г., Лев посвящен по прибытии послов, 17 августа 682 г.), другое на имя Римского собора. Папа отвечал заявлением о полном согласии с собором и извещал о выполнении данного ему императором поручения об увещании присланных для этой цели в Рим монофелитов. С анафемой на Гонория — о чем сам собор в послании в Рим выражался кратко, император же, назвавший в декрете Гонория «утвердителем ереси» (ὁ τῆς αἱρέσεως βεβαιωτής), в своих письмах не упоминал, — в Риме тоже вполне согласились. Лев сам даже отозвался о нем, что «он не просвятил сей Апостольской церкви учением Апостольского предания, но profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est».[1] Подобным же образом выразился он в посланиях к епископам и королю Испании («flammam haeretici dogmatis... neglegendo confovit, immaculatam opem traditionis... maculari consensit»).[2]

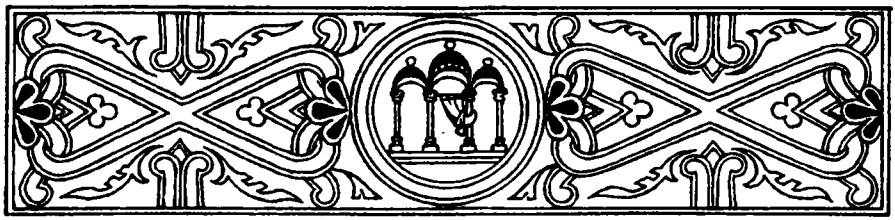
Преемник Константина Погоната, сын его Юстиниан II (Ῥινότμητος, 685–695, 705–711), известный своим стремлением подражать Юстиниану I и своим деспотическим характером, поддерживал авторитет VI Вселенского собора и в 687 г. по не совсем ясному поводу он сам созывал собор для проверки и утверждения его актов. В 691–692 гг. по его желанию новый собор («οἰκουμενική»), заседавший в том же помещении, где и предшествовавший Вселенский, должен был как бы в дополнение к последнему, а также к V Вселенскому собору, не оставившим канонов, заняться вопросами о благоустройстве церковной жизни и составить ряд канонов (102) (πενθέκτη σύνοδος, quinisexta, т. н. Пято-Шестой Трулльский). Из 211-ти епископов, бывших

[1] «С помощью нечестивого предательства он пытался извратить чистую веру». — *Ред.*

[2] «Пламя еретического учения... он беспечно лелеял, незапятнанное богатство традиции... замышлял осквернить». — *Ред.*

на этом соборе, 43 были участниками и VI Вселенского собора. Император затем усиленно старался заставить принять этот собор и на Западе, где если и встречаются впоследствии ссылки на его авторитет, то лишь вследствие недоразумений (Адриан I под влиянием Константинопольского патриарха Тарасия).

Попытка восстановить на Востоке монофелитство была сделана, когда на место убитого взбунтовавшимся войском Юстиниана II был поставлен Вардан, принявший имя Филиппика (711–713). Вардан был воспитан в монофелитстве, под влиянием ученика Макария Стефана. Еще до вступления его в Константинополь, по его повелению, удалено было из дворца изображение VI Вселенского собора. На соборе в январе 712 г. прежний патриарх Кир был заменен Иоанном VI, VI Вселенский собор отвергнут, память борцов за монофелитство восстановлена, издан томос с монофелитским учением. На соборе были, между прочим, св. Герман Кизикский и св. Андрей Критский. Не подписавшие томоса подвергались ссылке. На Западе распоряжения нового императора встречены были решительным протестом папы и демонстрациями народа. Но и на Востоке торжество монофелитства было непродолжительно. 3 июня 713 г. Филиппик был низвержен. При короновании Анастасия II (Артемия) патриархом Иоанном снова было утверждено значение VI Вселенского собора, о чем император и патриарх уведомили и папу; патриарх объяснял при этом действия собора 712 г. «экономией». Герман, преемник Иоанна (715–730), вскоре по вступлении на кафедру на соборе в Константинополе в 715 или 716 г. подтвердил православное учение о волях и действиях и анафематствовал монофелитов.



Содержание

А. Ю. Братухин. Александр Иванович Бриллиантов и его «Лекции по истории древней Церкви» 5

Введение в общую церковную историю 28
История церковной истории 46
Общий характер эпохи Вселенских соборов 51
История арианских споров 60
Арианство 86
История арианства до Никейского собора 96
Никейский Вселенский собор 112
Борьба с арианством после Никейского собора (325–381 гг.) 140
Торжество ариан на основе союза их с восточными епископами (325–361 гг.) 146
Представители оригенизма 166
История арианских споров после Никейского собора. Период второй (361–381 гг.) 215
История утверждения Православия на Востоке 246
Второй Вселенский собор 262
История христологических споров в древней Церкви 277
Аполлинарианство 283
История споров о соединении двух естеств в едином лице Богочеловека 296

Христологические воззрения представителей различных направлений в эпоху несторианского и евтихианского споров 299
I. Антиохийская школа и несторианство 299
II. Александрийское направление в христологии 314
Союзники св. Кирилла Александрийского 329
Происхождение монофизитства 330
III. Западная христология 337
Несторианский спор 345
Спор из-за Нестория (428–435 гг.). Начало спора 345
Ефесский собор 431 г. 349
Евтихианский спор 363
Халкидонский Вселенский собор 379
История монофизитского спора после Халкидонского собора 400
Монофизитство и разделение его на секты 402
Отношение к Халкидонскому собору и монофизитству государственной власти до Юстиниана 420
Царствование Юстиниана и Пятый Вселенский собор 432
Пятый Вселенский собор 441
Монофелитский спор и Шестой Вселенский собор 446

Научное издание

Александр Иванович Бриллиантов

ЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ

Директор издательства: *О. Л. Абышко*
Редактор: *Л. А. Абышко*
Корректор: *Н. М. Баталова*
Оригинал-макет: *Ю. В. Никитина*
Компьютерный набор: *Е. А. Хошимова*

Издательство Олега Абышко,
198332, Санкт-Петербург, пр. Маршала Жукова, 37–1–71

По вопросам реализации книги обращаться:
в Санкт-Петербурге
Центр Православной книги «КИФА»
Издательство и склад: тел./факс (812) 717–3486

ООО «Университетская книга»
Тел. (812) 323–5495; e-mail: ukniga@sp.ru

Торговый Дом «Гуманитарная Академия»
Сестрорецкая ул., д. 8. Тел./факс: (812) 430–7074.
E-mail:gumak@mail.ru. Сайт: www.humak.ru

в Москве
Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры
Тел. (495) 681–2009. E-mail: knigi@blagoslovenie.su
Сайт: http://blagoslovenie.su

ИТД ГК «Гнозис»
Тел. (495) 247–1757; e-mail: gnosis@pochta.ru

Торговый Дом «Гуманитарная Академия»
Волоколамское шоссе, д. 3. Тел./факс: (495) 937–6744

Для заказа книг «Издательства Олега Абышко» (СПб.)
по почте пишите по адресу:
198332, Санкт-Петербург, пр. Маршала Жукова, д. 37, корп. 1, кв. 71.
Свои предложения и замечания можно отправить по e-mail:
nikita2712@mail.ru

Подписано в печать 12.01.2007. Формат 60×88 1/16.
30 печ. л. Печать офсетная. Тираж 2000 экз. Заказ № 3838

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография "Наука" № 1»,
199034, Санкт-Петербург, В. О., 9 линия, д. 12

В серии «Библиотека христианской мысли»
в 2005 г. вышли книги

Иван Иванович Соколов

ЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ ГРЕКО-ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ
В двух томах

60×88 1/16. Переплет 7БЦ
Том I — 384 с.; Том II — 352 с.

И. И. Соколов (1865–1939) — выдающийся русский историк Церкви и канонического права, блестящий представитель отечественного византиноведения, церковно-политический деятель, профессор Санкт-Петербургской Духовной академии. Его имя и труды уже достаточно хорошо известны современному российскому читателю. В настоящий том его сочинений вошли впервые издаваемые «Лекции по истории Греко-Восточной церкви», читанные знаменитым ученым студентам Академии в 1913–1914 учебном году и затрагивающие время от торжества Православия в 843 г. до падения Константинополя в 1453 г. На основе систематизации огромного церковно-исторического материала автор выстраивает стройную концепцию византинизма, наиболее подробно рассматривая отношения светской и церковной властей, духовное просвещение и богословскую науку в Византии.

В приложении к «Лекциям...» печатаются работы И. И. Соколова, тематически прилегающие к основному тексту и дополняющие его: «Преп. Феодор Студит, его церковно-общественная и богословско-литературная деятельность», «Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита» и «О монашестве».

Для всех интересующихся историей Церкви и историческими судьбами Православия.

В серии «Библиотека христианской мысли»
в 2005 г. вышла книга

Алексей Петрович Лебедев

К МОЕЙ УЧЕНО-ЛИТЕРАТУРНОЙ АВТОБИОГРАФИИ
И МАТЕРИАЛЫ ДЛЯ ХАРАКТЕРИСТИКИ
БЕСПРИНЦИПНОЙ КРИТИКИ

Сборник памяти А. П. Лебедева

60×88$^{1}/_{16}$. 320 с. Переплет 7БЦ

Последний том полного собрания церковно-исторических сочинений выдающегося русского ученого, профессора Московской Духовной академии и заслуженного профессора Московского университета Алексея Петровича Лебедева (1845–1908) включает в себя как автобиографические материалы о жизни и судьбе нашего великого соотечественника, так и статьи и исследования наиболее видных его учеников (Н. Н. Глубоковского, А. А. Спасского, И. Д. Андреева и др.), посвященные раскрытию основных тем творчества А. П. Лебедева, его значения в становлении и развитии русской церковно-исторической науки, а также воспоминания о нем.

Для всех интересующихся историей Русской церкви.

В серии «Библиотека христианской мысли»
в 2006 г. вышла книга

Александр Петрович Дьяконов

ИОАНН ЕФЕССКИЙ И ЕГО ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ТРУДЫ
ТИПЫ ВЫСШЕЙ БОГОСЛОВСКОЙ ШКОЛЫ В ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ В III–VI вв.
КИР БАТНСКИЙ, СИРИЙСКИЙ ЦЕРКОВНЫЙ ИСТОРИК VII в.
К ИСТОРИИ СИРИЙСКОГО СКАЗАНИЯ О СВ. МАР-ЕВГЕНЕ

60×88 1/16. 656 с. Переплет 7БЦ

Александр Петрович Дьяконов (1873–1943) — профессор, магистр богословия Санкт-Петербургской Духовной академии, один из лучших, если не лучший, знаток древней сирийской церковной истории, исследователь монофизитства и несторианства. Работа посвящена жизни и трудам Иоанна Ефесского (506–585/586), монофизитского епископа, автора многочисленных исторических сочинений. При императоре Юстиниане Великом он занимал высокое положение при дворе и играл одну из ключевых ролей в миссионерской и общецерковной политике Юстиниана и императрицы Феодоры в их стремлении к возвращению отпавших восточных Церквей в лоно Православия.

В качестве Приложения к книге печатаются основные труды А. П. Дьяконова с 1908 по 1918 гг.: «Типы высшей богословской школы в древней Церкви в III–VI вв.», «Кир Батнский, сирийский церковный историк VII в.», «К истории сирийского сказания о св. Мар-Евгене».

Для всех интересующихся историческими путями Православия.

В серии «Библиотека христианской мысли»
в 2006 г. вышла книга

СВЯТЫЕ КНЯЗЬЯ-МУЧЕНИКИ БОРИС И ГЛЕБ

Исследование и подготовка текстов *Н. И. Милютенко*
Ответственный редактор *Г. М. Прохоров*

60×88$^{1}/_{16}$. 432 с., ил. Переплет 7БЦ

Эта книга посвящена первым русским канонизованным святым — Борису и Глебу, сыновьям св. равноапостольного кн. Владимира. Коллизия между заповедями христианства и реальностью борьбы за власть существовала изначально. В эпоху упрочения христианской веры на языческих окраинах германского и славянского мира наследственный государь, который предпочел следование заповедям Господним сохранению власти и спасению жизни, почитался своими людьми святым. Феномену европейского правителя-мученика, как и месту свв. Бориса и Глеба в этом кругу, уделено особое внимание в этой книге. Впервые предпринято комплексное исследование всех обстоятельств борьбы за власть после смерти св. равноапостольного кн. Владимира с полным охватом русских и иностранных письменных источников, данных сфрагистики, нумизматики и археологии. Подробно рассмотрен вопрос: кто же именно являлся убийцей свв. Бориса и Глеба.

В книге даны основные тексты Борисо-Глебского цикла с переводами. Второй по значению памятник цикла, «Чтение» Нестора, не издавалось полностью с 1916 г., комментарий и перевод выполнены впервые.

Прилагаемые иллюстрации помогут читателю представить эпоху становления русского православия во всей ее полноте и многообразии.

В серии «Библиотека христианской мысли»
в 2005 г. вышла книга

Анатолий Алексеевич Спасский

ИСТОРИЧЕСКАЯ СУДЬБА СОЧИНЕНИЙ АПОЛЛИНАРИЯ ЛАОДИКИЙСКОГО, С КРАТКИМ ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫМ ОЧЕРКОМ ЕГО ЖИЗНИ

60×88 1/16. 560 с. Переплет 7БЦ

Впервые переиздаваемая книга «Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского, с кратким предварительным очерком его жизни» (Сергиев Посад, 1895) замечательного русского историка древней Церкви, профессора Московской Духовной академии Анатолия Алексеевича Спасского (1866–1916) сразу же принесла ее автору заслуженную славу и признание в церковно-исторических кругах не только России, но и Европы. Отличаясь высокими научными и литературными достоинствами, капитальное сочинение А. А. Спасского (принесшее ему степень магистра богословия и премию митрополита Макария) давно и прочно вошло в русский «золотой фонд» трудов по церковной истории.

Издание книги также содержит краткую биографию А. А. Спасского, его речь перед защитой магистерской диссертации и подробнейший отзыв, представляющий самостоятельный научный интерес, данный на эту работу проф. В. В. Болотовым.

Для всех интересующихся историческими путями Православия.

В серии «Библиотека христианской мысли»
в 2006 г. вышла книга

Анатолий Алексеевич Спасский

ЭЛЛИНИЗМ И ХРИСТИАНСТВО

История литературно-религиозной полемики
между эллинизмом и христианством
в раннейший период христианской истории (150–254)

60×88 1/16. 360 с. Переплет 7БЦ

Анатолий Алексеевич Спасский (1866–1916) — замечательный русский историк древней Церкви, профессор Московской Духовной академии, ученик и преемник по кафедре знаменитого А. П. Лебедева. Одна из его самых известных работ «Эллинизм и христианство», написанная в 1911–1913 гг., посвящена полным захватывающего интереса взаимоотношениям древней греко-римской культуры и новой, по тем временам, богооткровенной религии — христианства. Сложная область культурно-философских понятий эллинизма и христианства рассмотрена в их историческом взаимодействии на примерах диалога «Октавий» Минуция Феликса, сочинений Лукиана Самосатского и апологии Оригена «Против Цельса». Сочинение А. А. Спасского отличается не только высокими научными достоинствами, но и прекрасным литературным стилем, что характерно для всех работ этого ученого, читается легко и с удовольствием.

Для всех интересующихся историей древней Церкви.

В серии «Библиотека христианской мысли» в 2007 г. вышла книга

Анатолий Алексеевич Спасский

ОБРАЩЕНИЕ ИМПЕРАТОРА КОНСТАНТИНА ВЕЛИКОГО В ХРИСТИАНСТВО

Исследования по истории древней Церкви

60×88 $^{1}/_{16}$. 288 с. Переплет 7БЦ

Анатолий Алексеевич Спасский (1866–1916) — замечательный русский историк древней Церкви и богослов, профессор Московской Духовной академии, ученик и преемник по кафедре знаменитого А. П. Лебедева. В настоящий том его сочинений, названный по заглавной статье «Обращение императора Константина Великого в христианство», вошли самые разнообразные церковно-исторические исследования, созданные в период 1896–1905 гг. Все труды А. А. Спасского объединены единой сквозной темой актуальности древней церковной истории для настоящего времени, ее непреходящего интереса и жизненной важности для христиан наших дней. Написанные на высочайшем научном уровне, сочинения А. А. Спасского вместе с тем отличаются прекрасным литературным стилем, читаются легко и с удовольствием.

Для всех интересующихся историческими путями Православия.

В серии «Библиотека христианской мысли»
в 2007 г. вышла книга

Анатолий Алексеевич Спасский

НАЧАЛЬНАЯ СТАДИЯ АРИАНСКИХ ДВИЖЕНИЙ
И ПЕРВЫЙ ВСЕЛЕНСКИЙ СОБОР В НИКЕЕ
Исследования по истории древней Церкви

60×88 $^{1}/_{16}$. 288 с. Переплет 7БЦ

Анатолий Алексеевич Спасский (1866–1916) — замечательный русский историк древней Церкви и богослов, профессор Московской Духовной академии, ученик и преемник по кафедре знаменитого А. П. Лебедева. В настоящий том его сочинений, названный по заглавной статье «Начальная стадия арианских движений и Первый Вселенский собор в Никее», вошли самые различные статьи по древней церковной истории, созданные в период 1902–1911 гг., в годы наивысшего творческого расцвета этого выдающегося церковного ученого. Написанные на высочайшем научном уровне, сочинения А. А. Спасского вместе с тем отличаются прекрасным литературным стилем, читаются легко и с удовольствием.

Для всех интересующихся историческими путями Православия.

В составе серии «Библиотека христианской мысли», издаваемой «Издательством Олега Абышко», в 2002–2007 гг. вышли следующие книги:

1. *Е. В. Афонасин.* В начале было... (Античный гностицизм в свидетельствах христианских апологетов);
2. *Св. Дионисий Ареопагит.* Полный корпус сочинений с толкованиями преп. Максима Исповедника (с параллельными греческими текстами. Перевод с греческого и вступительная статья Г. М. Прохорова);
3. *Св. Дионисий Ареопагит.* Корпус сочинений. С приложением толкований преп. Максима Исповедника (Перевод с греческого и вступительная статья Г. М. Прохорова). 2-е изд. — исправленное, без греческого текста;
4. *А. Х. Армстронг.* Истоки христианского богословия. Введение в античную философию (Перевод с английского В. А. Самойлова). 1-е изд. — 2004, 2-е изд. — 2006;
5. Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв. Сборник преподобного Кирилла Белозерского (Издание подготовил Г. М. Прохоров);
6. *Климент Александрийский.* Строматы: В 3 т. Книги I–III (с приложением греческих текстов. Издание подготовил Е. В. Афонасин);
7. *Климент Александрийский.* Строматы: В 3 т. Книги IV–V (с приложением греческих текстов. Издание подготовил Е. В. Афонасин);
8. *Климент Александрийский.* Строматы: В 3 т. Книги VI–VII (с приложением греческих текстов. Издание подготовил Е. В. Афонасин);
9. Россия и Православный Восток. Константинопольский патриархат в конце XIX в. Письма Г. П. Беглери к проф. И. Е. Троицкому 1878–1898 гг. (Издание подготовила Л. А. Герд);
10. *Д. И. Макаров.* Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий);
11. *И. И. Соколов.* Состояние монашества в Византийской Церкви с середины IX до начала XIII века (842–1204). Опыт церковно-исторического исследования;
12. *И. И. Соколов.* Избрание патриархов в Византии. Вселенские судьи в Византии. О византинизме в церковно-историческом отношении;
13. *И. И. Соколов.* Избрание архиереев в Византии IX–XV вв. (Историко-правовой очерк). Избрание патриархов Александрийской церкви в XVIII и XIX столетиях (Вступительная статья прот. В. Цыпина);
14. *И. И. Соколов.* Свт. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, его труды и учение об исихии. Никифор Влеммид, византийский ученый и церковный деятель XIII в. Церковная политика византийского императора Исаака II Ангела (Вступительная статья А. В. Маркидонова);

15. *И. И. Соколов*. Византологическая традиция в Санкт-Петербургской Духовной академии. Печалование патриархов перед василевсами в Византии IX–XV вв. Патриарший суд над убийцами в Византии в X–XV вв. О поводах к разводу в Византии IX–XV вв. (Послесловие А. В. Маркидонова);
16. *И. И. Соколов*. Лекции по истории Греко-Восточной церкви: В 2 т. Т. I;
17. *И. И. Соколов*. Лекции по истории Греко-Восточной церкви: В 2 т. Т. II: Преп. Феодор Студит, его церковно-общественная и богословско-литературная деятельность; Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита; О монашестве;
18. *А. В. Петров*. От язычества к Святой Руси. Новгородские усобицы. К изучению древнерусского вечевого уклада;
19. *А. П. Лебедев*. Духовенство древней Вселенской Церкви. 1-е изд. — 2003, 2-е изд. — 2006;
20. *А. П. Лебедев*. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. 1-е изд. — 2003, 2-е изд. — 2006;
21. *А. П. Лебедев*. Очерки внутренней истории Византийско-Восточной церкви в IX, X и XI веках;
22. *А. П. Лебедев*. Исторические очерки состояния Византийско-Восточной церкви от конца XI до середины XV века;
23. *А. П. Лебедев*. История разделения Церквей в IX, X и XI веках;
24. *А. П. Лебедев*. Вселенские соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской;
25. *А. П. Лебедев*. История Вселенских соборов VI, VII и VIII веков. С «Приложениями» к истории Вселенских соборов;
26. *А. П. Лебедев*. Церковно-исторические повествования общедоступного содержания и изложения: Из давних времен христианской Церкви;
27. *А. П. Лебедев*. История Греко-Восточной церкви под властью турок. От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени: В 2 кн. Книга I;
28. *А. П. Лебедев*. История Греко-Восточной церкви под властью турок. От падения Констатинополя (в 1453 году) до настоящего времени: В 2 кн. Книга II;
29. *А. П. Лебедев*. Из истории Вселенских соборов IV и V веков. Полемика А. П. Лебедева с прот. А. М. Иванцовым-Платоновым;
30. *А. П. Лебедев*. Братья Господни: Исследования по истории древней Церкви;
31. *А. П. Лебедев*. Споры об Апостольском символе. История догматов: Исследования по истории древней Церкви;
32. *А. П. Лебедев*. Христианский мир и эллино-римская цивилизация: Исследования по истории древней Церкви;
33. *А. П. Лебедев*. Церковная история в свете Предания: Исследования по истории древней Церкви;

34. *А. П. Лебедев*. «Великий и в малом...». Исследования по истории Русской Церкви и развития русской церковно-исторической науки;
35. *А. П. Лебедев*. История «запрещенных книг» на Западе. Итальянское духовенство в одну из средневековых эпох. Исследования по истории Церкви Средних веков и Нового времени;
36. *А. П. Лебедев*. К моей учено-литературной автобиографии и материалы для характеристики беспринципной критики: Сборник памяти А. П. Лебедева;
37. *Павел Орозий*. История против язычников. Книги I–VII (Перевод с латинского, вступительная статья, комментарий и указатель В. М. Тюленева);
38. *Н. А. Скабаланович*. Византийское государство и Церковь в XI в.: От смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина: В 2-х кн. Книга I (Вступительная статья Г. Е. Лебедевой);
39. *Н. А. Скабаланович*. Византийское государство и Церковь в XI в.: От смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина: В 2-х кн. Книга II;
40. *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс*. О душе (Перевод с латинского, вступительная статья, комментарии и указатель А. Ю. Братухина);
41. *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс*. Апологетик. К Скапуле (Перевод с латинского, вступительная статья, комментарии и указатель А. Ю. Братухина);
42. *В. М. Тюленев*. Рождение латинской христианской историографии: С приложением перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского;
43. Святые подвижники и обители Русского Севера: Усть-Шехонский Троицкий, Спасо-Каменный, Дионисьев Глушицкий и Александров Куштский монастыри и их обитатели (Издание подготовили Г. М. Прохоров и С. А. Семячко);
44. Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения (Издание подготовил Г. М. Прохоров);
45. *Рудольф Зом*. Церковный строй в первые века христианства (Перевод с немецкого А. Петровского, П. Флоренского). *Н. А. Заозерский*. О сущности церковного права (против воззрений проф. Рудольфа Зома);
46. *А. А. Спасский*. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского, с кратким предварительным очерком его жизни;
47. *А. П. Дьяконов*. Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. Типы высшей богословской школы в древней Церкви в III–VI вв. Кир Батнский, сирийский церковный историк VII в. К истории сирийского сказания о св. Мар-Евгене;
48. *А. И. Бриллиантов*. Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 г. О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника;
49. *А. И. Бриллиантов*. К вопросу о философии Эригены. К истории арианского спора. Происхождение монофизитства: Труды по истории древней Церкви;

50. Святые князья-мученики Борис и Глеб. Исследование и тексты (Издание подготовила Н. И. Милютенко);
51. *Евагрий Схоластик*. Церковная история. Книги I–VI (Перевод с греческого, вступительная статья, комментарии, приложения и указатели И. В. Кривушина);
52. *А. А. Спасский*. Эллинизм и христианство. История литературно-религиозной полемики между эллинизмом и христианством в раннейший период христианской истории (150–254);
53. *С. Рансимэн*. Великая Церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. (Перевод с английского Л. А. Герд);
54. *Преподобный Исаак Сирин*. О божественных тайнах и о духовной жизни. Новооткрытые тексты (Перевод с сирийского, примечания, предисловие и послесловие епископа Илариона (Алфеева));
55. *Климент Александрийский*. Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасется (Перевод с древнегреческого, вступительная статья, комментарии и указатель *А. Ю. Братухина*);
56. *о. Томаш Шпидлик*. Русская идея: иное ви́дение человека (Перевод с французского Владимира Зелинского, Наталии Костомаровой);
57. *А. А. Спасский*. Отношение пророков к обрядовому закону Моисея. Св. Иустин и синоптические Евангелия. Исследования по истории древней Церкви;
58. *А. А. Спасский*. Лекции по истории западно-европейского Средневековья;
59. Творения св. Дионисия Великого, епископа Александрийского, в русском переводе (Перевод, примечания и введение свящ. А. Дружинина под редакцией э. о. проф. Л. Писарева);
60. *Свящ. А. Дружинин*. Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского;
61. *Лактанций*. Божественные установления. Книги I–VII (Перевод с латинского, вступительная статья, комментарии и указатель В. М. Тюленева);
62. Лактанций. О творении Божием. О гневе Божием. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений (Перевод с латинского, вступительная статья, комментарии и указатель В. М. Тюленева)
63. *А. А. Спасский*. Обращение императора Константина Великого в христианство. Исследования по истории древней Церкви;
64. *А. А. Спасский*. Начальная стадия арианских движений и Первый Вселенский собор в Никее. Исследования по истории древней Церкви;
65. *А. И. Бриллиантов*. Лекции по истории древней Церкви. Вступительная статья и научная редакция А. Ю. Братухина.

Книги серии «Библиотека христианской мысли»
на православном рынке представляет издательство «Кифа»

Александр Иванович Бриллиантов (1867–1933(1934?)) — выдающийся русский церковный историк и замечательный богослов, профессор Санкт-Петербургской Духовной академии с 1900 г., преемник по кафедре истории древней Церкви великого В. В. Болотова, его духовный наследник и продолжатель замечательных традиций русской церковно-исторической научной школы, столь трагически оборвавшейся в 1917 г.

«Лекции по истории древней Церкви» — это впервые издаваемый курс лекций А. И. Бриллиантова, читанный им для студентов Санкт-Петербургской Духовной академии на протяжении многих лет. Основное внимание в лекциях уделяется истории триадологических и христологических споров в ранней Церкви на протяжении первых шести Вселенских соборов, формированию христианской догматики и опровержению многочисленных ересей того времени. Несмотря на сложность обсуждаемых в этой книге вопросов, «Лекции...» читаются легко и с неослабевающим интересом. Для всех интересующихся историческими путями Православия.