

Библейско-богословская коллекция
Серия «Вселенские соборы»
Современные богословские исследования

**Сидоров А.И., проф.,
доктор церковной истории**

**БОГОСЛОВИЕ ЦЕРКВИ
В ПЕРИОД МЕЖДУ ПЕРВЫМ И ВТОРЫМ
ВСЕЛЕНСКИМИ СОБОРАМИ**

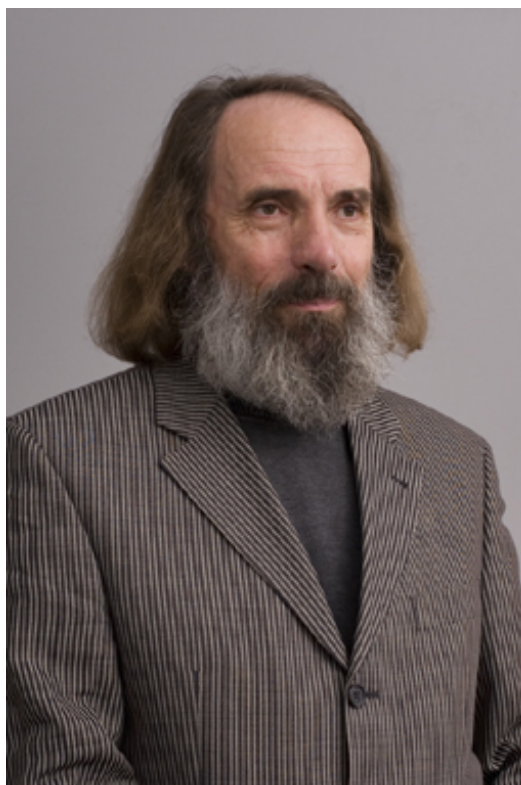
Электронное издание

*Статья написана специально для сборника электронных книг
«БОГОСЛОВИЕ ЦЕРКВИ ЭПОХИ ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРОВ
В ТРУДАХ РУССКИХ УЧЁНЫХ»,
подготовленного издательством «Аксион эстин»*

© Сидоров А.И., 2009



Аксион эстин
Санкт-Петербург
2009



Сидоров Алексей Иванович,
профессор, доктор церковной истории

Сидоров А.И.

Богословие Церкви в период между Первым и Вторым Вселенскими соборами

Пролог. Становление церковного богословия и его характерные черты (некоторые размышления)

Богословие, как *слово у Бога, слово через Бога и слово о Боге*, всегда пыталось и пытается выразить величайшую и невыразимую Тайну Троицеобразного Бога и Домостроительства спасения рода человеческого слабыми и немощными, и в то же время – мощными и яркими, по благодати Божией, средствами языка. Христианство, явившись в мир с Воплощением Бога Слова, не принесло с собою нового языка, но сразу же начало преображать уже имеющийся. И хотя Сам Господь и Его первые ученики говорили на арамейском, но не он явился языком религии Христовой, а греческий, которому суждено было стать первым языком богословия и Благой Вести¹. И когда любимый ученик Господа, первый великий Богослов, в зачатке своего «Евангелия» написал: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Всё через Него начало быть, и без Него ничто не начало, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин.1:1-4), он этими мощными и благодатными словами выразил саму суть христианского богословия. Альфой и Омегой этого богословия явился и является Господь, воплотившееся Слово Божие, просвещающее, при помощи благодати Святого Духа, немощный ум и сердце человека и открывающее духовному оку его тайны небесного Бога Отца, доселе для него сокрытые или прикровенно намеченные, как в сени и образе, в ветхозаветных прообразах².

¹ Предполагается иногда, что и Сам Господь знал немного греческий язык, но этот язык стал языком Благой Вести со св. Стефана Первомученика и «эллинистов», а св. Апостол Павел любимый Ученик Господа продолжили их дело. См.: Vardy G. La question des langues dans l'Eglise ancienne. Paris, 1958, p.2-9.

² Ср. характеристику: «Лице и жизнь Иисуса Христа, как воплотившегося Бога Слова, составляет сердце, корень и источник религиозных идей Иоанна. Христос для него все – центр и основа всего духовного существа его. Божественное достоинство Иисуса Христа для него есть единая абсолютная истина, и отрицающий ее есть враг всякой истины, лжец (1 Ин. II, 22), враг Христа, антихрист (1 Ин. IV, 3; ср. 2 Ин. 7), с которым он не хочет иметь никакого общения и предостерегает от него и всех верующих. Поэтому Иоанну именно определено было выразить последнее слово божественного откровения, вводящего в сокровенные тайны внутренней божественной жизни, доведомые только вечному слову Божию, едиnorodному Сыну, и утвердить против еретиков основной догмат христианства – Воплощение Сына Божия для дарования миру вечной жизни. Вследствие теснейшего общения с самою воплощенною Премудростью, этот вождь христианских философов, этот богослов в самом точном смысле слова сделался истинным носителем и представите-

Один современный историк богословия замечает, что «обозначение Христа как Слова для него (св. Апостола Иоанна Богослова А.С.) неразрывно с утверждением о том, что “Слово стало плотью”, а это, с точки зрения любого греческого философа того времени, две взаимоисключающие вещи. В то время как “Слово” почти и исключительно употребляется для указания на Божественность Христа, у Иоанна этот термин неразрывно связан с другим термином, который находится на противоположном полюсе от божественности, с “плотью”. Слово становится плотью; Слово Божие – это плоть, конкретный человек: Иисус Христос, распятый и воскресший»³. А так как этот Логос, ставший реальным Человеком, есть начало и конец всякого слова («логоса») о Боге, то антиномия и парадокс Воплотившегося Слова, ставшие камнем преткновения для непросвещенного благодатью человеческого рассудка («для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие»: 1 Кор.1:23), является основополагающим началом и стеновым хребтом всякого подлинно христианского богословия. Поскольку же воплотившийся Логос есть Жизнь для людей, то и богословие не может не быть жизнью: «логос» (слово и рассуждение) о Боге не может не воплощаться в жизни каждого христианина. В свою очередь и жизнь каждого живущего по Христу не может не быть богословием, ибо не только «тот, кто молится, есть богослов»⁴, но и тот, кто совершает таинства Церкви и причаствует им, а также тот, кто подвизается подвигом добрым. Богословие объемлет собою всю христианскую жизнь, как и эта жизнь, в свою очередь, объемлет собою богословие. Поэтому один замечательный современный греческий богослов отмечает, что «если наше богословие ничего не добавляет к нашей жизни и не изменяет ее, оно не даст нам также вкусить и почувствовать того, что есть новое творение; оно оставит нас во мраке неведения, следовательно, вне таинства богословия, которое есть выражение подвига ради спасения во Христе и события самого спасения»⁵. Естественно, что такой идеал единства и гармонии жизни и богословия, к которому в принципе призван каждый христианин, достигается немногими. Не случайно святитель Григорий Богослов в своем знаменитом первом «Слове о богословии» писал, что «любомудрствовать о Боге можно не всем; потому что способны к сему люди испытавшие себя, которые провели жизнь в созерцании, а прежде всего очистили, по крайней мере очищают, и душу и тело. Для нечистого же, может быть, небезопасно и прикоснуться к чистому, как для слабого зрения к солнечному лучу»⁶. И совершенно верно писал на сей счет в XIX веке архимандрит Порфирий (Попов): «Не напрасно уверяют, что усердною молитвою испрашиваются все дары благодати. Правда, что святость жизни не может быть ручательством

лем богодухновенного ведения среди опасностей, угрожающих от распространяющегося и усиливающегося еретического гностицизма». Сагарда Н.И. Первое соборное послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое исследование. Полтава, 1903, с.VIII-IX.

³ Иерей Иоанн Бер. Становление христианского богословия: Путь к Никее. Тверь, 2006, с.67.

⁴ Парафраза одного высказывания Евагрия Понтийского: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься, то ты – богослов». См. наш перевод: Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994, с.83.

⁵ Архимандрит Василий. Игумен Иверской Обители на Афоне. Входное. Элементы литургического опыта таинства единства в Православной Церкви. Богородице-Сергиева Пустынь, 2007, с.26.

⁶ Святитель Григорий Богослов Архиепископ Константинопольский. Творения, т.I. М., 2007, с.328.

за непогрешимость; но тот скорее может ошибиться и впасть в заблуждение, кто равнодушен к истине и с познанными истинами не соотносит своей жизни, чем тот, кто поучается в законе Господнем день и ночь, для кого богомыслие составляет отраднейшее наслаждение и постоянное занятие в жизни, кто посему предпочитает уединенные размышления о Боге всем суетностям рассеянной жизни, и кто, наконец, за познанную истину готов терпеть жесточайшие мучения»⁷. Указанное единство делания и Богомыслия, которое святые отцы Церкви обозначали термином *благочестие*⁸, предполагает, что «просто богословие» (или «рефлексирующее богословие», иначе – «богословская рефлексия») немислимо в Православии, ибо там, где такое «богословие» появляется, Православие исчезает. Не случайно св. Иустин Философ и Мученик на сей счет замечает (*Апол.* 53,3): «Если же найдутся такие, которые не так живут, как учил Христос, те – да будет известно – не христиане, хотя и произносят языком учение Христово»⁹.

Следовательно, труды святых отцов Церкви представляют собой главные ориентиры православного богословия. Святоотеческие творения составляют стержень всего Священного Предания, только в свете которого и возможно понимание Священного Писания. Поэтому православное учение о соотношении этих двух незыблемых столпов нашего вероучения ясно и недвусмысленно: «а) между Преданием и Писанием существует согласие в содержимом ими истине и вследствие этого, б) Предание является руководительным началом для понимания Св. Писания, а в) Писание, в свою очередь, обоснователем Предания, что, наконец, г) Предание служит дополнением к Св. Писанию»¹⁰. Носителями единого духа Предания и Писания являются святые отцы, которые, постоянно ориентируясь на «правило веры», противостояли супротивному духу суетного псевдобогословия, носителями которого были еретики. И хотя эти два принципиально несовместимых друг с другом духа в истории Церкви и, соответственно, в истории богословской мысли часто переплетались и соприкасались, как переплетаются в схватке бойцы, от такого взаимосоприкосновения нисколько не уничтожалась их противоположность. Данное обстоятельство

⁷ Архимандрит Порфирий (Попов). Об авторитете Святых Отцов Церкви и важности их писаний // Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе, т. XXII, 1863, с.11. Можно привести и такие яркие строки из уже цитировавшейся книги архимандрита Василия: «Как Дева Мария не занималась просто интеллектуальным служением Богу, но Своей абсолютной чистотой и Своим послушанием сподобилась воплотить Бога-Слова “найтием” Святого Духа и стала истинной Богородицей, так и Отцы Церкви своим послушанием и принятием “умного сияния Святого Духа” становятся богоносными и своей жизнью выражают – делают слышимым – Слово Божие: становятся истинными богословами». Также: «Богословы – это святые, “испытывающие отъятие” свойств своей природы. Святые – это богословы, “испытывающие обожение”, которые открывают путь непрередаваемого знания: они источают благодать Святого Духа». Архимандрит Василий. Указ. соч., с.28-29.

⁸ «Вообще Святоотеческая гносеология чрезвычайно настойчиво развивает учение о нравственных условиях Богопознания, вследствие чего слово “благочестие” на языке св. Отцов сделалось синонимом Православного вероучения и истинного Боговедения». Иеромонах Пантелеимон (Успенский). Христианская вера и жизнь, как таинство // В память столетия (1814 – 1914) Императорской Московской Духовной Академии. Сборник статей, принадлежащих бывшим и настоящим членам академической корпорации, ч. I. Сергиев Посад, 1915, с.569-570.

⁹ Св. Иустин Философ и Мученик. Творения. М., 1995, с. 47

¹⁰ Пономарев П.П. Священное Предание как источник христианского ведения. Казань, 1908, с.555.

следует особо подчеркнуть, ибо в западной науке (прежде всего – в протестантской) широко распространено мнение о некоей «полиморфности» первоначального христианства, в которой трудно различить «ортодоксию» и «ересь»; а если такое различие и удастся провести, то «ересь» часто упреждает «ортодоксию», являясь первичной и изначальной формой религии Христовой¹¹. Данное мнение, особенно активным протагонистом которого в тридцатых годах XX века стал В.Бауэр¹², проникает даже в православную науку. Например, православный священник Иоанн Бер в своей достаточно интересной книге замечает: «Картину изначально чистого православия, явившего себя в жизни образцовых христианских сообществ, от которого в дальнейшем откололись различные ереси, подобную той, что нарисована в книге Деяний апостолов или в *Церковной истории* Евсевия Кесарийского (IV в.), становится все труднее отстаивать, в особенности после выхода работы Вальтера Бауэра “Ортодоксия и ересь в первоначальном христианстве”. И это понятно: ведь даже самые ранние христианские сочинения, которыми мы обладаем, а именно послания апостола Павла, обращены к церквям, уже отпадающим от Евангелия, которое апостол ранее им возвестил»¹³. И подобная точка зрения касается не только первоначального христианства, но и распространяется на всю последующую историю Церкви и, естественно, историю христианского богословия. В подобной перспективе еретики предстают как глубокие и оригинальные мыслители, стимулирующие «развитие богословской мысли», а отцы Церкви изображаются (в лучшем случае) как прилежные ученики, повторяющие общеизвестные места, т.е. занимающиеся тавтологией.

Здесь в первую очередь следует подчеркнуть, что говорить о некоем «абсолютно чистом Православии» в определенном отношении некорректно. Но хотя в природе и не существует дистиллированной воды, но, тем не менее, вода из чистого источника существенным образом отличается от воды из помойной лужи. Церковь есть Тело Христово, а потому и вообще Православие и, в частности, православное богословие является живым организмом. Бывает, что живой организм болеет и поглощает в себя чужеродные элементы, но он должен либо переработать их, либо отторгнуть, ибо иначе погибнет. А поскольку Церковь пребудет вечно и врата адовы не одолеют ее, то православное мирозерцание

¹¹ Это прослеживается, в частности, и в попытке рассматривать иудеохристианство как изначальную форму религии Христовой. См.: Данн Д.Д. Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства. М., 1997, с.269-276. Искажение здесь истории первоначальной Церкви начинается с тезиса, что «первоначальная община никоим образом не считала себя новой, отличной от иудаизма религией» (с.270). Не вступая в полемику, можно только отметить, что, во-первых, ветхозаветное Откровение (или ветхозаветную Церковь) нельзя объединять в одном понятии «иудаизм» с засохшей ветвью этой ветхозаветной Церкви, появившейся в II – III вв. (так называемым «раввинистическим иудаизмом»); во-вторых, забывается качественное отличие ветхозаветного Откровения от Нового Завета, при несомненной и теснейшей, естественно, связи их, то есть забывается о том, что новое вино влилось в новые мехи.

¹² Этот автор считает, что первоначально доминировала в христианстве полиморфность течений часто еретического толка. И только начиная с II в. «ортодоксия» стала брать верх, заняв господствующие позиции сначала в Риме, а затем оттуда распространившись на прочие области греко-римской «ойкумены». См.: Bauer W. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Tübingen, 1934, S.231-242.

¹³ Иерей Иоанн Бер. Указ. соч., с.20. Хотелось бы обратить внимание на последнюю фразу: еретические тенденции есть *отпадение* от Евангелия, т.е. от Православия, которое таким образом является первичным и изначальным.

или перерабатывает отдельные чуждые ему элементы (но только до определенной степени, как было, например, с некоторыми частями античного мировоззрения, усвоенными христианской культурой), или отвергает их, как пагубные для его духовного здоровья, – это и случается обычно с ересями. Так как богословие живое, то Православие непрестанно переливается множеством радостных красок и оттенков, восхищая своей новизной. Свет имеет известный цветовой спектр, но тьма им не обладает. И хотя порой кажется, что свет и тьма иногда смешиваются, как, например, при вечерних сумерках, но это лишь иллюзия, поскольку они лишь сопологаются. Ибо «что общего у света с тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром?» (2 Кор.6:14-15). Православие, при всем богатом разнообразии цветовых оттенков, есть и всегда останется Православием, а ересь – ересью. Это постоянно должен помнить всякий православный ученый, если он хочет быть *православным* исследователем. Причем, принадлежность к Православию, или какой-либо ереси никак не соотносится с большей или меньшей «интеллектуальностью» или природной одаренностью того или иного мыслителя (вспоминаются чьи-то слова: «Ад полон людьми талантливыми»), а, так сказать, рассматривается соответственно «вектору духовности», которым и определяется содержание мирозерцания мыслителя. Если этот «вектор» ориентирован на внутреннее смиренномудрие и истинное подвижничество, то Господь дарует человеку благодать разумения и богомыслия, которая в стократ приумножает его естественный разум; если же этот «вектор» направляется гордыней и превозношением (часто искусно скрывааемыми), которых можно обозначить еще как себялюбие (греческое «филаутия») и эгоизм¹⁴, то ум человека начинает служить лукавому и, в конечном счете, теряет свою силу. Среди еретиков были и посредственные мыслители, например, Арий и Несторий, но были и от природы очень одаренные люди, как Григорий Акиндин, или даже такие гениальные как Ориген, но та или иная сила их мысли, как только оказывалась вне живого церковного Предания, становилась в результате бесплодной и способной лишь к разрушению, а не к созиданию, уничтожая плод их творчества.

И хотя намеченные выше черты христианского богословия проявляются уже с самого момента его возникновения, можно, в определенной степени огрубляя, констатировать, что оно сразу же являет себя еще и как христоцентричное, ибо Тайна Бога, ставшего Человеком, составляет самую сердцевину нашего богословия¹⁵, тем самым предохраняя и защищая от вторжений чужеродных элементов. Все прочие многочисленные аспекты богословия (учение о Святой Троице, антропология и т.д.) представляют уже производные величины от этой главной Тайны. Христология (понимаемая, конечно, не только в узком смысле, т.е. не только как учение о способе соединения во Христе двух естеств) и неразрывно связанная с ней сотериология представляют собою начало и конец всего церковного богословия. Это ясно прослеживается уже с самых истоков святоотеческой письменности – в творениях мужей апостольских. Идея спасения рода человеческого во Христе Иисусе определяет весь настрой мирозерцания прямых преемников непосредственных учеников Господа и «вокруг этой идеи сосредотачиваются все их религиозные рассужде-

¹⁴ Ср.: «Расколы и ереси суть следствия и порождения единственной болезни: человеческого эгоизма». Архимандрит Василий. Указ. соч., с.170.

¹⁵ Ср.: «Истина о самоуничижении Христа является одною из самых таинственных в христианской догматике. Человеческий разум одинаково поражает здесь как величие любви Божией, так и необычайный способ ее проявления». Также: «Если ум человеческий не в состоянии постигнуть тайну Боговоплощения, то тем более непостижимым кажется ему факт Богораспятия». Иеромонах Пантелеимон (Успенский). Христианская вера и жизнь, как таинство, с.539,541.

ния»¹⁶. Хочется еще раз обратить внимание на то, что, естественно, не только религиозные рассуждения, о которых говорит русский патролог, сосредотачиваются вокруг указанной идеи, но и все житие христианское должно, по убеждению мужей апостольских, быть ориентировано на нее. В Господе, по словам святого Климента Римского, «дан нам образец»¹⁷, который настолько высок, что лишь тот, кто внутренне готов отдать свою жизнь за Христа, становится Его учеником. Поэтому святой Игнатий Богоносец, идя на мученическую кончину, и пишет: «Теперь только начинаю быть учеником. Ни видимое, ни невидимое, ничто не удержит меня прийти к Иисусу Христу. Огонь и крест, толпы зверей, расчленения, расторжения, раздробления костей, отсечение членов, сокрушение всего тела, лютые муки дьявола придут на меня, – только бы достигнуть мне Христа»¹⁸. Данная же идея является главным жизненным нервом и всего последующего православного богословия. Ее можно еще выразить словами современного сербского преподобного отца: «всей Своей Богочеловеческой жизнью Господь являет Себя Спасителем, и Он действительно есть Спаситель. Поэтому и Его учение во всем и по всему есть учение о спасении. Спаситель и научает спасению, и совершает спасение. Его учение есть ни что иное, как Его досточудная Личность, сложенная в слова, насколько возможно перевести Непереводимого и выразить Невыразимого»¹⁹.

И не случаен тот факт, что все ереси, по основной сути своей, являются преткновением в первую очередь христологическим и сотериологическим, что уже ясно чувствуется, например, в одной из самых архаических ересей – иудеохристианстве. Оставляя в стороне сложные проблемы определения этого феномена в истории древней Церкви²⁰, можно констатировать, что в такой «классической» форме иудеохристианства, как евионитство, сердцевиной всех заблуждений и отклонений от ортодоксии является учение о Христе как простом человеке или «псилантропизм»²¹. Данное лжеучение, конечно же, основывается

¹⁶ Писарев Л.И. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. Т. I. Век мужей апостольских. (1 и начало 2 века). Казань, 1915, с.347.

¹⁷ Писания мужей апостольских. М., 2003, с.146.

¹⁸ Там же, с.355.

¹⁹ Собрание творений преподобного Иустина (Поповича), т. III. М., 2006, с.259.

²⁰ Данная проблема активно обсуждается в новой западной историографии. См.: Simon M. Problems du Judéo-Christianisme // Aspects du Judéo-Christianisme. Colloque de Strasbourg 23-25 april 1964. Paris, 1965, p.1-17; Kraft R.A. In Search of “Jewish Christianity” and its “Theology”. Problems of Definition and Methodology // Judéo-Christianisme. Recherches historiques et theologiques offerts en homage au cardinal Jean Danielou. Paris, 1972, p.81-92; Klijn A.F.J. The Study of Jewish Christianity // New Testament Studies, 1974, v.20, p.419-431. Однако, серьезного «консенсуса», насколько нам известно, в этом вопросе достигнуть не удалось. Мы традиционно рассматриваем феномен «иудеохристианства» как ересь в истории древней Церкви, потому что когда в понятие «иудеохристианство» включается первоначальная Иерусалимская община (как это делает, например, упоминаемый выше Д.Д.Данн), то происходит обычное научное (вернее, псевдонаучное) шулерство – два совершенно разнородных явления объединяются в рамках одного термина. Этот автор считает, что «еретическое иудеохристианство – это остановившееся в своем развитии христианство, негибкое и не соответствующее задачам Благовестия в новую эпоху». Данн Д.Д. Указ. соч., с.275. Дело не столько в негибкости (хотя в иудеохристианстве была и она), а в *искажении* Благовестия.

²¹ Следует оговориться, что иудеохристианская христология обладает достаточно разнообразными оттенками (например, здесь наблюдается так называемая «ангелохристология»), но по-

на строгом и узком монотеизме, характерном для иудаизма и унаследованном иудеохристианством, но существенным следствием и как бы «жизненным дыханием» такого жесткого монотеизма становится как раз «псилянтропизм». Поэтому в ереси евионитов «не могло быть и речи о Христе, как истинном Боге, явившемся во плоти. Христос, простой и обыкновенный человек, по своему существу, есть только причастник божества Иеговы чисто в нравственном смысле, Он – избранный сосуд Иеговы в Его внешних отношениях к миру, Он – отражение воли Иеговы, все направляющей к единству нравственного Богообщения»²². Такое понимание образа Христа вполне понятно: для падшего рассудка человеческого выгоднее представить Его просто человеком, чем совершить подвиг, требующий огромного нравственного усилия, и уверовать в воплотившегося Сына Божия.

Вероятно, какими-то глубинными корнями иудеохристианство связано с «многоголовой гидрой» (выражение св. Иринея Лионского) ереси гностицизма²³, которая также зиждется на искажении образа Господа. Данная ересь, несомненно, выходит за пределы христианства, но никаких точных свидетельств о существовании некоего «дохристианского гностицизма», от которого якобы зависели носители Благой Вести²⁴, у нас нет²⁵. Гностицизм возникает только с появлением Церкви Христовой на земле и представляет собою не просто паракристианское явление, но типичного паразита на Теле Христовом. Безусловно, гностическое мирозерцание само по себе было абсолютно чуждым и противоположным христианскому видению мира. Поэтому в отличие от религии Христовой, ни одна из гностических сект с их различными крайностями (дуализмом или пантеизмом, оргиями разврата или ложно понятым аскетизмом) «не может указать миру определенной цели: его бытие есть или несчастье или ошибка, или непостижимая случайность»²⁶. Однако, при всем многообразии и пестроте этих сект, существенные черты гностицизма: дуализм, «антикосмизм», онтологическое презрение к плоти и ко всему материальному миру и т.д.,²⁷

добное разнообразие зависит от пределов понятия «иудеохристианства». Рамки этого понятия, на наш взгляд, слишком расширяются, например, в известном труде А.Гриллмайера (во многом зависящем от Ж.Даниелу). См.: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition, v.I. From the Apostolic Age to Chalcedon. London-Oxford, 1975, p.37-53.

²² Писарев Л.И. Указ. соч., с.115-116.

²³ Эта гипотетическая связь, естественно, была опосредованной и должна рассматриваться в широком контексте. См.: Tröger K.- W. Gnosis und Judentum // Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu “Gnosis und Bibel” hrsg. von Karl-Wolfgang Tröger. Berlin, 1980, S.155-168.

²⁴ Этот любимый тезис протестантских ученых является не более чем обычным «научным» мифом. Он, например, представлен в кн.: Rudolph H. Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantike Religion. Leipzig, 1980, S.295-296.

²⁵ Это признают и наиболее разумные из западных исследователей. См., например: Bergmeier R. Quellen vorchristlicher Gnosis? // Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für K.G.Kühn. Göttingen, 1971, S.200-220.

²⁶ Болотов В.В. Собрание церковно-исторических трудов, т.III. М., 2001, с.188.

²⁷ Ср.: «Основной чертой гностической мысли является радикальный дуализм, который управляет отношениями Бога и мира. Божество является абсолютно надмирным, его природа чужда этой вселенной, которая не создана и не управляема им и которой оно полностью противоположно: божественное царство света, самодостаточное и отдаленное, - это космос, противопоставленный царству тьмы. Мир представляет собой творение низших сил, которые, хотя и могут опо-

как бы концентрируются в едином фокусе докетизма, как нельзя лучше соответствующему задачам гностицизма, поскольку гностицизм «поставил себе фантастическую цель – стать на место христианской Церкви, доказать, что именно он верно воспринял, правильно понял и неизменно сохранил учение Христа и Апостолов, а не Церковь»²⁸. Для этого еретическому гносису требовалось извратить святое святых Благой Вести – учение о Богочеловеке²⁹. Образ Спасителя в различных гностических сектах полиморфен, но там, где прослеживается связь между этим полиморфным образом и Господом, Христос подвергается предельной мифологизации³⁰, движущим мотивом которой является как раз докетизм³¹. Именно его мы и наблюдаем в самых ранних проявлениях рассматриваемой ереси. Например, у лжеучителей, с которыми полемизировал св. Иоанн Богослов. Они, «еще принадлежа к христианскому обществу, уже не были действительными его членами: их связь с ним была чисто внешняя; с самого начала они таили в себе ложь». И такая ложь коренилась прежде всего в искажении образа Спасителя, поскольку «по своей христологии они были докеты – не строгие, по своему нравственному учению – антиномисты»³². Если обратиться к Симону Волхву (Magy), «отцу всех еретиков», по словам св. Иринея Лионского³³, то можно увидеть, что докетизм здесь обретает особую форму. Считая себя «высшим богом» (и почитаемый таковым своими последователями), Симон полагал, что он «между иудеями явился как Сын, в Самарии нисходил Отцем, к прочим народам пришел как Дух Святой». Возомнив себя «триединым богом», Симон учил еще и следующее: «Так как ангелы худо управляли миром, потому что каждый из них стремился к верховной власти, то Он пришел для исправления вещей и сошел, преобразившись и уподобившись силам, властям и ангелам, чтобы явиться среди человеков человеком, хотя Он и не был человеком; и показался пострадавшим в Иудее, хотя Он и не страдал»³⁴. Помимо кардинального извращения христианской идеи обожения, в ереси Симона, наблюдается и резкое неприятие Бо-

средованно происходить от Него, в действительности не знают истинного Бога и препятствуют познанию Его в космосе, которым они управляют». Йонас Г. Гностицизм. Спб., 1998, с.58-59.

²⁸ Поснов М.Э. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. Киев, 1917, с.801.

²⁹ Это Богооткровенное учение, возведенное Самим Господом и развитое Его Апостолами, ясно запечатлено и в древних символах веры. См.: «Вера Церкви в Иисуса Христа, как вочеловечившегося Сына Божия или как Богочеловека, уже совершенно ясно и общепонятно выразилась в древнейших символах, которые должны были появиться в древнейших христианских церквах с самого начала их существования, так как они заключали в себе в более пространной форме ту именно веру, которой учить все народы повелел Апостолам Христос в Своей заповеди о крещении (Мат.28,19), и которую обязаны были знать и исповедывать все верующие при своем вступлении через крещение в Церковь». Епископ Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов), т. IV. Киев, 1897, с.62-63.

³⁰ См.: Rudolph K. Op. cit., S.163-174.

³¹ Этот докетизм теснейшим образом переплетается со всеми моментами гностической «теологии» и метафизики. См.: Bianchi U. Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriesophy. Leiden, 1978, p.303-311.

³² Богдашевский Д. Лжеучители, обличаемые в первом послании Ап. Иоанна. Киев, 1890, с.143.

³³ Св. Иринея Лионский. Творения. М., 1996, с.219.

³⁴ Там же, с.86-87.

говоплощения³⁵. Такое неприятие, или докетизм, определил весь настрой различных ответвлений гностической ереси³⁶. Даже в такой «хамелеонообразной» ереси, впитавшей в себя множество элементов различных восточных религий и пытавшейся стать мировой религией, как манихейство, образ Христа обладает несомненной «докетической насыщенностью»³⁷.

Таким образом, иудеохристианский «псилантропизм» и гностический докетизм становятся двумя, хотя и противоположными, но тесно взаимосвязанными «парадигматическими заблуждениями» христианского (точнее – паракристианского) богословия. Это проявляется и в так называемых «монархианских» ересьях конца II – III вв. По характеристике А.А.Спасского, «монархианские учения появляются вдруг и на разных концах христианского мира и разом распадаются по тем двум течениям, по которым и должна была пойти богословская мысль: одни из них, модалисты-динамисты, утверждают, что Христос есть простой человек, $\psi\iota\lambda\omicron\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$, в котором действовала особая Божественная Сила; другие же, монархиане-модалисты, учат, что Христос есть Сам Бог Отец, принявший плоть ради нашего спасения. Отсюда ясно, что сущность монархианского движения лежала не столько в учении о Троице, сколько в христологии, и что под условным термином монархианства или антитринитаризма понимаются два диаметрально противоположные направления, совпадающие только в одном из своих конечных выводов – в отрицании идеи Логоса и связанном с ней учении о Троице»³⁸. Конечно, в истории и учении различных ответвлений монархианской ереси много неясного; например, само разделение ее на

³⁵ См. на сей счет: Beyschlag K. *Simon Magus und die christliche Gnosis*. Tübingen, 1974, S.188-193.

³⁶ Как говорит один православный исследователь, “в том слое гностической литературы, которая остается близкой к Новому Завету, например, в “Евангелии истины”, реальность тела Иисуса и его страданий не отвергается сразу, но тот язык, которым сказано о воскресшем теле Иисуса, позволяет говорить о начале докетической тенденции. Однако осторожность в отношении докетизма была скоро преодолена, и откровенные усилия защитить личность Спасителя от причастности к материи и страданию скоро стали отличительной чертой большинства христианских гностиков». Пеликан Я. *Христианская традиция. История развития вероучения, т.1. Возникновение католической традиции (100-600)*. М., 2007, с.85. Думается, что «осторожность по отношению к докетизму» была принципиально чужда гностикам: если она и наблюдается в отдельных текстах, то это - типичная мимикрия, объясняемая стремлением уловить в сети ереси духовно неопытных христиан.

³⁷ См.: Asmussen J.P. *Manichaean Literature*. N.Y., 1975, p.98-112. Следует отметить, что сам Мани, хотя и называл себя «апостолом Иисуса Христа», но считал себя «новым Христом» и «Утешителем» («Параклетом»), т.е. «завершителем» учения Христова. См. диссертацию: Rose E. *Die Christologie des Manichäismus nach den Quellen dargestellt*. Marburg, 1941, S.29-41. Это прелестное самообольщение имело следствием то, что образ Иисуса Христа в манихействе как бы распадается на несколько видов: «страдающий Иисус», «спасающий Иисус» и т.д. Подобная «шизофреничная христология» объясняется во многом тем обстоятельством, что Спаситель в манихействе был мифологическим образом, который воплощается «как в Иисусе, так и в Мани и во всех вестниках божественного откровения». Виденгрэн Г. *Мани и манихейство*. Спб., 2001, с.99.

³⁸ Спасский А.А. *История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени)*. Тринитарный вопрос. (История учения о Св. Троице). Сергиев Посад, 1914, с.31-32.

два главных вида («модалисты» и «динамисты») подвергается сомнению³⁹. Однако сама основная тенденция этой ереси не вызывает особых споров. Так, некий туман покрывает отдельные аспекты лжеучения Павла Самосатского, но это не дает никаких оснований сомневаться в верности церковного осуждения данного еретика⁴⁰. Это осуждение, состоявшееся на Антиохийском соборе 268 года (на первом соборе в 264 году такого осуждения не удалось достигнуть), показало, что «суемудрие Павла Самосатского в корне подрывало самый фундамент христианской догматики (догматы Троичности Лиц и Божественности Иисуса Христа), а вместе с тем ниспровергало и все спасительное значение христианства»⁴¹. Вряд ли можно проследить прямую генетическую связь ереси Павла Самосатского с предшествующим иудеохристианством, но типологически они, безусловно, сродни друг с другом⁴².

Следовательно, все основные ереси доникейской эпохи покушались на субстанцию христианского вероучения, то есть покушались на учение о Домостроительстве спасения. Защищая чистоту этого вероучения, святые отцы тесно увязывали Богооткровенную истину о Боговоплощении с идеей обожения, выразившейся в краткой формуле: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом». Повторяя эти слова в различных вариациях, православные богословы желали «выразить в этой афористичной формуле самую сущность христианства: неизреченное нисхождение Бога до последних пределов нашего человеческого падения, до смерти, – нисхождение, открывающее людям путь восхождения, без-

³⁹ См.: «Я избегал употребления Гарнаковских категорий “динамическое монархианство” или “адопционизм” в отношении тех, кто утверждал, что Христос – обычный человек, и “модалистическое монархианство” – в отношении тех, кто отождествлял Отца и Сына». Иерей Иоанн Бер. Указ. соч., с.212.

⁴⁰ Стремление «обелить» Павла Самосатского на том основании, что об его взглядах мы имеем представление только из сообщений его оппонентов, наблюдается у ряда протестантских ученых и, в частности, в монографии: Loofs F. Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Leipzig, 1924, S.202-257.

⁴¹ Покровский А.И. Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков. Сергиев Посад, 1914, с.665.

⁴² Ср.: «Павлом Самосатским закончилась партия евионейских монархиан; он был последним и самым полным выразителем всего учения этой отрасли сектантов. Мы можем теперь представить общий характер и сущность этого учения следующим образом. По *сущности* Своей природы и *лично* бытию, Христос был только простым человеком, похожим на всех остальных людей. Это самое главное и существенное в учении евионейских антитринитариев. Все остальные пункты их учения относятся к нему – или как его основания, или как дополнения, или как выводы из него». Гусев Д. Ересь антитринитариев третьего века. Казань, 1872, с.145. Ср. также: «Центральным пунктом в богословской системе Павла Самосатского является христология, проникнутая правдой таким же узким иудаистическим духом, как и его теология. Христос, по учению Павла, по Своей сущности (οὐσία) был простой человек, который за свои нравственные подвиги удостоился того, что Божественная Сила или Логос (безыпостасный), воодушевляющий Его свыше, обитал в нем, как в храме, соделал Его Сыном Божиим, хотя не по природе, а по благодати (усыновлению, adoptione), “по преуспеянию”. Понятие о Спасителе, как человеке, который своими подвигами и борьбой со грехом загладил преступление наших прародителей, и именно за эту борьбу удостоился наивысшей награды – составляет характерную черту самосатской христологии». Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Историко-догматическое исследование. Сергиев Посад, 1908, с.146-147.

граничные горизонты соединения твари с Божеством. Нисходящий путь (κατάβασις) Божественной Личности Христа делает возможным для всех человеческих личностей восходящий путь, наш ἀνάβασις в Духе Святом. Нужно было добровольное уничтожение, искупительный кенозис (κένωσις) Сына Божия, дабы падшие люди смогли выполнить свое призвание, призвание к обожению (θέωσις) твари действием нетварной благодати. Таким образом, искупительный подвиг Христа или, в широком смысле, Воплощение Слова, по видимому, непосредственно связывается здесь с конечной целью, поставленной перед тварью, а именно – соединением ее с Богом. Если это соединение осуществлено в Божественном Лице Сына – Бога, ставшего человеком, то нужно, чтобы оно осуществилось и в каждой человеческой личности, нужно, чтобы каждый из нас также стал богом по благодати, «причастником Божеского естества», по выражению Ап. Петра (2 Петр.1,4)⁴³. Другими словами, каждый из нас, возжелав идти за Христом, должен стремиться приносить Ему в жертву свое сердце, свою душу, свои помышления (Мф.22,37). Идея обожения, ставшая «центральным пунктом религиозной жизни христианского Востока»⁴⁴, была ясно высказана уже в доникейскую эпоху. Первым отцом Церкви, четко сформулировавшим ее, является св. Иринея, который дважды высказывается на сей счет: «Для того Слово Божие сделалось Человеком и Сын Божий – Сыном Человеческим, чтобы (человек), соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался сыном Божиим»⁴⁵; и Христос, «по неизмеримой благодати Своей сделался Тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он»⁴⁶. Данная формула представляет собой «основной тезис и жизненный нерв христологических умозрений Иринея и сродных ему богословов»⁴⁷.

Идея обожения, имея множество оттенков, напрямую связана с учением о человеке, поскольку предполагает либо обновление потускневшего вследствие грехопадения образа Божия в человеке, либо (если «образ» и «подобие» различаются) обретения им подобия Божия. Такое обновление не означает некоего циклического возвращения к утерянному райскому состоянию, но новое качество человеческого естества (и, думается, каждой человеческой личности). У св. Иринея это новое качество нашей природы увязывается со специфичной теорией «возглавления» и представлением о Христе как «новом Адаме». Согласно учению этого отца Церкви, «когда новый Адам вошел в древнее человечество, Он, как новый родоначальник, сделался началом поколения живых как первый Адам был родоначальником смертных. Таким образом, воплотившийся Сын Божий сделался новым главой человечества и восстановил все, что было потеряно в Адаме. В Воплощении человечество получает общение в бессмертии и нетлении Слова»⁴⁸. Такое общение означает не только *восстановление*, но и достижение человеческой природой своего «акме»⁴⁹. Это

⁴³ Лосский В.Н. Богословие и Боговидение. М., 2000, с.273-274.

⁴⁴ Попов И.В. Труды по патрологии. Т.1. Святые отцы II – IV вв. Сергиев Посад, 2004, с.48.

⁴⁵ Св. Иринея Лионский. Творения, с.292-293.

⁴⁶ Там же, с.446.

⁴⁷ Орлов А. Христология Илария Пиктавийского в связи с обзором христологических учений 2 – 4 вв. Сергиев Посад, 1909, с.1.

⁴⁸ Сагарда Н.И. Лекции по патрологии. I – IV века. М., 2004, с.401-402.

⁴⁹ Согласно св. Иринею, «в силу соединения со словом Божиим человеческая природа в Лице Иисуса Христа достигла наивысшего развития, возведена к ее совершенству, стала бес-

«акме» – достижение высшей точки духовного развития человеческого естества – предполагает и иное качество Богомыслия, в основе которого лежит Богообщение. Ведь по словам младшего современника св. Иринея – Климента Александрийского, «Слово Божие стало Человеком, чтобы ты [этим] Человеком был научен, как человек может стать богом». А подобное *научение* как раз и означает восхождение на высшую ступень богословия или православного «гносиса», немислимого без непосредственного общения с Богом – тайнознания⁵⁰, чтобы человек получил возможность уподобиться Своему Творцу. Наконец, идея обожения имеет, несомненно, и эсхатологическое измерение. Ибо «обожение человека начинается в этой жизни и станет совершенным и необратимым в веке будущем. Полное явление и окончательное выражение истинного общения людей с Богом, начавшись здесь и сейчас, завершится их воскресением в славе и вознесением на небеса. Воскресение верующих, связанное с воскресением Христа, приводит их к полному богосыновлению и обожению. Подобно Христу, восставшему из мертвых и вошедшему в славу Отца, верующие восстанут в славе и удостоятся видения Его лицом к лицу»⁵¹. Данный аспект идеи обожения был только намечен в доникейскую эпоху, а развит был уже последующими отцами Церкви.

Безусловно, богатство и разнообразие тем, разработанных или затронутых в доникейском богословии, намного превосходит те тенденции, которые были бегло намечены нами выше. И тем не менее, именно эти тенденции, по нашему мнению, определили все последующее развитие церковного вероучения, послужив одновременно камнем преткновения для ересиархов.

Церковная мысль в период от первого до второго Вселенского собора: 325 – 381 гг.

В течение IV века происходит одно из самых величайших событий в истории человечества, связанных с судьбой религии Христовой: она, бывшая до того религией недозволенной и гонимой, к концу этого века становится религией торжествующей. В средоточии этого удивительнейшего преобразования языческого мира и Римской империи находится личность и деятельность святого равноапостольного императора Константина Великого. Какие бы противоречивые оценки этот великий государь не получал со стороны

смертной и богоподобной. Последствия соединения Божества и человечества в Лице Иисуса Христа простираются на весь род человеческий. Природа искупленных достигнет такого же прославления и обожения, какого удостоился Человек Иисус. Однако непосредственной действующей причиной обновления искупленных является не Слово Божие, а Дух Святой. Во время крещения Господа Он сошел на Человека Иисуса и в Нем принципиально на всех людей. Почивая на человечестве Иисуса Христа, Дух Святой навек обитает вообще в людях. Прежде всего это существенное общение человека с Богом имеет своим последствием усыновление человека Богу. Через Христа мы получаем усыновление, потому что в Нем человек “принимает, носит и содержит Сына Божия”. Вторым последствием соединения Духа Святого с душой и телом человека служит его полное нравственное обновление». Попов И.В. Патрология. Краткий курс. М., 2003, с.75.

⁵⁰ См.: Сидоров А.И. Начало Александрийской школы: Пантен. Климент Александрийский // Ученые записки Российского Православного Университета Ап. Иоанна Богослова. Вып. 3. М., 1998, с.121.

⁵¹ Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы. Сергиев Посад, 2003, с.115.

ученых, один факт остается несомненным: через свое личное обращение в христианство, он повернул ход мировой истории. Поэтому, «припоминая на смертной одре все события своей жизни, он со спокойным сознанием мог сказать, что великое дело, порученное ему Провидением, он совершил: распадавшееся римское государство он соединил под одной властью, примирив его с христианством, и упорядочил торжество Церкви в будущем. Всей своей деятельностью он глубоко повлиял не только на историю язычества и христианства, но и на историю всего человечества, и поэтому после своей смерти он наследовал почести, редкие в истории: римский сенат возвел его в боги, история признала его Великим, а Церковь – равноапостольным»⁵². Благодаря св. Константину изменяются не только отношения Церкви и государства⁵³, но и начинается процесс воцерковления этого государства и общества, который определил бытие Византии, а затем и святой Руси. Одним из стержневых моментов этого процесса было то, что Православие стало «не только объединяющим началом для византийского населения, но и, можно сказать, господствующей национальностью византийского государства, основной стихией народной жизни в Византии, ее глубочайшим и самым чутким нервом». Поэтому «властители Византии могли безнаказанно экспериментировать над имуществом, личностью и жизнью своих подданных, – народ все сносил и терпел; но горе им было, если они отваживались святотатственными руками прикоснуться к заветной святыне – православным догматам и канонам: тогда чувство боли пробегало по всему народному организму и сопровождалось более или менее сильными нестроениями во всех сферах государственной жизни»⁵⁴. Данный момент ярко проявляется в эпоху Вселенских соборов, детерминируя, среди прочего, и ход развития православного богословия.

Однако нельзя не отметить и того, что эти мощные факторы воцерковления греко-римского общества шли рука об руку с также сильными факторами внутренних нестроений в Церкви. Духи злобы поднебесной никогда не оставляли, не оставляют и не будут оставлять ее в покое, пока она существует на земле. Но если в доникейскую эпоху напор их больше осуществлялся извне, принимая форму внешних гонений и притеснений христиан, то начиная с IV века центр тяжести такой духовной брани лукавых сил с Церковью перемещается во внутрь: эта духовная брань становится преимущественно догматической борьбой. Обычно IV век обозначают как «век тринитарных (триадологических) споров»⁵⁵.

⁵² Спасский А.А. Обращения императора Константина Великого в христианство. Исследования по истории древней Церкви. Спб., 2007, с.75.

⁵³ См.: «Со времени Константина, отношения правительственной власти к христианству совершенно изменяются. Не только отменяются недавние еще жестокие гонения, но государство вступает в союз с Церковью, начинает содействовать ей в осуществлении ее задач всеми находящимися в его распоряжении средствами. Для Церкви открывается самая широкая возможность развития всех сторон ее жизни и деятельности, ее влияние может теперь распространяться на всю область человеческих отношений, подлежащих до сих пор лишь ведению государства, христианские принципы вносятся в строй самой государственной жизни. Начинается новый период в жизни и Церкви и государства, резко отличающийся от предыдущего; теперь создаются в своей основе те формы отношений Церкви и государства, которые продолжают существовать, именно на Востоке, во все дальнейшее время». Бриллиантов А.И. Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 г. О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. Спб., 2006, с.49.

⁵⁴ Соколов И.И. Лекции по истории греко-восточной Церкви, т.1. Спб., 2005, с.9-10.

⁵⁵ См., например: «История Вселенских соборов входит в историю богословской мысли, а история богословской мысли первых веков христианства представляет собой комментарий на сло-

Констатируя этот, казалось бы общеизвестный факт, следует учитывать два существенных момента. *Первый*: догматические споры, как выражение духовной брани против Церкви, отнюдь не составляют всего содержания церковной жизни, а, соответственно, и богословской мысли указанного периода, как брань против злобы духов поднебесной не составляет всего содержания духовной жизни христианина. Ибо «освободившись от необходимости вести борьбу за внешнее существование, встречая со стороны государства уже не преследование, а покровительство и поддержку, Церковь получила возможность широкого и беспрепятственного развития разных сторон своей жизни... 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»⁵⁶. Поэтому, наверное, можно сказать, что догматические споры возникли (и обычно возникают) как защитная реакция Церкви, оберегающей свое внутреннее развитие. Ереси (как и расколы) не стимулируют это развитие, а, наоборот, препятствуют ему. *Второй момент*: схема «триадология – христология», фиксируемая В.В.Болотовым, является схемой скорее логической и абстрактной, чем реальной. Ибо в исторической реальности триадология и христология (опять же немыслимая без сотериологии) были столь тесно переплетены друг с другом, что их невозможно отделить друг от друга, и это ясно выступает в IV веке. Причем в данный век, составляющий целую эпоху, как и в доникейский период, христология (и сотериология) находятся в самом средоточии развития богословской мысли⁵⁷. Вследствие чего обозначение периода от первого до второго Вселенского собора как «эпохи триадологических споров» достаточно условно.

Оба этих момента можно наблюдать в арианских спорах. В происхождении арианской ереси и в личности самого ересиарха достаточно много загадочного. Связано это в первую очередь с тем, что от сочинений Ария и его сторонников сохранилось небольшое

во “Богочеловек” и слагается из двух периодов: триадологического (θεολογία) <богословие> и христологического (οἰκονομία) <домостроительство>». Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских Соборов. История богословской мысли. М., 2007, с.31.

⁵⁶ Бриллиантов А.И. Лекции по истории древней Церкви. Спб., 2007, с.51.

⁵⁷ На сей счет см, весьма верное рассуждение А.Орлова: «В тесной связи с учением о Троице Боге у древних богословов переплетался христологический вопрос, - вопрос о взаимоотношении в Лице Спасителя божеской и человеческой природ, представлявший, пожалуй, самую душу, жизненный нерв догматических движений как доникейской, так и посленикейской эпохи. Если сущность этих движений сводилась к вопросу о реальном взаимоотношении между Богом и миром, о преискреннем откровении человечеству во Христе божественной жизни, то собственно христологический вопрос является ближайшим уяснением quomodo этого таинства, тогда как вопрос о божественном Троицизме представлял собою лишь его необходимую метафизическую предпосылку. Эта принципиальная важность христологической проблемы и ее органическая связь с метафизическими основами христианского богословия, ясно сознававшаяся на всем протяжении церковно-богословской мысли (Тертуллиан, Ириней, Ориген и др.), в особенности отчетливо выступил в церковном сознании в 4-м веке, когда ариане, решительно отвергнув догмат об истинном божестве Христа, в подтверждении этого тезиса широко воспользовались всеми теми “уничижительными” для Христа библейскими изречениями о Нем, которыми частично пользовались для этой же цели и раннейшие еретики, и которые, по православному пониманию, имели отношение лишь к человеческой природе Спасителя». Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского, с.XI-XII.

количество произведений (или их фрагментов)⁵⁸. Подобное обстоятельство даёт основание некоторым западным исследователям сомневаться в истинности, как они говорят, «традиционного видения», данной ереси, сложившегося под влиянием оппонентов арианства, в первую очередь – под влиянием св. Афанасия Великого⁵⁹. Однако именно в таком традиционном (то есть *православном*) видении и проявляется наиболее отчетливо как черты личности ересиарха, так и его лжеучения. Основные факты его биографии известны, хотя много неясностей с восстановлением раннего периода жизни Ария⁶⁰. Что же касается личности его, то одно из самых ярких описаний её встречается у св. Епифания Кипрского: «Этот старик, напыщенный гордостью, сбился с прямого пути. Он был высок ростом, угрюм на вид, держал себя как хитрый змей и мог при помощи своего лукавого нрава увлечь всякое незлобивое сердце. Всегда одет он был в гемифорий и коловий, сладок был в беседе, всегда действуя на души убеждением и ласкательством»⁶¹. Церковный историк Созомен добавляет и еще одну черту – любовь к диалектике⁶². Таким образом, вырисовывается личность казалось бы даже вполне симпатичная: уважаемый пресвитер, отличающийся внешними подвигами телесной аскезы и носящий монашеское облачение, добрый в обращении, хорошо владеющий словом и, вероятно, сильный диспутант. Потому один наш ученый заметил об Арии: «Очевидно последующие поколения ничего дурного не могли бы сказать о нём, если бы он не сделался виновником спора, который навсегда обратил его имя в синоним ужаснейшего отступления и проклятия; в этом споре прошла вся его дальнейшая жизнь; этот же спор, вероятно, вложил ему в первый раз в руки перо, чтобы защитить свое учение, сделав его писателем и даже поэтом»⁶³. Однако в глубине этой на первый взгляд симпатичной личности таилась червоточина, верно подмеченная св. Епифанием – гордыня. Она-то и послужила тем малым камешком, который вызвал обвал лавины церковных нестроений.

Насколько Арий был плодовитым писателем, сказать трудно, ибо от его сочинений дошло до нас, как уже отмечалось, очень немного⁶⁴. Эти остатки литературной деятельности ересиарха позволяли (и еще позволяют) строить, помимо всего прочего, различные гипотезы об истоках его лжеучения, некоторые из которых явно канули в Лету. Так, в настоящее время уже вряд ли возможна та дилемма, которая вызвала горячий спор в нашей церковноисторической науке и которая кратко сводилась к следующему: находятся ли эти истоки в Антиохийской школе или же ересь Ария определяется развитием Александрий-

⁵⁸ См.: Luibheid C. Finding Arius // The Irish Theological Quarterly, 1978, v.45, p.81.

⁵⁹ См.: Wiles M. Archetypal Heresy. Arianism through the Centuries. Oxford, 1996, p.1-26. Здесь встречается и утверждение (p.7), что именно св. Афанасий ответственен за ту «концепцию арианства», которая стала доминировать в последующей истории Церкви. А она «исказила» истинный облик Ария, как «церковного мыслителя», опирающегося на Священное Писание, Предание и разум.

⁶⁰ Подробно см.: Bouларанд E. Les debuts d'Arius // Bulletin de Literature Ecclesiastique, 1965, t.65, p.175-187; Williams R. Arius. Heresy and Tradition. London, 2001, p.29-47.

⁶¹ Творения святого Епифания Кипрского, ч.IV. М., 1880, с.109-110.

⁶² Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. Спб., 1851, с.57.

⁶³ Спасский А.А. Начальная стадия арианских движений и первый Вселенский собор в Никее. Исследования по истории древней Церкви. Спб., 2007, с.10.

⁶⁴ См.: Bouларанд E. L'hérésie d'Arius et la "foi" de Nicée. Paris, 1972, p.39-65.

ской школы⁶⁵. Причем данные школы мыслились именно как *богословские* направления, с присущими им специфичными чертами. Что касается Антиохийской школы, то происхождение арианства связывалось с личностью св. Лукиана Антиохийского – пресвитера, дидака и мученика, учениками которого были многие видные представители арианствующего движения (Евсевий Никомидийский, Марк Халкидонский, Феогнис Никейский и др.) и которого некоторые западные исследователи называли «Арием до Ария»⁶⁶. Однако следует учитывать два существенных обстоятельства: во-первых, св. Лукиан был преимущественно «текстологом Священного Писания» и относительно его догматических воззрений сохранились очень скудные сведения; во всяком случае, из этих сведений можно заключить, что учение о Святой Троице этого прославленного мученика носило скорее антиарианский, чем протоарианский или проарианский характер. Во-вторых, Антиохийская школа, как богословское направление, начинается со св. Евстафия Антиохийского – одного из самых непримиримых врагов арианства, который стал первой жертвой так называемой «антиникейской реакции». Следовательно, один член указанной дилеммы отпадает и сама она, таким образом, перестает существовать. Если же обратиться к Александрийской школе, то в определенной степени можно говорить о ней, как о цельном образовательном учреждении с преемственностью дидакалов⁶⁷, хотя и здесь существуют некоторые проблемные моменты⁶⁸. Но вот говорить об Александрийской школе, как о некоем *едином богословском течении*, довольно сложно. Прежде всего, богословские взгляды Оригена развивались явно по совсем иной траектории, чем взгляды его предшественника Климента. Далее, из последующих александрийских дидакалов Иракл (хотя о богослов-

⁶⁵ Так, А.П.Лебедев полагал, что эти школы «создали всю или почти всю богословскую литературу того времени, были ключом к тогдашней богословской учености. От влияния школ не освобождался ни один замечательный деятель в церковной среде того времени». Отсюда им делается следующий вывод: «Центральным пунктом антиникейского направления была Антиохия Сирийская, подобно тому, как Александрия была главнейшим пунктом, откуда распространялось направление Никейское». Лебедев А.П. Вселенские соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. Спб., 2004, с.11, 51. Однако, его точка зрения вызвала резкую критику протоиерея А.М.Иванцова-Платонова, ратующего за теорию александрийских корней арианства, вследствие чего А.П.Лебедев вынужден был долго защищаться. Подробно см.: Лебедев А.П. Из истории Вселенских соборов IV и V веков. Полемика А.П.Лебедева с прот. А.М.Иванцовым-Платоновым. Спб., 2004. Спор этих двух русских ученых был тесно связан с полемикой среди протестантских исследователей и затронул других русских церковных историков. См.: Свящ. Д.Лебедев. Вопрос о происхождении арианства // Отдельный оттиск из «Богословского Вестника». Сергиев Посад, 1916. Сам автор склоняется к александрийской гипотезе, считая, что «Ориген есть в сущности последний из восточных богословов, в системе которого мы можем искать корни арианской доктрины». Там же, с.31-32.

⁶⁶ В данном случае мы опираемся на свою работу: Сидоров А.И. Святой Лукиан Антиохийский и его ученики. (К предыстории Антиохийской школы) // Альфа и Омега, 2007, № 1 (48), с.36-50; № 2 (49), с.38-57. Был ли сам Арий учеником св. Лукиана остаётся неясным, ибо кроме одного личного свидетельства ересиарха, обращавшегося к Евсевию Никомидийскому как к «солукианисту», у нас нет никаких данных.

⁶⁷ Дьяконов А.П. Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. Типы высшей богословской школы в древней Церкви в III – IV вв. и др. Спб., 2006, с.447-466.

⁶⁸ Так, сомнения возникают относительно того, являлся ли Ориген учеником Климента Александрийского. См.: Vardy G. Aux origines de l'école d'Alexandrie // Recherches de Science Religieuse, 1937, t.27, p.83-85.

ских взглядах его не сохранилось почти никаких сведений) и св. Дионисий Александрийский существенным образом дистанцировались от основных интуиций мирозерцания Оригена, а часто находились и в оппозиции к его основным богословским посылкам⁶⁹. Правда, два последующих дидаскала – Феогност и Пиерий – находились преимущественно в русле воззрений Оригена⁷⁰, но со св. Петром Александрийским маятник качнулся в другую сторону. «Он первый открыто восстаёт против основных заблуждений Оригена, ведёт долгую и упорную борьбу и приверженцами Оригеновской партии и, наконец, сообщает новое направление Александрийской школе. Но тот же Петр глубоко уважает Оригена за его научные труды и разделяет его воззрения, чуждые крайности. Строго православный по своему направлению, он даёт ход Православию и оно при нём одерживает явную победу»⁷¹. Наконец, с Дидимом Слепцом Александрийская школа вновь возвращается к оригенизму, но это был её последний аккорд. Таким образом, как богословское направление Александрийская школа характеризуется диссонансом мировоззренческих тенденций, порой скрыто, а порой и открыто вступающих в конфликт друг с другом. Тем не менее, личность и мирозерцание Ария никак не вписывается в этот диссонанс. Единственной точкой пересечения арианского лжеучения и оригенистских интуиций является триадология, но и здесь различие между Арием и Оригеном, по характеристике В.В.Болотова, «коренное и существенное», хотя нет и недостатка и в пунктах их соприкосновения⁷². Однако, в христологии, сотериологии, эсхатологии прочих догматических воззрениях взгляды двух ересиархов развивались часто в совсем противоположных направлениях. Поэтому искать в оригенизме истоки лжеучения Ария – занятие, на наш взгляд, довольно бессмысленное, хотя отдельные элементы его взглядов можно обнаружить как у греческих апологетов II века (например, у Афинагора), так и у представителей Александрийской школы⁷³. Но дело не в отдельных элементах, а в том, что сочетает их в единое целое, то есть как бы в «жизненном принципе» арианства, который кардинально отличался от духа православного христианства.

В прошлом неоднократно предпринимались попытки видеть этот «жизненный принцип» арианства в философии⁷⁴. И действительно, исследователи обнаруживают опре-

⁶⁹ См.: Bienert W.A. Dyonisius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert. Berlin – N.Y., 1978, S.106-133. 222-223.

⁷⁰ Изложение их богословских взглядов на основе весьма скудных источников см.: Radford L.R. Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter. A Study in the Early History of Origenism. Cambridge, 1908, p.1-57.

⁷¹ Чистосердов П. Св. Петр Александрийский (его жизнь и деятельность). Харьков, 1901, с.52. Правда, антиоригенизм св. Петра подвергается сомнению в кн.: Vivian T. St. Peter of Alexandria. Bishop and Martyr. Philadelphia, 1988, p.110-122. Но эти сомнения, по нашему мнению, зиждутся на очень зыбких основаниях.

⁷² Болотов В.В. Собрание церковно-исторических трудов, т.I. Учение Оригена о Св. Троице. М., 1999, с.386-387.

⁷³ См.: Barnard L.W. The Antecedents of Arius // Vigiliae Christianae, 1970, v.24, p.172-188.

⁷⁴ См: «В арианстве подняло голову против христианского Откровения некоторое общее направление, стремившееся отодвинуть его на задний план, а первое место представить философии. С формальной стороны именно в этом и заключалась сущность разногласия между арианством и учением Церкви. Арий со своими единомышленниками стоял на почве философии и диалектики, так как источником познания божественных истин он считал естественный разум; Священ-

деленную рецепцию различных ответвлений античной философии (особенно, платонизма) у Ария⁷⁵. Тем не менее, вряд ли такая рецепция детерминировала сущностные черты мирозерцания ересиарха⁷⁶. Конечно, весомый элемент рассудочной изворотливости присутствовал в его мирозерцании, но Арий все же пытался опираться на Священное Писание и, насколько это было возможно, на церковное Предание. В определенной степени можно сказать, что целью его было «развить основанный на Писании и рационально последовательный катехизис»⁷⁷. В том-то и состояла опасность этой «архетипической ереси», что она предстала в облики церковности, будучи по сути своей «рационализирующей псевдоцерковностью». И не случайно церковный историк Сократ, говоря об ересиархе, замечает: «Новыми умозаключениями он возбудил многих к исследованию – и малая искра превратилась в великий пожар»⁷⁸. Примечательно, что великие искушения в Церкви IV века начались с казалось бы безобидной богословской дискуссии, где св. Александр Александрийский выступил первоначально в качестве третейского судьи в споре Ария и его оппонентов. По свидетельству Созомена, Арий высказал главный свой тезис: «Сын Божий произошел из несущего, и было время, когда Его не было. По самопроизволению Он способен ко злу и добродетели. Он есть создание и тварь». Далее этот историк продолжает: «Вероятно, много и другого говорил Арий, когда подтверждал свои мнения и рассуждал о каждом из этих вопросов. Некоторые, слыша подобные выражения, начали порицать Александра, зачем он, вопреки долгу, терпит нововведения в догмате. Александр, признав за лучшее в деле сомнительном дать волю говорить той и другой стороне, чтобы устранить мысль о принуждении и примирить спорящих убеждением, сел как судья, вместе с клириками, и ввел обе стороны в состязание. Но в словесных спорах обыкновенно всякий старается одержать победу. Арий защищал высказанные им положения, а прочие доказывали, что Сын единосущен и совечен Отцу. Было и другое заседание и рассуждение о тех же вопросах: но спорившие опять не сошлись между собою. Так как рассматриваемый предмет казался очень сомнительным, то сперва колебался несколько и Александр, похваливая иногда одних, иногда других: но, наконец, присоединившись к стороне тех, которые утверждали, что Сын единосущен и совечен Отцу, он приказал, чтобы и Арий, оставив противоречия, мыслил таким же образом. Однако же Арий не слушался, тем более, что около него было уже много епископов и клира, которые думали, что он говорит правильно. Поэтому Александр отлучил от Церкви как его самого, так и клириков,

ное же Писание он ценил лишь настолько, насколько оно, по его мнению, доказывало результаты его рассуждений. Ариане стремились приблизить сверхъестественные истины к пониманию их человеческим рассудком, и по законам и понятиям последнего судили о достоинстве этих истин». Иеромонах Владимир (Благодарумов). Св. Афанасий Александрийский. Его жизнь, учено-литературная и полемико-догматическая деятельность. Кишинев, 1895, с.30. Ср. также суждение: арианство есть только философия своего времени, облаченная в христианскую одежду (is only the philosophy of the day put into a Christian dress). Gwatkin H.M. *The Arian Controversy*. London, 1914, p.6.

⁷⁵ См.: Ricken F. *Zur Rezeption platonische Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios* // *Theologie und Philosophie*, 1978, Bd.53, S.337-343.

⁷⁶ См. замечание, что идеи Ария коренятся в неправильном толковании Священного Писания, то есть носят преимущественно экзегетический характер: Boularand E. *Aux sources de la doctrine d'Arius* // *Bulletin de Literature Ecclesiastique*, 1967, t.68, p.18-19.

⁷⁷ Williams R. *Arius*, p.111.

⁷⁸ Сократ Схоластик. *Церковная история*. М., 1996, с.10.

державших в догмате его сторону»⁷⁹. Эта пространная выдержка из труда Созомена хорошо показывает детали генезиса арианства: искру богословской дискуссии превратило в пламя пожара догматических споров *непослушание* пресвитера своему владыке, который, кстати, «руководил прениями с большой умеренностью и благожеланием»⁸⁰. Конечно, как всегда в истории Церкви, идейные расхождения сильно осложнялись и запутывались личными отношениями, ибо Арий в прошлом был соперником св. Александра в качестве кандидата на Александрийскую кафедру⁸¹. К тому же Арий чувствовал за собой поддержку определенной части александрийского клира и мирян, поскольку, по словам св. Епифания, он «отвлек от Церкви для единения с собою девственников числом семь сот. Есть слух, что он же увлек еще семь пресвитеров и двенадцать диаконов. Яд его достиг даже и до епископов. Ибо он убедил Секунда Пентапольского и других действовать вместе с ним»⁸². Однако, сколько бы важными и весомыми не были эти личные и церковно-политические обстоятельства, последующий ход развития событий в Церкви определили не они, а принципиальное догматическое противостояние.

Высказывая свои положения о том, что «некогда было, когда Сына не было» и что Сын произошел «из несущего» (ἐξ οὐκ ὄντων), а потому есть Тварь (хотя Тварь исключительная, превышающая все прочие твари), Арий «выходит из понятия Бога, как абсолютно единой Первопричины всего сущего. Бог, как таковой, нерожден, безначален, неизменяем и один только в собственном первоисточном смысле владеет бессмертием, премудростью, всемогуществом, благостью и другими совершенствами. И ничто из происшедшего не может сравниться с Ним, ни по субстанции, ни по славе, ни по вечности, потому что это противоречило бы идее единства Божия, простоты и неизменяемости. Понятие простоты и неизменяемости, по его мнению, не допускает и рождения в смысле сообщения божественного существа. Естественно, что для Сына остается только творческая сила Отца. И хотя один только Сын произведен действием творческой силы самого Отца, тем не менее

⁷⁹ Церковная история Эвмия Созомена Саламинского, с.57-58.

⁸⁰ Дюшен Л. История древней Церкви, т. II. М., 1914, с.88.

⁸¹ Блаж. Феодорит, называющий Александра «мужественным поборником евангельских догматов», сообщает, что когда преемником Ахилла, занимавшего кафедру после св. Петра Александрийского, был избран Александр, то «стоявший в чине пресвитеров и имевший поручение изъяснять Божественное Писание Арий, видя, что Александр получил кормило архиерейства, не вынес приражения зависти, но, возбуждаемый ею, изыскивал предлоги ко вражде и ссоре. Достохвальная жизнь Александра, конечно, не позволяла ему сплесть на него клеветы, однако же, движимый завистью, он не мог и успокоиться». Феодорит епископ Кирский. Церковная история. М., 1993, с.25. Как считает владыка Лоллий, «несомненно, что на выборах происходила крупная борьба и все избиратели разделились на две партии: пресвитеры и прочие клирики стояли за Ария, народ же всецело был на стороне Александра. Если для пресвитеров Арий был их сослуживец и даже приятелем и притом человеком передовым среди них, коему покойный Ахилла дал особые полномочия и права, то для народа он был еще новичком, недавним мелитианином и запрещенным диаконом. В Александре же народ видел пресвитера давнего и человека жизни достохвальной». Архиепископ Лоллий (Юрьевский). Александрия и Египет. Спб., 2001, с.88-89.

⁸² Творения святого Епифания Кипрского, ч. IV, с.110. По мнению А.А.Спасского, «всех клириков, оставшихся верными Александру, насчитывается 26 пресвитеров и 44 диакона, если же исключить мареотских клириков, то на долю собственно александрийских клириков падет 17 пресвитеров и 24 диакона. Таким образом, Арий увлек за собой почти 1/3 клира, а если считать одних александрийских, то почти 1/2». Спасский А.А. Начальная стадия арианских движений, с.12.

Он принадлежит к разряду творений»⁸³. Рассматриваемое в таком ракурсе, лжеучение Ария производит впечатление скучного и достаточно унылого философствования, прикрываемого фиговым листочком библейских цитат. И не случайно А.А.Спасский охарактеризовал это лжеучение следующим образом: «Догматика Ария проста до чрезвычайности, ясна до прозрачности, и в то же время суха и скудна содержанием, как логическая формула»⁸⁴. Но в таком случае остаётся непонятным, каким образом эта «логическая формула» увлекла не только Ария, но и достаточно большое количество его приверженцев, ибо подобные формулы сами по себе в истории остаются уделом немногих чудаков, не привлекая к себе массы. Попыткой обнаружить внутренний движущий мотив арианства, являются работы двух американских исследователя, которые постарались обрисовать сотериологическую подоплеку арианской ереси⁸⁵. Согласно этим двум исследователям суть христологических и сотериологических заблуждений ранних ариан (которые, естественно, находились в органической связи с их заблуждениями триадологическими) можно обозначить так: называя Сына «Богом» без артикля (Θεός), они подразумевали, что Он является «божественным» (θεῖος). Кроме того, по их учению, только Бог Отец не может изменяться (непреложен – ἄτρεπτος), а Сын – изменчив (τρέπτός), как прочие твари. Поэтому, нарушая онтологическое единство Отца и Сына, Арий и его сторонники тяготели к адопцианству, полагая, что Христос стал Сыном Божиим «по причастию», вследствие Своего нравственного преуспеяния (προκοπή). – Если эта христологическая и сотериологическая подоплека первоначальных арианских заблуждений соответствует истине, то резюме подобных заблуждений сводится к одной незатейливой фразе: Христос, как Тварь, спасает прочие твари. Или, перефразируя известное положение античной философии: «подобное познается подобным», содержание арианской сотериологии сводится к формуле: «подобное спасается подобным». Каковы истоки такой еретической христологии и сотериологии – иудеохристианская «ангелохристология», или адопцианство Павла Самосатского⁸⁶ – не очень важно. Главное состоит в том, что такая еретическая концепция вступала в непримиримое противоречие со всей православной сотериологией вообще и с идеей обожения, в частности.

И не случайно св. Александр Александрийский в своем послании, передаваемом блаж. Феодоритом⁸⁷, пишет об Арии и его последователях: «Осуждая все апостольское благочестивое учение и, подобно иудеям, составив христороственное сборище, они отвергают Божество Спасителя нашего и проповедуют, что *Он равен всем людям*. Собирая все места Писания, в которых говорится о спасительном Его Домостроительстве и уничтожении ради нас, они этими местами стараются подтверждать нечестивую свою проповедь,

⁸³ Самуилов В. История арианства на латинском Западе (353 – 430). Спб., 1890, с.26-27.

⁸⁴ Спасский А.А. История догматических движений, с.169.

⁸⁵ Мы опираемся на две работы: Gregg R.C. – Groh D.E. Early Arianism – A View of Salvation. Philadelphia, 1981; Greg R.C. – Groh D.E. The Centrality of Soteriology in Early Arianism // Studia Patristica, 1984, v.XV, Part 1, p.305-316.

⁸⁶ См. предположения на сей счет в работе: Lorenz R. Arius judaizanz? Untersuchungen zur dogmengeschichtliche Einordnung des Arius. Göttingen, 1979, S.135, 177-179.

⁸⁷ Оно здесь адресуется Александру Константинопольскому, но получателем этого письма был, вероятно, Александр Фессалоникийский. См.: Бриллиантов А.И. К вопросу о философии Эригены. К истории арианского спора. Происхождение монофизитства. Спб., 2006, с.94-95.

а от выражений, говорящих об исконной Его Божественности и неизреченной славе у Отца, отвергаются»⁸⁸. Сотериологическая подоплека конфликта Ария с Православием, защищаемым св. Александром и иже с ним, здесь явно выступает наружу. А, кроме того, обнаруживается также и экзегетическая составляющая догматических споров, поскольку в таком идейном столкновении речь постоянно шла о правильном понимании и изъяснении Священного Писания⁸⁹. И в творениях преемника св. Александра Александрийского – св. Афанасия Великого, удивительной личности даже среди неисчислимого сонма осиянных благодатью Божией отцов⁹⁰, – также проявляются обе эти существенные черты догматической борьбы IV века. Противостояние двух сотериологических позиций в этой борьбе один наш православный ученый выразил следующим образом: «Ариане верили в совершение дела нашего искупления, но представляли его таким делом, которое мог вполне совершить вымышленный ими посредник между Богом и миром – тварь. Св. Афанасий, напротив, показывает, что дело искупления людей есть столь великое дело, что его не могла исполнить никакая тварь, сколько бы ни была она высока по своему достоинству в ряду прочих тварей – что это дело мог совершить только Бог»⁹¹. Ересь арианства для св. Афанасия, как и для всех православных богословов, была неприемлемой в первую очередь именно потому, что она не только искажала, но и прямо уничтожала *душу и сердце* христианского Благовестия – учение о спасении. А согласно Александрийскому святителю, «спасение людей было возможно только при условии внутреннего перерождения всей человеческой природы чрез соединение ее с высшей Божественной силой. Лишь соединение человека в тайне Боговоплощения с Божественностью, препобеждающей осуждение и немощь естества, могло даровать ему спасение»⁹². Такая сотериологическая перспектива не-

⁸⁸ Феодорит епископ Кирский. Церковная история, с.27.

⁸⁹ См.: Kannengiesser Ch. Holy Scripture and Hellenistic Hermeneutics in Alexandrian Christology: The Arian Crisis. Berkeley, 1982, p.1.

⁹⁰ Ср. его характеристику: «Не много в истории можно найти лиц, которых действия и все обстоятельства жизни были бы сосредоточены на одном деле, как это было у Великого Святителя Александрийского; еще менее можно встретить мужей, которые с такой верностью выдержали бы себя в своей продолжительной деятельности и поступали бы с такой последовательностью, единством и непреклонностью для достижения цели, однажды им принятой. Пламенея любовью к св. Церкви Христовой, подвергавшейся опасности от упорнейших и злых еретиков, почитая дело ее как бы своим собственным, и всегда будучи готовым принести себя в жертву за благо Церкви, св. Афанасий в продолжении всего своего пастырского служения не искал ничего, кроме блага Церкви, а в арианах видел только то, чем они были на самом деле, т.е. врагов Церкви и ее Православия». Ловягин Е. О заслугах святого Афанасия Великого для Церкви в борьбе с арианством. Спб., 1850, с.126-127.

⁹¹ Иеромонах Кирилл (Лопатин). Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице (сравнительно с учением о том же предмете в три первые века). Казань, 1894, с.120.

⁹² Скурат К.Е. Учение о спасении Афанасия Великого. Сергиев Посад, 2006, с.178-179. Иногда высказывается мнение, что Христос, согласно св. Афанасию, является «Автором спасения» преимущественно благодаря Своему Божеству, а человеческая природа Его при этом служит как бы «инструментом». См.: Roldanus J. Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie. Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie. Leiden, 1977, p.356. Однако, подобное подчеркивание «инструментальности» человеческого естества Господа, при внешней казалась бы правильности его, таит в себе, на наш взгляд, определенную некорректность и искажает перспективу богословия св. Афанасия. Для него приятие Богом Словом полноты

мыслима без идеи обожения, которую св. Афанасий (вслед за св. Иринеем) развивал и защищал с неутомимой энергией⁹³. Помимо этого, сотериология и христология святителя определяла его экзегезу, хотя, в свою очередь, толкование Священного Писания уходило у него своими корнями в учение о Боге Слове воплотившимся⁹⁴. Среди подлинных творений свт. Афанасия Александрийского почти нет экзегетических, в прямом смысле этого слова произведений, но его блестящее знание Писания позволило ему во всеоружии противостоять арианской лжеэкзегезе⁹⁵.

Как известно, столкновение Ария со св. Александром Александрийским и опекаемым им молодым диаконом Афанасием, уже тогда проявившим себя в качестве сильного богослова, быстро выплеснулось за пределы Египта и привело к созыву первого Вселенского собора. События, развернувшиеся до собора и на нём самом, достаточно хорошо описаны. Не касаясь их, можно только сказать, что сам Никейский символ, дополненный позднее на втором Вселенском соборе, представляет собою, по точности, ясности и глубине формулировок, несомненный богословский шедевр, невозможный без действия Святого Духа, Который достоверно показал, как сила Божия в немощи человеческой совершается. И само собою разумеется, что «постановление Первого Вселенского собора имеет огромное значение, потому что оно утвердило учение о единстве и равнобожественности Отца и Сына и Их совечности и ввело в богословие понятие единосущия, точно выражающее объективное единство Троицы»⁹⁶. Помимо всего прочего, Никео-Цареградский символ веры, по сравнению с предшествующими крещальными символами, обрел совсем иное качество: он стал «тестом Православия»⁹⁷, на который ориентировались все последующие соборные изложения православного вероучения и который, что следует особо подчеркнуть, превратился в неотъемлемую и важнейшую часть литургической жизни Церкви. Могло создаться впечатление, что точка в догматических спорах поставлена: «Никейский Собор окончил свои великие деяния; ересь обличена, разногласие примирено; составлены и по всему христианскому миру разосланы правила для руководства Церкви; непокорные голосу Собора – наказаны. Казалось бы, теперь всюду в Церкви должен был водвориться мир, которого так сильно желали император и созданные им епископы. К сожалению, это благочестивое желание друзей мира не было удовлетворено вполне, или, если и было удовлетворено, то весьма не недолго»⁹⁸. Началась новая фаза догматических споров.

Арий нашел себе серьезных покровителей среди ряда восточных епископов, из которых выделялся в первую очередь Евсевий Никомидийский. Необычно изворотливый и

человеческой природы (обозначаемой часто термином «плоть») и обожение её в этой полноте играло первостепенную роль.

⁹³ См.: Попов И.В. Труды по патрологии, т. I, с.78-93.

⁹⁴ См.: Torrance Th.E. *Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics*. Edinburgh, 1995, p.230.

⁹⁵ См.: Иеромонах Кирилл (Лопатин). Указ. соч., с.88-113; Kannengiesser Ch. *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*. Leiden, 2006, p.708-713.

⁹⁶ Верховский С.С. *Бог и человек. Учение о Боге и Богопознании в свете Православия*. М., 2004, с.439.

⁹⁷ См.: Kelly J.N.D. *Early Christian Creeds*. London, 1960, p.205 ff.

⁹⁸ Иоанн, епископ Аксайский. *История Вселенских соборов*. М., 1995, с.41.

ловкий политик, он был слабым богословом, но личностью, вероятно, притягательной⁹⁹. На Никейском соборе он лицемерно подписал символ, но отказался подписать анафематствование Ария, а поэтому был сослан; однако вскоре Евсевий вернулся, сумел завоевать расположение Константина Великого и, по сути дела, возглавил «антиникейскую реакцию». Тезка его, Евсевий Кесарийский, был не менее влиятелен. Ибо «Евсевия Кесарийского Константин чтит искренно, как человека чрезвычайно полезного для победы христианства над миром языческой культуры и для закрепления и углубления государственного значения Церкви, чего особенно хотел достичь Константин. Ему импонировал Евсевий энциклопедическим знанием наук: эллинской литературы, философии, истории, хронологии, текста и экзегезы Библии»¹⁰⁰. Заслуженно стяжав славу «отца церковной истории», Евсевий, тем не менее, и до собора поддерживал Ария и при начавшемся антиникейском движении стал на сторону его, считая, что, поддержанное большинством епископов, это движение способно обеспечить мир в Церкви¹⁰¹. К этому антиникейскому движению примкнуло много и других восточных епископов, которые упорно отказывались называть себя «арианами». Св. Афанасий цитирует одно послание их, где говорится: «Не были мы последователями Ариевыми; ибо как нам, быв епископами, последовать пресвитеру? Не принимали мы иной какой-либо веры, кроме переданной изначала; напротив того, став последователями веры его (Ария А.С.), скорее сами приблизили его к себе, нежели ему последовали»¹⁰². Консервативный настрой основной массы «антиникейцев», которых соединяло с Арием порой чисто личные или конъюнктурные соображения, ощущается здесь достаточно ясно.

С богословской точки зрения антиникейское движение также было очень пестрым. По словам А. Орлова, «не только общий состав антиникейской коалиции, но и убеждения отдельных ее представителей, даже выдающихся по своей учености и влиянию, отличались крайней спутанностью и неустойчивостью: характерным примером в данном случае является Евстафий Севастийский, в течение своей долгой жизни стоявший и под никейским, и под арианским, и под омиусианским и евномианским знаменами. Несмотря на внутреннюю противоречивость и спутанность богословских воззрений у различных представителей характеризуемой группы, одна общая черта объединяла ее в одно целое: отчасти подозрительное, а отчасти и прямо отрицательное отношение к никео-афанасиевской

⁹⁹ О нём см.: Сидоров А.И. Святой Лукиан Антиохийский и его ученики // Альфа и Омега, 2007, № 2 (49), с.39-43.

¹⁰⁰ Карташев А.В. Вселенские соборы. М., 1994, с.41.

¹⁰¹ См.: Сидоров А.И. Древнецерковная историческая письменность. (Основные этапы становления древнецерковной историографии) // Альфа и Омега, 2007, № 3 (50), с.377-379. По мнению М. Муретова, Евсевий Кесарийский «не совсем благосклонно смотрел на богословские распри и своего времени и вообще довольно толерантно относился к догматическим разномнениям тогдашних партий, не придавая богословско-спекулятивным тонкостям первенствующего значения в деле веры и спасения». Муретов М. Евсевий Памфил. (Возражения на книгу Н.Розанова «Евсевий Памфил епископ Кесари Палестинской»). М., 1881) // Отдельный оттиск из Православного Обозрения. М., 1881, с.25. Впрочем, представлять Евсевия Кесарийского этакой «богословской амебой», на наш взгляд, некорректно: его полемика с Маркеллом Анкирским показывает серьезную вовлеченность в тонкости догматических распрей. Правда, в этих тонкостях он, следует признать, разбирался плохо.

¹⁰² Святитель Афанасий Великий. Творения, т.III. М., 1994, с.118.

идею «единосущия»¹⁰³. Конечно, в этой пестрой коалиции были люди, последовательно отстаивающие главные принципы арианского лжеучения: таковым являлся, например, Астерий Софист, упорно защищавший, среди прочего, и намеченную выше арианскую сотериологию¹⁰⁴. Но они были скорее исключением, чем правилом. Многие представители «антиникейской реакции» позднее примкнули к «омиям», защищавшим, против никейского единосущия, только подобие Сына Отцу.

Стан защитников Никейской веры был более сплоченным, хотя их богословские позиции не всегда отличались однородностью. Если так можно сказать, на «полносе чистого Православия» находилась благодатная личность св. Афанасия, защита единосущия трёх Лиц Святой Троицы, как уже указывалось, целиком и полностью основывалось на сотериологии и христологии¹⁰⁵. Конечно, главное значение этого святителя в раскрытии православной триадологии. Здесь важно подчеркнуть, что «догмат Троичности или точнее догмат Троиединства св. Афанасий признавал исключительно христианским, а в христианстве самым основным. Он называл его самым первоначальным Преданием, учением и верою вселенской Церкви. Св. Троица, по нему, есть основание христианской Церкви, а потому кто отпадает от Нее, тот не может быть членом христианской Церкви и носить имя христианина»¹⁰⁶. Несомненно, идея искупления, немислимая, естественно, без идеи обожения, составляла одно из центральных тем всего богословского мирозерцания Александрийского святителя. Для него несомненным фактом было то, что «Христос таинственно *живет и действует* в каждом верующем. Своею смертью и воскресением Он, конечно, даровал нам победу над смертью, жизнь вечную и блаженство, но этим еще не исторгнуты от смерти все *в частности* лица, словом – искупление, хотя и совершено для человеческого *рода*, но оно должно быть усвоено каждым человеком *в частности*»¹⁰⁷. Данная идея искупления находится в зависимости от онтологии св. Афанасия, в которой отношения Бога к твари мыслятся в диалектической связке *инаковости* и *близости*; но здесь наличествует не только диалектическая, но и диалогическая связь: род человеческий не только пассивно воспринимает благодать Божию, но активно участвует в этом *диалоге*

¹⁰³ Орлов И. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского, с.218.

¹⁰⁴ См.: Сидоров А.И. Святой Лукиан Антиохийский и его ученики // Альфа и Омега, 2007, № 2 (49), с.43-48.

¹⁰⁵ Ср. еще суждение отца Георгия Флоровского: «В своем богословском исповедании св. Афанасий исходил из созерцания исторического лика Христа, Богочеловека и Спасителя, и тринитарный вопрос для него есть прежде всего христологический и сотериологический вопрос, - не вопрос умозрения, но вопрос живого религиозного опыта. Действительность свершившегося спасения свидетельствует для св. Афанасия о божественности и «единосущии» воплотившегося Слова, - ибо только Воплощение Единородного может быть спасительным. Смысл спасения он видит в том, что тварное человеческое естество соединилось (или, вернее, воссоединилось) с Богом». Флоровский Г.В. Восточные отцы Церкви. М., 2005, с.67.

¹⁰⁶ Иеромонах Кирилл (Лопатин). Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице. (Сравнительно с учением о том же предмете в три первые века). Казань, 1894, с.272.

¹⁰⁷ Иеромонах Владимир (Благоразумов). Указ. соч., с.383.

Бога и твари¹⁰⁸. Подобный *диалог* для святителя немислим без подвижничества, в котором свободная воля активно взаимодействует с благодатью¹⁰⁹.

Соратником Александрийского святителя был св. Евстафий Антиохийский, которого св. Афанасий называет «исповедником и благочестивым в вере мужем»¹¹⁰; перемещенный с Берийской кафедры на Антиохийскую, вероятно, в 324 г., он сразу же собрал поместный собор, осудивший Ария¹¹¹. На Никейском соборе он занимал одно из первенствующих мест, входя в ту группу почтенных архиереев, в которую обычно включаются «образованные защитники Православия, хорошо понимавшие, в чем состоит сущность арианской ереси и какими средствами должно бороться против нее»¹¹². После собора он вступил в полемику с Евсевием Кесарийским, о которой Сократ говорит так: «Антиохийский епископ укорял Евсевия Памфила в том, что он искажает Никейскую веру. А Евсевий говорил, что не преступает ее, и нападал на Евстафия, как на водителя Савеллиевой ереси»¹¹³. Судя по всему, эта полемика, которая шла рука об руку с «чисткой» Евстафием своего клира от всяких «арианобезумствующих»¹¹⁴, подготовила падение Антиохийского архипастыря. «Восточные епископы, по понятным причинам, чутко прислушивались к этой полемике. Будучи же в своей массе настроенными оппозиционно по отношению к учению о единосущии, они в душе, или открыто, становились на сторону Евсевия»¹¹⁵. И как только представился случай (произошло это, скорее всего, в 330 г.), св. Евстафий был лишен кафедры и отправлен в ссылку, где и скончался, став первой жертвой «антиникейской реакции». По словам Златоустого отца, написавшего «Похвалу святому Евстафию», арианствующие, «не в силах будучи противиться мудрости Евстафия и видя, что укрепления охраняются, изгоняют наконец проповедника из города»¹¹⁶. Причиной этого изгнания, несомненно, служила непоколебимость св. Евстафия в защите Никейского символа веры, хотя формальные обвинения его носили совсем иной характер¹¹⁷.

Можно еще отметить, что св. Евстафий, которого следует считать родоначальником Антиохийского богословского направления, был достаточно плодовитым писателем. Однако в полном виде сохранилось только одно его сочинение – «Об Аэндорской чрево-

¹⁰⁸ Khaled Anatolius. Athanasius. The Coherence of his Thought. London – N.Y., 1998, p.206-207.

¹⁰⁹ См.: Brakke D. Athanasius and the Politics of Ascetism. Oxford, 1995, p.152-1537

¹¹⁰ Святитель Афанасий Великий. Творения, т. II. М., 1994, с.108.

¹¹¹ Подробно о событиях, связанных с собором, и роли св. Евстафия в них см. : Бриллиантов А.И. К вопросу о философии Эригена и т.д., с.93-120.

¹¹² Спасский А.А. Начальная стадия арианских движений, с.36.

¹¹³ Сократ Схоластик. Церковная история, с.48.

¹¹⁴ Так (или «ариоманитами») называл ариан св. Епифаний Кипрский.

¹¹⁵ Кудрявцев Н. Евстафий Антиохийский // Отдельный оттиск из Богословского Вестника. Сергиев Посад, 1910, с.22.

¹¹⁶ Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста, т.II, кн.2. М., 1994, с.647.

¹¹⁷ Как сообщает св. Афанасий, «поелику же он много ревновал по истине, ненавидел арианскую ересь и не принимал держащихся ее, то его оклеветали перед царем Константином; выдuman был и предлог, будто бы Евстафий оскорбил цареву мать». Святитель Афанасий Великий. Творения, т.II, с.108.

вещательнице против Оригена», где он критикует стиль экзегезы александрийского «дидакала». Прочие творения Антиохийского святителя сохранились лишь во фрагментах, что весьма затрудняет адекватную реконструкцию его богословских взглядов¹¹⁸. Если попытаться кратко суммировать эти взгляды, то можно сказать, что св. Евстафий предельно подчеркивает единство Отца и Сына по Божеству, указывая следующий момент: Сын *по природе* есть истинный Сын Божий (φύσει Θεοῦ γνήσιος Υἱός). О Святом Духе как Лице Святой Троицы Антиохийский предстоятель говорит реже, хотя и упоминает о Нем. Момент ипостасного бытия Сына оттеняется им слабее, чем единосущие Его с Отцом, и у него встречаются отзвуки идей греческих апологетов II в. (особенно, св. Феофила Антиохийского), что Слово (или Премудрость) есть Сила (δύναμις) Отца, рожденная для творения мира. Именно это, вероятно, и давало основание Евсевию Кесарийскому обвинять св. Евстафия в «савеллианстве»¹¹⁹. Впрочем, центр тяжести его богословия находился не столько в учении о Святой Троице, сколько в христологии. Признавая во Христе две природы, святитель обозначает их различными понятиями; причем человечество Христа описывается им не только как «Человек» (ὁ ἄνθρωπος), но и как «Человек Христа», и даже как «человеческое орудие» (τὸ ἀνθρώπινον ὄργανον), а иногда – как «храм», «скиния» и «жилище». Что особенно важно в христологии св. Евстафия, так это – постоянный акцент на полноте человеческого естества Господа: Он обладает не только единосущным нам телом, но и душой, которая разумна и единосущна всем прочим человеческим душам. Способ соединения двух естеств Христа св. Евстафий часто обозначает довольно подозрительным с точки зрения последующей терминологии понятием «сочетание» (συνάφεια), которое могла иметь смысл не только соединения, но и соприкосновения. Это иногда создавало впечатление, будто Антиохийский предстоятель учил лишь о «нравственном со-

¹¹⁸ Изложение этих взглядов на русском языке см.: Кудрявцев Н. Указ. соч., с.39-57. Из западных исследований они наиболее полно освещаются в работе: Sellers R.V. Eustathius of Antioch and his Place in the Early History of Christian Doctrine. Cambridge, 1928, p.82-120. На эту работу во многом опирается в своём серьёзном труде: Hanson R.P.C. The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy. 318-381. Edinburgh, 1993, p.208-217.

¹¹⁹ Личность и учение Савелия, римского пресвитера первой половины III в., предстают в источниках весьма расплывчато, но в историю Церкви он вошел с дурной репутацией «классического монархианина». По словам одного исследователя, «к IV в. Савелий уже повсеместно известен как человек, который проповедовал совершенное тождество Отца и Сына и который утверждал, что они представляют собой “одно лицо”. Правдивость данного описания теперь оценить невозможно – все, что можно сказать по этому поводу, - это что фигура Савелия, поданная в таком виде, отбросила длинную тень на историю последующего богословия». Иерей Иоанн Бер. Указ. соч., с.130. Учитывая это, суть савеллианства можно свести к следующему: Бог есть чистая Монада (Единица), которая в состоянии покоя выступает как «Бог молчащий», а в состоянии деятельности – как «Бог глаголющий». Для искупления мира Он является в трёх Лицах, а точнее «Личинах»: Лицо Отца явилось в законе Моисея и вернулось опять в состояние покоя; Лицо Сына явилось в Вочеловечивании Бога и также, после Вознесения, вернулось в Монаду; для усвоения же людьми искупления и для освящения Церкви Бог предстал в Лице Духа. Когда эта роль будет исполнена, «Бог навеки вернется к состоянию чистой, безразличной Монады». Мелиоранский Б.М. Из лекций по истории и вероучению древней христианской Церкви (I – VIII в.). Выпуск 1-й. Спб., 1910, с.144. Безусловно, триадология св. Евстафия кардинальным образом отличается от савеллианства, но определенная нечеткость терминологии Антиохийского предстоятеля позволила Евсевию обвинять его в этой ереси.

единении» безличностного Логоса с человеком¹²⁰. Однако данное впечатление неверно и искажает объективное видение христологии св. Евстафия. Ибо, во-первых, «учение Антиохийского епископа об образе соединения естеств во Христе не может быть признано последовательным до конца»¹²¹, вследствие зыбкости его терминологии. А во-вторых, несмотря на такую зыбкость и текучесть терминологии, а также на его высказывания о том, что Слово обитало в Человеке или что Оно облачилось в этого Человека, св. Евстафий ясно осознавал тот факт, что Субъектом Вочеловечивания является Бог Слово, а поэтому ему был чужд христологический дуализм, предполагающий наличие двух субъектов во Христе¹²².

Хотелось бы обратить особое внимание на подчеркивание значения души в человеческой природе Христа у св. Евстафия. Оно несомненно связано с антиарианской полемикой святителя, который первый ясно осознал опасность отрицания человеческой души Господа, характерного для арианской христологии¹²³. В лжеучении самого Ария этот момент, в качестве ясно выраженной формулировки, отсутствует¹²⁴, но если попытаться выстроить логику рассуждений ересиарха, то подобный ход мысли совсем не представляется абсурдным. Ведь Слово, согласно Арию, было Тварью, разумной и способной изменяться, и в качестве таковой Оно осуществляло Домостроительство спасения. Воплотившись, Слово заняло место человеческой души, поскольку два разумных субъекта немислимы во Христе¹²⁵. Эту логику, вероятно, почувствовал Евсевий Кесарийский, который, полемизируя с Маркеллом Анкирским, высказал положение, что Слово приводило в движение воспринятую Им плоть наподобие [обычной] человеческой души (τὴν σάρκα κινῶν ψυχῆς δίκην)¹²⁶. Еще более четко этот тезис арианской христологии высказал Евдоксий: он заявлял, что Сын не *вочеловечился*, а только *воплотился*. Ибо, согласно Евдоксию, Сын не воспринял человеческой души, но стал только плотью, так что Бог был явлен нам людям, как через занавес. Поэтому в [в Богочеловеке] нет двух природ (οὐ δύο φύσεις), ибо [Слово] не было совершенным человеком, но оно было Богом (конечно, *низшим* Богом) во плоти, заменив здесь душу (ἀντὶ ψυχῆς Θεὸς ἐν σαρκί), то есть было в целом единой (од-

¹²⁰ Sellers R.V. Eustathius, p.102-103.

¹²¹ Кудрявцев Н. Указ. соч., с.52.

¹²² См.: Sellers R.V. Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine. London, 1940, p.123-124. Подобный христологический дуализм (иногда, правда, в смягченном варианте), или христологию типа «Логос-человек», обнаруживает у св. Евстафия, например: Liébaert J. Christologie von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) // Handbuch der Dogmengeschichte. Hrsg. von M.Schmaus und A.Grillmeier. Bd.III,1. Freiburg – Basel – Wien, 1965, S.65-66.

¹²³ См.: Greer R.A. The Captain of our Salvation. A Study of the Patristic Exegesis of Hebrews. Tübingen, 1973, p.135-139.

¹²⁴ См.: Barbel J. Jesus im Glauben der Kirche. Die Christologie bis zum 5. Jahrhundert. Achafenburg, 1976, S.157.

¹²⁵ См.: Lorenz R. Die Christusseele im arianischen Streit // Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1983, Bd.94, S.35-36.

¹²⁶ См.: Behr J. The Nicene Faith, Part 1, p.74-75.

ной) природой по сочетанию (μία τὸ ὅλον κατὰ σύνθεσιν)¹²⁷. Таким образом, арианская христология во многом предваряла ересь Аполлинария Лаодикийского и последующее монофизитство. По крайней мере, Аполлинарий был единомышлен с Евсевием Кесарийским в своей полемике против «диопросопической христологии», которая, как он считал, была представлена не только деятелями Антиохийской школы, но и Маркеллом Анкирским, являвшимся, по его мнению, последователем Павла Самосатского¹²⁸. Поэтому св. Евстафий, стремясь опровергнуть ее, постоянно подчеркивал значимость человеческой души Христа в деле Домостроительства спасения¹²⁹. Почти не вызывает сомнений, что хотя позднейший сотериологический принцип: «что не воспринято, то и не исцелено», и не высказан Антиохийским предстоятелем, но является внутренним двигателем его антиарианской полемики.

Третьим серьезным богословом, защищающим Никейский символ веры, являлся Маркелл Анкирский, которого иногда считают крайним антиподом Ария¹³⁰. Он прожил долгую (почти столетнюю), насыщенную событиями и бурную жизнь¹³¹, вызвав самые противоречивые оценки как у современников, так и у ученых нового времени. Несомненно, что Маркелл один из первых почувствовал опасность арианства¹³² и сразу же поддержал св. Александра Александрийского, заняв на Никейском соборе также четко выраженную антиарианскую позицию¹³³. Когда началась «антиникейская реакция», Маркелл, не раздумывая, бросился в бой, защищая Никейский символ веры¹³⁴. И, естественно, на Кон-

¹²⁷ См.: Сидоров А.И. Святой Лукиан Антиохийский и его ученики // Альфа и Омега, 2007, № 2 (49), с.53.

¹²⁸ Kelley McCarthy Spoerl. Apollinarian Christology and the Anti-Marcellian Tradition // Journal of Theological Studies, 1994, v.45, p.545-568.

¹²⁹ Вряд ли следует искать в христологии св. Евстафия следы оригеновского учения о «предсуществующей душе Христа», как это делает: Lorenz R. Die Christusseele, S.7-10. Богословское мирозерцание Антиохийского святителя развивалось совсем в иных параметрах, чем мировоззрение Оригена.

¹³⁰ См.: Simonetti M. La crisi ariano nel IV secolo. Roma, 1975, p.66-71.

¹³¹ В 314 г. Маркелл был уже епископом, а умер в 70-х годах IV в. Предполагается, что родился он около 285 года, или даже раньше, в той же Анкире. Подробно о его жизни см.: Gericke W. Marcell von Ancyra. Der Logos-Christologie und Biblizist. Sein Verhältnis zur antiochenischen Theologie und zum Neuen Testament. Halle, 1940, S.1-27. Из новых работ см.: Lienhard J.T. Contra Marcellum. Marcellus of Ancyra and the Fourth-Century Theology. Washington, 1999, p.1-9. См. также предисловие: Marcellus von Ankyra. Die Fragmente. der Brief an Julius von Rom. Herausgeben, eingelegt und übersetzt von M.Vinzent. Leiden – N.Y., 1997, S.XIII-XXV.

¹³² По мнению В.Герике, эта опасность была «опасностью острой эллинизации христианства» (Gefahr einer akuten Hellenisierung des Christentums). Ibid., S.4.

¹³³ См.: Ortiz de Urbina I. Nicée et Constantinople // Histoire des conciles oecuméniques, t.I. Paris, 1962, p.55.

¹³⁴ Ср. суждение В.В.Болотова: «Маркелл был одним из выдающихся умов своей эпохи. Это была натура не оригинальная, но очень крепкая в воспринятых воззрениях. Он получил богословское образование не такое, как современные ему богословы; лукианизм его не коснулся. Он воспитался на старых патристических системах. И вот этот своеобразный ум решил вступить в борьбу с арианством для блага Церкви. Маркелл хотел бороться собственными средствами: он написал огромное сочинение в обличение ариан, представил его Константину и просил его прочесть

стантинопольском соборе 336 г. (некоторые историки датируют его 335 г.) он был осужден как «савеллианин» и отправлен в ссылку, разделив судьбу св. Афанасия¹³⁵. Последний, говоря о Маркелле, пишет: «Всем известно, как обвиняемые им прежде в нечестии Евсевиевы сообщники сами обвинили его и довели старца до изгнания. Он, прибыв в Рим, оправдался, и по требованию их дал письменное исповедание веры, которое принял и собор Сардикский»¹³⁶. Действительно, в Риме Маркелл был принят папой Юлием также благосклонно, как и св. Афанасий¹³⁷: они были несомненными союзниками в борьбе за Православие. Маркелл стал главным оппонентом Евсевия Кесарийского, написавшего против него специальное произведение; позднее он еще несколько раз ссылался, но репутация Анкирского епископа, как стойкого защитника Никейской ортодоксии, была подмочена его учеником Фотином, развившим идеи учителя до явного монархианства¹³⁸, вследствие подобного факта св. Афанасий даже на некоторое время прервал отношения с Маркеллом, хотя позднее восстановил их. Вероятно, именно по причине связи Анкирского епископа с Фотином св. Василий Великий в своём послании к св. Афанасию передает и мнение некоторых западных христиан и свое собственное о Маркелле: его ересь является «несносной, злой и чуждой для здоровой веры», ибо он «обнаружил в себе нечестие противоположное Ариеву»¹³⁹. Более осторожно суждение св. Епифания (который обычно бывает резок в своих оценках): он констатирует, что Маркелл «произвел некоторое разделение в Церкви в то время», но указывает особо раздражение ариан на Анкирского епископа: «Некоторые порицали его за то, будто он пристал к заблуждению савеллиан. Другие же, напротив, защищали его, говоря, что это несправедливо, но что он жил безукоризненно и утверждали, что он правильно мыслит». Сам св. Епифаний колебался и не мог

лично. Маркелл глубоко возмущался той ролью, которую теперь играли ариане; а они умели играть роли. Теперь они выдавали свои воззрения за “церковное” богословствование. В известном смысле евсевиеане, конечно, были правы. Если понимать Церковь как союз верующих с епископом, то общий голос был бы в пользу арианских воззрений, потому что все важнейшие кафедры были заняты еретиками. Маркелл в своем послании к Константину постарался разъяснить ему, что это за церковное богословствование, и просил рассудить об этом серьезнее». Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских соборов, с.84-85.

¹³⁵ Подробно об этом Константинопольском соборе см.: Hefele Ch.J. Histoire des conciles d'après les documents originaux, t.I, pt.2. Paris, 1907, p.667-678.

¹³⁶ Святитель Афанасий Великий. Творения, т.II, с.109.

¹³⁷ См.: Barnes T.D. Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantine Empire. Cambridge (Mass.) – London, 2001, p.56-62.

¹³⁸ Согласно А.И.Бриллиантову, «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 отношение 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». Бриллиантов А.И. Лекции, с.165-166.

¹³⁹ Святитель Василий Великий, архиепископ Кесари Каппадокийской. Письма. М., 2007, с.161-162. Суть этой ереси святитель формулирует следующим образом: Маркелл «нечестиво учил о самом осуществлении Божества в Единородном и неправо принимал наименование Слова. Он говорит, что, хотя Словом наименован Единородный, исшедший по нужде и на время, однако же опять возвратился в Того, из Кого исшел, как прежде исшествия нет Его, так и по возвращении Он не существует».

высказать решительного суждения о богословии Маркелла, но он сообщает одну характерную деталь: «Некогда я сам спрашивал блаженного папу Афанасия о том, какого он мнения об этом Маркелле. Он и не защищал его и не отнесся к нему враждебно; но только, улыбнувшись, тайно высказал, что он не далеко ушел в заблуждение, и считал его оправданным»¹⁴⁰. Такой вердикт великого святителя, лучше всех знавшего Маркелла, заставляет несколько насторожиться и побуждает не спешить с однозначными оценками воззрений Анкирского предстоятеля¹⁴¹.

Однако объективная оценка этих воззрений затрудняется вследствие плохой сохранности сочинений Маркелла¹⁴². Подлинным в прямом смысле слова можно признать лишь «Исповедание веры» Маркелла в послании к папе Юлию, цитируемое св. Епифанием, а главное произведение Анкирского епископа, написанное против ариан (в первую очередь – против Астерия Софиста), сохранилось лишь в выдержках, которые приводят его оппоненты. А подобные вырванные из контекста фрагменты, как известно, далеко не всегда отражают истинное содержание мыслей в цитируемом источнике. Маркеллу еще приписывается сочинение «О святой Церкви», которое в рукописях значится под именем священномученика Анфима Никомидийского, а также ряд творений, надписываемых именем св. Афанасия Великого («О Воплощении и против ариан» и др.)¹⁴³, но насколько эти атрибуции соответствуют истине, сказать трудно, ибо аргументация в пользу их очень гипотетическая¹⁴⁴. Если исходить из указанных фрагментов, то Маркелл мыслил Бога как единую *сущность* или *ипостась*, отождествляя оба эти термина и понимая определение Бога как *единосущного* в смысле *тождественносущего* (ταυτοῦσιος). Слово (Логос) существует в Боге потенциально (δυνάμει) всегда, а в действительности (ἐνεργεία) – только когда проявляется вовне. Такой выход вовне, или Откровение Его, осуществляется поэтапно: при творении мира или «первом Домостроительстве»; затем – при Воплощении, когда Слово становится *Сыном*, или «втором Домостроительстве»; и наконец, при «третьем Домостроительстве», или «Домостроительстве Духа», завершающем второе Домо-

¹⁴⁰ Творения иже во святых отца нашего Епифания, епископа Кипрсакого, ч.IV. М., 1880, с.277, 282-283.

¹⁴¹ Примечательно и сообщение блаж. Иеронима: «Известны написанные против него книги Астерия и Аполлинария, обвиняющие его в Савеллиевой ереси. И Иларий также в седьмой книге против ариан упоминает о нем, как о еретике. Но Маркелл утверждает, что он не принадлежит ереси, в которой обвиняется, но огражден общением с Юлием и Афанасием, Римским и Александрийским епископами». Творения блаженного Иеронима Стридонского, ч.5. Киев, 1910, с.303.

¹⁴² На русском языке лучшим, на наш взгляд, изложением учения Маркелла является: Бриллиантов А.И. Лекции, с.155-164. Автор, в частности, говорит: «Маркелла можно было охарактеризовать со стороны формальных его принципов как своего рода представителя “библейского богословия” в IV в.; он хочет дать в своей системе извлеченное им из Библии учение». Характерной чертой Маркелла является его критическое отношение к Оригену. «Но он вооружается не против его экзегетических приемов, а против неуместного влияния идей греческой философии в его богословии» (с.156-157). Более подробно приводится изложение взглядов Маркелла в кн.: Gericke W. Op. cit., S.103-169. Можно еще указать на емкое описание их в кн.: Hanson R.P.C. Op. cit., p.217-235.

¹⁴³ См.: Quasten J. Patrology, v.III. Utrecht – Antwerp, 1975, p.198-200; Geerard M. Clavis partium graecorum, v.II. Turnhout, 1974, p.131-135.

¹⁴⁴ См.: Lienhard J.T. Op. cit., p.19-27.

строительство спасения людей. Когда это Домостроительство достигнет своего конца, то Царство Сына также закончится: Бог, как Монада (Единица), «расширившаяся» сначала в «Двоицу», а затем в «Троицу», вновь «стягивается» в Саму Себя. Данное учение, прослеживаемое во фрагментах, имеет явный монархианский оттенок и обвинения Маркелла в савеллианстве со стороны Евсевия Кесарийского и других арианствующих представляются обоснованными. Собственно христологии здесь почти не уделяется место, ибо, по мнению В.Герике¹⁴⁵, она очень противоречива (носит то модалистический, то докетический характер), поскольку для Маркелла было чуждо «чувство истории» и то воззрение, что именно в истории совершается Домостроительство спасения.

Однако, если обратиться к посланию Маркелла к папе Юлию, содержащему исповедание веры Анкирского епископа¹⁴⁶, то картина предстает совсем иная. Опровергая арианские тезисы, что Господь наш Иисус Христос не есть истинное и собственное Слово Вседержителя, а является иным Словом и Премудростью, Маркелл говорит: «Следуя Божественным Писаниям, верую, что [существует] один Бог и Его Единородный Сын – Слово, всегда соприсущее (ὁ ἀεὶ συνυπάρχων) Отцу и никогда не имеющее начало бытия, истинно от Бога сущее, всегда царствующее с Богом и Отцом, “и Царству Его – как свидетельствует Апостол – не будет конца” (Лк.1:33). Он – Сын, Он – Сила, Он – Премудрость, Он – собственное и истинное Слово Божие, Господь наш Иисус Христос – нераздельная Сила Божия, и через Него произошло всё приведенное в бытие (τὰ πάντα τὰ γινόμενα)». Далее, сославшись на несколько евангельских мест, Маркелл говорит, что Господь наш Иисус Христос в последние дни, снизойдя (κατελθὼν) ради нашего спасения и родившись от Девы Марии, воспринял Человека (τὸν ἄνθρωπον ἔλαβε). – Это исповедание веры Маркелла практически не вызывает никаких сомнений с точки зрения Православия и данное впечатление усиливается еще и тем, что он цитирует, в слегка измененном виде, Никейский символ веры. Кроме того, Р.Хансон приводит несколько мест из псевдоафансиевых сочинений («Изложение веры», «Слово пространнейшее о вере»), которые также никак не гармонируют с учением, представленным во фрагментах¹⁴⁷. Если не считать данное учение полностью фальсифицированным оппонентами Маркелла (а подобное предположение вряд ли возможно), то можно придти к одному выводу: Анкирский предстоятель в пылу полемики с арианами чрезмерно подчеркнул единство Лиц Святой Троицы и выступил за пределы Православия, склонившись к монархианству. Но затем он, осознав это, откорректировал свои богословские положения, которые уже вполне вписывались в допустимые рамки Правомыслия. Поэтому и понятна отмеченная выше реакция св. Афанасия на вопрос св. Епифания. Определять Маркелла как законченного еретика, что пытались сделать Евсевий Кесарийский и другие противники Анкирского епископа, вряд ли представляется корректным. И, наверное, можно согласиться с мнением нашего русского исследователя, который пишет: «В то время, при недостаточной определенности собственно православных воззрений и при необработанности богословской терминологии, очень легко было и совершенно невинного человека запутать в какую-нибудь ересь и на основании неправильного употребления выражений делать самые страшные заключения о писате-

¹⁴⁵ Gericke W. Op. cit., S.153-169.

¹⁴⁶ Русский перевод: Творения иже во святых отца нашего Епифания епископа Кипрского, ч.IV, с.278-282. Оно немного исправляется по греческому тексту: Eriphanus III. Panarion haer.65-80. De fide. Hrsg. von K.Holl und J.Dummer. Berlin, 1985, S.256-259.

¹⁴⁷ См.: Hanson R.P.C. Op. cit., p.231-235.

ле»¹⁴⁸. Правда, о том, насколько был «невиновен» Маркелл, возникают сомнения; и вообще, его пример показывает, что известная максима: «Блюдите, как опасно ходите» особенно применима к сфере православного богословия. Ибо небрежность в Богомыслии, как небрежность и неряшливость в духовной жизни, чревата серьезными последствиями. Кроме того, пример Маркелла научает еще и тому, что ревностное изобличение ереси, при отсутствии должного внутреннего бдения, как духовно-нравственного, так и интеллектуального, может привести ко впадению в противоположную крайность.

Конечно, догматическая борьба, развернувшаяся после Никейского собора, была неоднозначной и велась на нескольких уровнях, часто напоминая, по выражению Сократа, «ночное сражение»¹⁴⁹, где соратника можно было принять за врага, и наоборот. И тем не менее, основные тенденции данной борьбы намечались довольно ясно. Политические события оказывали большое влияние на эту борьбу – данное обстоятельство, характеризующее, как известно, всю историю Церкви эпохи Вселенских соборов, проявлялось весьма отчетливо и в IV в. Смерть Константина Великого (337 г.), разделение империи между тремя его сыновьями, а затем воссоединение державы под властью Констанция (Констанция – 353 г.), не только симпатизирующего арианствующим, но и всячески поддерживающего их мощными рычагами государственной власти, привело казалось бы к торжеству ереси в лице омиев. Но внешнее торжество обернулось проявлением внутренней слабости. Два Антиохийских собора (341 и 344 гг.), Сирмийский (357 г.) и некоторые другие соборы пытались найти адекватную «формулу веры», которая бы заменила Никейский символ веры, но все эти попытки оказались безуспешными – данные «формулы» поражали своей расплывчатостью, нечеткостью и как бы «богословской беззубостью». Следует отметить, что на развитие богословской мысли оказало влияние и почти одновременная смерть тех, руками которых был зажжен пожар в Церкви: в 336 г. умирает, буквально накануне своего торжества, то есть приема в церковное общение, Арий¹⁵⁰; около 341 или 342 года заканчивает свой, отнюдь не безупречный жизненный путь, Евсевий Никомедийский,

¹⁴⁸ Розанов Н. Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской. М., 1880, с.203. Насколько можно уравнивать в смысле православности Маркелла и Евсевия – вопрос спорный. Так, М.Муретов полагает, что и тот, и другой «не могут быть признаны еретиками в собственном и строгом смысле слова: оба они имели в сущности своей одинаковые представления о троичности Лиц в Божестве и желали высказать одно и то же, но только – различным способом и в разной форме. Разница между учением Маркелла и Евсевия заключалась не в том, что один держался савеллианства, а другой – арианских воззрений, но в том, что одно и то же, более или менее правильное и в существе своем согласное с Новым Заветом, учение каждый из них рассматривал со своей, отличной от другого, точки зрения и построил своим, отличным от другого способом». Муретов М. Указ. соч., с.64. Однако подобный релятивизм в оценке двух богословов, на наш взгляд, не совсем уместен: во-первых, речь должна идти не только о «согласии с Новым Заветом», но и о согласии с церковным Преданием, а, во-вторых, не следует забывать того факта, что Маркелл, при всех его колебаниях и богословских неточностях, тяготел все-таки к полюсу Православия, а тяготение Евсевия имело противоположную тенденцию.

¹⁴⁹ Сократ Схоластик. Церковная история, с.48.

¹⁵⁰ И умирает, следует признать, смертью некрасивой: по словам св. Афанасия, «много суесловив, идет он в нечистое место для удовлетворения нужды, и внезапно, по Писанию, *нищ быв, проседая посреде* (Деян.1,8), немедленно упав, испускает дух, лишается вдруг и того и другого, и общения с Церковью и жизни». Свяtitель Афанасий Великий. Творения, т.II, с.101.

ставший за несколько лет до этого Константинопольским предстоятелем¹⁵¹; также в 341 году скончался и Евсевий Кесарийский¹⁵². Таким образом, «антиникийская реакция» почти одновременно лишилась всех своих руководителей (Астерий Софист также умер около 341 года) и эта пестрая коалиция начала распадаться. На ее развалинах образовалось два основных догматических течения.

От «омиев», с их расплывчатым тезисом о подобии Сына Отцу и потому представляющих относительно умеренное крыло среди арианствующих, резко отличалось радикальное крыло ариан – «аномеи» или «неоариане», как их иногда называют в западной историографии. Данное течение оформилось в конце 50-х годов IV века¹⁵³ и во главе его стояли две личности – Аэтий (Аэций) и Евномий. Жизнь первого была достаточно бурной: родившись в Антиохии около 313 г., он был золотых дел мастером и врачом, самостоятельно занимаясь философией и тяготая «к логическим созерцаниям» (πρὸς λογικὰς θεωρίας – выражение Филосторгия)¹⁵⁴, Аэтий богословское образование своё получил в кругу арианствующих епископов (Афанасия Аназарбского, Павлина Тирского и др.)¹⁵⁵. Как говорит А.Спасский, «неглубокий мыслитель, но тонкий софист, Аэций смотрел на христианское учение, как на обыкновенный философский материал для диалектических упражнений, не связывал с ними никакого религиозного чувства и хотел достигнуть в догматике одной только ясности и определенности... Необыкновенно находчивый и остроумный, всегда имевший в запасе ядовитую насмешку, чтобы обезоружить своего противника, Аэций мог оказаться опасным пропагандистом аномейства. Но Аэций довольствовался тем, что одерживал победы на диспутах даже с такими умственно сильными людьми, как Василий Анкирский или Евстафий Севастийский, задирал каждого встречного, все осмеивал и во все не думал вступать в какую-нибудь серьезную борьбу за свои воззрения»¹⁵⁶. Позднее, хотя Аэтий «первый сделал опыт диалектического обоснования системы Ария»¹⁵⁷, не ему,

¹⁵¹ См.: «Его смерть, связанная со страшным землетресением, опустошившим в течение года многие города востока и между ними особенно Антиохию, участникам собора (Антиохийского А.С.) показалась карой Божией за церковный разрыв». Гидулянов П.В. Восточные патриархи в период четырех первых Вселенских соборов. Ярославль, 1908, с.228.

¹⁵² Ср. характеристику первого церковного историка: он «был и остался до конца своей жизни человеком, который более склонен к тихой, спокойной жизни, чем к перенесению часто достающихся в удел христианину тяжелых испытаний. Очень смысленный, довольно вкрадчивый, он, казалось, как будто бы и родился придворным человеком. Его сферой была скорее придворная жизнь, чем жизнь строго православного христианского епископа со всеми ее невзгодами. Он имел уж слишком материальное представление о благе Церкви, поставляя последнее почти исключительно во внешнем благополучии». Розанов Н. Указ. соч., с.33.

¹⁵³ См.: Корещек Th.A. A History of Neo-Arianism. Cambridge (Mass.), 1979, p.133.

¹⁵⁴ Как свидетельствует св. Епифаний, «Аэтий до зрелого возраста, как говорят, был вовсе невежда в мирских науках. Поживши еще, он учился в Александрии у одного аристотелика, философа и софиста, и, изучив диалектику, вздумал изложение учения о Боге представлять в фигурах. На свободе он занимался и сидел над этим непрерывно с утра до вечера, изучая и стараясь достигнуть говорить о Боге и составлять о Нем определения посредством геометрии и фигур». Творения святого Епифания Кипрского, ч.V. М., 1882, с.49.

¹⁵⁵ См.: Корещек Th.A. Op. cit., p.61-132.

¹⁵⁶ Спасский А.А. История догматических движений, с.353-354.

¹⁵⁷ Самуилов В. Указ. соч., с.31.

а его ученику Евномию суждено было стать центральной фигурой в аномействе¹⁵⁸. Родом он был из Каппадокии (родился около 330 г.), происходил из бедных слоев земледельцев, затем стал школьным учителем и ритором. Затем, по сообщению Филосторгия, «Евномий, по слуху о мудрости Аэция, пришел из Каппадокии в Антиохию и обратился к Секунду, тот познакомил его с Аэцием, который в то время жил в Александрии. Оба они поселились вместе: один, как наставник, а другой как наставляемый в Божественных Писаниях»¹⁵⁹. Позднее он был рукоположен в диакона, пресвитера и, наконец, епископа города Кизика, причем эту епископскую хиротонию совершил один из самых деятельных руководителей арианской партии – Евдоксий Константинопольский. Судя по всему, у Евномия был от природы сильный дар убеждения людей: когда между ним и Евдоксием возникли догматические разногласия, то, как сообщает опять же Филосторгий, «быв поставлен в необходимость оправдываться перед константинопольским клиром, Евномий так изумил людей, сперва волновавшихся, что они совершенно изменили свои о нем мысли и даже сделались пламенными свидетелями его благочестия»¹⁶⁰. Умер Евномий в ссылке после второго Вселенского собора (скорее всего – около 394 г.), а Аэтий значительно раньше (около 370 г.). Оба они были одаренными людьми, но, поставив свой талант не на служение Церкви, а на самоугождение (а потому – и на разрушение Тела Христова), они лишились блаженной участи на небесах, подпав под вечное осуждение.

Пример этих двух ересиархов еще раз показывает, что внутренним психологическим движителем аномейства, как и всякой ереси, являлась гордыня, которая у них приобрела резко выраженный оттенок интеллектуальной спеси. Это отчетливо проявляется в словах Аэтия, которые передает св. Епифаний: «Я так отлично знаю Бога и так разумею Его, что столько не знаю себя, сколько знаю Бога»¹⁶¹. Что же касается лжеучения аномеев, то оно, по своей сути, является развитием тезисов раннего арианства; новое в нём сводится только к предельному акцентированию слова «нерожденный», как главного и чуть ли не единственного определения Бога, а также к предельной «философической» обработке своих положений и выхолащиванию из христианства всего, связанного с религиозностью и благочестием¹⁶². Св. Епифаний приводит обширные выдержки из сочинения Аэтия («Синтагматикон»)¹⁶³ в форме «глав», где это выхолащенное богословие предстаёт очень ярко и наглядно. Каждая глава его представляет силлогистическое умозаключение, например: «Если понятие *нерожденность* означает сущность, то по справедливости различается от сущности рожденного. Если же *нерожденное* не означает, то тем более ничего

¹⁵⁸ О личности и учении Евномия см.: Hanson R.P.C. Op. cit., p.611-636.

¹⁵⁹ Георгий Пахимер. История о Михаиле и Андронике Палеологах. Патриарх Фотий. Сокращение церковной истории Филосторгия, с.381.

¹⁶⁰ Там же, с.392.

¹⁶¹ Творения иже во святых отца нашего Епифания, ч.V, с.53.

¹⁶² Обычно это связывается с сильным влиянием логики Аристотеля (частично – и стоиков) на мировоззрение аномеев (хотя порой подобное влияние преувеличивается). См.: Ghellinck J., de. Patristique et Moyen Age. Étude d'histoire littéraire et doctrinale, t.III. Bruxelles – Paris, 1948, p.256-296.

¹⁶³ Творения иже во святых отца нашего Епифания, ч.V, с.65-76. Следует отметить, что в указанном критическом издании текст этих выдержек несколько отличается от старого русского перевода, сделанного по старому переводу. Поэтому мы несколько изменяем перевод по изданию: Eriphanus III, S.351-350.

не означает *рожденное*. Каким же образом ничто будет противопоставляться ничему?». Или: «Если Бог пребывает в нерожденной природе, то должно отнять от Него знание (τὸ εἰδέναι) Самого Себя в рождении и нерожденности. Если допустить распространение Его сущности на нерожденное и рожденное, то Он не ведает собственной сущности, отвлекаемый рождением и нерожденностью». Характерно, что Господь наш Иисус Христос упоминается в самом конце сочинения Аэтия, который, как бы спохватившись, накидывает на свои логические упражнения флёр христианства. Резюмируя свои силлогизмы, он говорит: «Саморожденный Бог, названный единым истинным Богом от посланного Им Иисуса Христа, истинно существовавшего (ὑποστάντος) прежде веков и истинно рожденной ипостаси (ὄντος ἀληθῶς γέννητης ὑποστάσεως), да соблюдет вас невредимыми во Христе Иисусе Спасителе нашем, через Которого всякая слава Отцу ныне и присно и во веки веков». Христос здесь выступает только как тварный Посредник между Богом и миром, будучи абсолютно чуждым по сущности Отцу – единственному Богу: этот Бог есть нерожденный, а Христос – «рожденная ипостась (то есть сущность)». – В таком своём качестве система Аэтия предстает как система философствующего суемудрия, радикально противоположная Православию. Не изменил принципиально этой системы и Евномий, который «выступает со своей теорией с полным убеждением в ее истинности и, несмотря на негодование со стороны церковных людей, выводит все ее последствия с неподражаемой логической прямоотой»¹⁶⁴. Он также считает, что Сын по сущности совершенно неподобен Отцу, хотя «Его сущность выделяется из разряда сущностей, сотворенных Им. Он создан не просто по подобию Божию, но по преимущественному подобию (κατ' ἐξάριετον ὁμοιότητα)». Характерно также, что Евномий полагал, будто «Сын принял человеческую плоть без души», а Святой Дух есть «продукт первого проявления творческой силы Сына и потому выделяется по природе из остальных творений»¹⁶⁵. Таково вкратце лжеучение аномеев, которые довели до логической завершенности все основные интуиции раннего арианства. Примечательно, что в аномеистве, тяготеющем к логической завершенности и стройности, обнаруживается глубинное внутреннее противоречие: с одной стороны, оно казалось бы утверждало абсолютную трансцендентность Бога, а, с другой, было в определенной степени *человекобожием*, о чем свидетельствует приведенное выше горделивое изречение Аэтия о его способности познать Бога¹⁶⁶. Это-то человекобожие и являлось тем стержневым моментом, который делал аномеиство совершенно несовместимым с Православием, как религией прежде всего *Богочеловечества*.

¹⁶⁴ Спасский А.А. История догматических движений, с.355.

¹⁶⁵ См.: Самуилов В. Указ. соч., с.35-38.

¹⁶⁶ Аналогичное изречение Евномия передаёт Сократ: «О сущности Своей Бог знает несколько больше нашего, Нельзя сказать, что Ему ведома она более, а нам менее, но что знаем о ней мы, то же вообще знает Он; и наоборот, что знает Он, то самое, без всякой разницы, найдешь и в нас». Сократ Схоластик. Церковная история, с.173. Стирание границы между Творцом и тварями, о соблюдении которой, казалось бы, так пеклись аномеи, здесь очевидно. Следует отметить, что высказывания Аэтия и Евномия тесно связаны с особой теорией имён, согласно которой, «кто знает имя, тот знает и сущность, потому что сущность будто вполне выражается в усвоенном ей имени. Согласившись на такой аргумент, нужно будет сказать, что кто знает подлинное имя Бога, тот знает и Его сущность и, следовательно, знает Его действительно также хорошо, как и самого себя». Священник Евграф Овсянников. Арианский спор о познаваемости Бога // Вера и Разум, 1910, № 4, с.437.

Вторым течением, образовавшимся на развалинах антинекейской коалиции, было «омиусианство», утверждающее *подобие по сущности* Лиц Святой Троицы. Его иногда совершенно неправильно обозначают как «полуарианство», а представителей его – как «полуариан»; и следует признать, что автором подобного некорректного обозначения (ἡμιαρείων) является св. Епифаний Кипрский, который говорит, что «полуариане», хотя и отрекаются от имени Ария, «однако облечены в него и в его нечестивое учение и притворным видом полагают на себя совсем другую личину, подобно тому, как это делается на сцене при драматическом представлении»¹⁶⁷. Конечно, св. Епифаний, будучи самым выдающимся древнецерковным ересиологом, ревностно радел о Православии¹⁶⁸, однако порой ему были свойственны неточности и неверные оценки¹⁶⁹. Сам термин «омиусианство» иногда признаётся не совсем удачным¹⁷⁰, но обозначаемая им группа церковных деятелей одно время предстаёт перед нами как нечто единое; данная группа находилась в оппозиции как к аномейству, так и к учению Маркелла Анкирского, вульгаризированному Фотином. Поэтому «их система необычно близко подходит к православному учению и отличается скорее по форме, чем по существу»¹⁷¹. Как особое направление богословской мысли, существовала эта группа очень недолго: с самого конца 50-х годов до начала 70-х годов IV в., а затем она распалась, либо слившись с Православием, либо уклонившись в ересь духоборцев. Главными представителями «омиусиан» являлись Василий Анкирский и Георгий Лаодикийский; к ним примыкали св. Мелетий Антиохийский, Евстафий Севастийский и ряд других епископов. Наиболее характерным отражением взглядов их можно считать послание Анкирского собора, созданного по просьбе Георгия Лаодикийского и призванного дать отпор возобладавшему в Антиохии аномейству¹⁷². Данное послание, дополняемое «Памятной запиской Василия и Георгия и их приверженцев»¹⁷³ начинается с изложения «веры во Отца, и Сына, и Святого Духа». Исходным пунктом такой веры является

¹⁶⁷ Творения святого Епифания Кипрского, ч.IV, с.295.

¹⁶⁸ См. положительную оценку этой ревности и искренней приверженности к высоким идеалам Православия в предисловии: *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I. Translated by F.Williams. Leiden, 1987, p.XXVI.*

¹⁶⁹ См.: «Богословское образование Епифания было твердо и во всяком случае православно: но при слабости общего образования и неглубоком развитии мысли, в самих богословских его рассуждениях, наряду с понятиями твердыми и истинно православными, высказывались иногда понятия неглубокие, нетвердые, и оригинальные и произвольные можно сказать до странности и наивности... Горячая ревность к обличению учений противных Православию, при недостаточно глубоком в иных случаях понимании самого Православия и мнений представляющихся несогласными с ним, естественно могла иногда увлекать в излишнюю строгость суждений и подозрительность, при которой и всякое не особенно значительное отклонение мысли от общепризнанного мнения представлялось злою и упорною ересью, подрывом всех основ христианства». Протоиерей А.М.Иванцов-Платонов. *Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877, с.271-273.*

¹⁷⁰ См.: Hanson R.P.C. *Op. cit.*, p.348-349.

¹⁷¹ Самуилов В. Указ. соч., с.57.

¹⁷² См. на сей счет свидетельство: Церковная история Эрмия Созомена Саламинского, с.248-250. Об обстоятельствах созыва собора и его деятельности см. также: Hefele Ch.J. *Op. cit.*, t.I, pt.2, p.903-908.

¹⁷³ Русский перевод: Творения святого Епифания Кипрского, ч.IV, с.296-336. Текст: *Epiphanius III, S.268-295.*

четкое разграничение понятий «Творец» и «тварь», причем подчеркивается, что Сын не относится к категории тварей, а есть «Едиnorodный Отца». Характерно, что авторы послания, опираясь на св. Апостола Павла (1 Кор.1:17; 2:1), восстают против всякой «силлогической мудрости», противопоставляя ей «объюродившую мудрость», обладающую «чуждой силлогизмов силой» (τῆς ἀσύλλογίστου δυνάμεως), или «веру, ведущую ко спасению тех, кто приемлет проповедь (τὸ κήρυγμα)». Именно такая «объюродившая мудрость» и способна одна только слегка приоткрыть завесу над тайной Святой Троицы. Ибо благодаря ей мы знаем, что Бог Отец является Премудрым по сущности, а Сын есть Премудрость от сущности Премудрого, вследствие чего Он будет подобен по сущности Отцу (ὁμοίᾳ ἔσται κατ' οὐσίαν τοῦ σοφοῦ Πατρός). Примечательна христология послания: Сын, «быв в подобии человеков (ср.: Рим.8:1), хотя и Человек был, но человек не по всему; Он являлся Человеком по восприятию плоти, поскольку «Слово стало плотью» (Ин.1:14), однако же не был человеком, поскольку Его рождение неподобно рождению прочих людей, то есть Он родился не от семени и совокупления. Следовательно, Он, Предвечный Сын, есть Бог, так как Он – Сын Божий, но вместе с тем Он есть Человек, как Сын Человеческий. Он не тождественен (οὐ ταὐτὸν) родившему Его Богу Отцу, равно как не тождественен Он человеку, поскольку родился без истечения и страсти, без семени и вожделения. Стало быть, Господь был «в подобии плоти греховной» (Рим.8:3), поскольку «терпел во плоти голод, жажду и сон – каковыми страстями возбуждаются ко греху тела. Однако Он, перенося вышеназванные страсти, не побуждался ими ко греху». Таким образом, в послании (основным автором которого был, скорее всего, Василий Анкирский) четко разграничиваются понятия «подобие» и «тождество» и на основе такого разграничения утверждается двойное подобие по сущности Сына – Его сущностное подобие Отцу по Божеству и такое же подобие нам по человечеству. В этом вероучительном документе содержится и много других интересных моментов, важных с точки зрения истории богословия¹⁷⁴, но главное в нём – принципиальное противостояние псевдодialeктическому суемудрию аномеев. Такое противостояние целиком зиждется на церковной вере в непререкаемую действенность спасения людей, осуществленного и осуществляемого воплотившимся Богом Словом. Эта же существенная черта «омиуσιанства» прослеживается и в других памятниках данного богословского движения (например, в «Беседе» св. Мелетия Антиохийского). Поэтому можно сказать, что «омиусианство» отражает «не совсем удавшуюся богословско-теоретическую попытку выразить свое истинно церковное веросознание в наиболее соответствующих терминах»¹⁷⁵. Не случайно свт. Афанасий высказывается об «омиусианах» следующим образом: «С теми, которые принимают все прочее из написанного в Никеи, сомневаются же только в речении: *единосущность*, надобно обходиться не как с врагами, и мы не восстаем против них, как против ариан и противоборствующих Отцам, но рассуждаем как братья с братьями, имеющими ту же с нами мысль, и только

¹⁷⁴ В частности, констатируется, что, «наряду с таким до наглядности отчетливым определением субстанциального единства и ипостасного различия божественных Лиц, Василию Анкирскому принадлежит честь первого провозвестника т.н. новоникейской тринитарной терминологии, - точного разграничения между понятиями οὐσία и ὑπόστασις, в течение десятилетий смущавшими христианский православный Восток и Запад, и являвшимися огромным препятствием на пути их церковно-догматического единения». Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского, с.251.

¹⁷⁵ Виноградов В. О литературных памятниках полуарианства // Богословский Вестник, 1911, № 9, с.755.

сомневающимися об именовании. Ибо исповедующие, что Сын от сущности Отчей и не от иной ипостаси, что Он не тварь и не произведение, но преискреннее по естеству рождение, и вечно соприсущ Отцу как Слово и Премудрость, недалеко от того, чтобы принять это речение: единосущный. Таков Василий Анкирский, писавший о вере»¹⁷⁶.

Важное значение «омиусианства» состоит еще и в том, что с ним в период своей «богословской молодости» был тесно связан св. Василий Великий, воспринявший ряд лучших интуиций этого догматического движения¹⁷⁷. Можно сказать, что он осуществил то, что не удалось реализовать «омиусианам», ибо, «вращаясь среди представителей самых разнообразных догматических направлений, Василий лучше всех мог понимать то зло, какое приносила Церкви эта разрозненность богословской мысли, и те средства, какие должны были помочь этому нестроению. Уже с самого начала епископства в голове его возник грандиозный план отчасти подсказанный уже предшествующей историей. Он задумал соединить около себя все лучшие силы распадавшихся догматических партий Востока, поднять в них жизнедеятельность, составить из них солидное большинство, способное противостоять разлагающемуся омииству, и под знаменем Никейского символа примирить их с Западом и Египтом, и выполнению этой великой задачи он посвятил всю свою жизнь»¹⁷⁸. Эта жизнь была коротка (святитель, как известно, не достиг и пятидесяти лет), но весьма яркой, не только в смысле церковно-политической и архипастырской, но и в смысле богословской и литературной деятельности¹⁷⁹. Данная деятельность охватывает многие сферы христианского вероучения: учение о Богопознании, о Святой Троице, Домостроительстве спасения, космологию, антропологию и т.д. Хотя творчество св. Василия достаточно активно изучалось в эпоху нового времени и не менее активно изучается теперь – как православными, так и инославными учеными¹⁸⁰, можно сказать, что, как богослов, он еще по настоящему не оценён¹⁸¹.

Находясь в самой гуще церковной жизни, Кесарийский архипастырь был, естественно вовлечен и в догматическую борьбу своего времени, выступая с полемикой не только против аномеев, но и против крайних последователей Маркелла Анкирского (именуемых им «савеллианами»). Поэтому в одном из своих посланий он пишет: «Савеллианство есть иудейство, под личиною христианства введенное в евангельскую проповедь. Ибо кто Отца и Сына и Святого Духа называет чем-то единым многоличным (ἐν πρᾶγμα πολλοῦσων – букв. “единой многоликой вещью”) и из трёх Ипостасей возвещает только одну, тот что иное делает, как не отрицает предвечное бытие Единородного? Отрицает

¹⁷⁶ Святитель Афанасий Великий. Творения, т. III, с. 146-147.

¹⁷⁷ См.: Rousseau Ph. Basil of Caesarea. Berkeley – Los Angeles – London, 1998, p. 98-99.

¹⁷⁸ Спасский А.А История догматических движений, с. 479.

¹⁷⁹ См. на сей счет нашу вступительную статью: Сидоров А.И. Святитель Василий Великий. Жизнь, церковное служение и творения // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе, т. 3. М., 2008, с. 12-90.

¹⁸⁰ Большую роль в этом изучении играет установление правильной хронологии творений святителя. См.: Gribomont J. Notes biographiques sur s. Basile le Grand // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium. Ed. By P.J. Fedwick. Toronto, 1981, p. 21-48.

¹⁸¹ Особенно это касается нашей русской историографии, где нет ни одного серьезного труда, объемлющего (хотя бы в самых общих чертах) богословские взгляды святителя.

также Его Домостроительное Пришествие к человекам, нисшествие во ад, воскресение, Суд. Отрицает и исключительное свойственное Духу свойство»¹⁸². В том же послании св. Василий выражает суть православного учения о Святой Троице так: «Сказавший имя Отца и наименовавший три [Ипостаси] соединил их союзом, научая тем, что каждому Имени присвоится Свое означаемое, потому что имена суть знаки именуемых предметов (πραγμάτων ἐστὶ σημαντικὰ τὰ ὀνόματα). А что сии Именуемые (букв. “вещи” – τὰ πράγματα) имеют Свой особенный образ бытия (букв. “особое и самодовлеющее бытие” – ἰδιόζουσαν καὶ αὐτοτελῆ τὴν ὑπαρξιν), в этом не сомневается никто, сколько-нибудь причастующий разумению. Ибо одно и то же естество Отца и Сына и Святого Духа, и Божество Их едино, но наименования различны и представляют нам определенные и полные понятия (“мысли” – τὰς ἐννοίας). А пока мысль не достигает до неслитного представления о личных свойствах каждого, дотоле невозможно ей совершить славословия Отцу и Сыну и Святому Духу»¹⁸³. В этой сжатой формулировке православной триадологии важны два существенных момента. Первый: она содержит (правда, в имплицитном виде) ответ на аномейскую теорию имён и, соответственно, на еретическое учение о Богопознании. Св. Василий (как и два последующих каппадокийских отца Церкви) исходит из того, что «уразумение сущности Божией – выше всякой разумной (тварной) природы. Но непостижимость сущности Божией не должна внушать человеку мысль о совершенной невозможности познавать Бога каким бы то ни было путем и с какой бы то ни было стороны»¹⁸⁴. Поэтому еретически-самонадеянной псевдобогословской гносеологии он противопоставлял взвешенную и трезвенную православную гносеологию¹⁸⁵. Важным аспектом этой гносеологии, проявляющимся прежде всего в учении о Богопознании, является различие *сущности* и *действий* («энергий»). И следует отметить, что «св. Василий не говорит в своих писаниях, что Бог прост, но что Его сущность проста или же, что Он прост по существу, но множественен в Своих энергиях и что эта множественность не нарушает простоты Его сущности». Причем, проводя такое различие, св. Василий подразумевает не только интеллектуальный акт с нашей стороны, ибо речь идёт «скорее о движении Бога, в котором Он, оставаясь недоступным и единым в Своей сущности, умножает Себя и нисходит к нам в Своих энергиях, без того, чтобы простота Его сущности нарушалась бы этим»¹⁸⁶. В по-

¹⁸² Святитель Василий Великий архиепископ Кесарии Каппадокийской. Письма. М., 2007, с.360. Греческий текст по изданию: .ΒΑΣΙΛΙΟΥΣ Ο ΜΕΓΑΣ. (ΜΕΡΟΣ Ε΄). ΑΘΗΝΑΙ, 1975, σ. 245.

¹⁸³ Там же, с.362. Ibid., σ.246.

¹⁸⁴ Лосев С. Учение свв. Отцов Церкви о познаваемости Бога в опровержение арианских заблуждений // Вера и Разум, 1898, № 7, с.410.

¹⁸⁵ Ср.: «не следует полагать, что Василий Великий, отрицающий возможность сущностного познания вещей, проповедовал гносеологический пессимизм. Наоборот, он противопоставляет интеллектуализированному и обедненному миру Евномия мир чрезвычайно богатый и для мысли неистощимый: пассивному сущностному откровению, запечатленному Богом в душах, он противопоставляет всю действенность и активность человеческого познания и одновременно всю его объективность. Потому что воспринимаем мы именно реальные свойства объектов, даже если имена, которыми мы их определяем, не выражают того, чем они являются по своей сущности». Лосский В.Н. Богословие и Боговидение, с.181.

¹⁸⁶ Архиепископ Василий (Кривошеин). Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у святого Василия // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей, т.3, с.1098, 1100.

следующей истории православного богословия, уже на закате Византии, это различие сыграло большую роль и св. Григорий Палама, пользуясь им, искусно ниспровергал противостоящих ему врагов Православия¹⁸⁷. Второй: в приведенной выше фразе св. Василия обозначается различие естества (или сущности) и трёх Ипостасей Троицы, благодаря которому «Василий Великий первый в истории построения учения твердо высказывается за ту схему, которую мы привыкли встречать в нашей догматике; он утвердил ту богословскую почву, на которой мы стоим, и, так сказать, создал наш богословский язык»¹⁸⁸. Наиболее ясно и рельефно диалектика понятий «сущность (природа)» и «ипостась» представлена в знаменитом 38-м послании св. Василия. Правда, данное послание ряд исследователей считают принадлежащим перу младшего брата св. Василия – св. Григория Нисского¹⁸⁹, но даже если это так, то в других творениях Кесарийского святителя мы обретаем аналогичную диалектику¹⁹⁰. Таким образом, в творениях его мы наблюдаем серьёзное «терминологическое преуспевание» по сравнению с предшествующим православным богословием¹⁹¹.

Следует отметить, что в триадологии св. Василия довольно часто обнаруживают один «изъян»: он не называет прямо Святой Дух Богом, но только подразумевает и лишь косвенно описывает эту Божественность Духа, особенно в специальном трактате «О Святом Духе»¹⁹². Однако подобный факт объясняется только соображениями «церковной тактики»¹⁹³, поскольку св. Василий всегда был глубоко уверен в Божественном достоинстве

¹⁸⁷ По учению св. Григория Паламы, «энергии или выступления не суть самая сущность Божия, а только то, чем Бог обращен к миру, что видится в тварях, т.е. премудрость, искусство и сила Божия. Поэтому тот, кто, созерцая великолепие творений, думал бы, что видит сущность Творца, уподобился бы Евномию, как это показывает св. Василий». Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996, с.288.

¹⁸⁸ Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских соборов, с.125.

¹⁸⁹ См.: Fedwick P.J. A Commentary of Gregory of Nyssa or the 38 th Letter of Basil of Caesarea // *Orientalia Christiana Periodica*, 1978, v.44, p.31-51.

¹⁹⁰ См.: Simonetti M. Genesi e sviluppo della dottrina trinitaria di Basilio di Cesarea // *Basilio di Cesarea. La sua eta, la sua opera e il basilianismo in Sicilia* // *Atti del Congresso Internazionale*. Messina, 1983, p.169-197.

¹⁹¹ Даже по сравнению со св. Афанасием Великим, который порой отождествлял *природу* с *ипостасью*. См.: Abramowski L. Trinitarische und christologische Hypostasenformeln // *Theologie und Philosophie*, 1979, Bd.54, S.41. Правда, архимандрит Киприан Керн отмечает и слабое место подобного разграничения: «Если таково различие между этими двумя основными тринитарными терминами, то надо признать необходимое метафизическое предположение, что “общее” (т.е. природа или сущность) не имеет своего отдельного бытия и осуществляются только в частном. Природа, как совокупность известных признаков, может быть только умопостижима, но свое реальное выражение находит она только в отдельном. Иными словами, там, где нет частных видов, не может быть и речи об общей природе». Архимандрит Киприан (Керн). Золотой век Свято-Отеческой письменности. М., 1995, с.81.

¹⁹² См.: Сидоров А.И. Святитель Василий Великий, с. 50

¹⁹³ Ср. суждение: «Хорошо известно, как далеко заходил св. Василий Великий на пути “догматической икономии”, стремясь к христианскому единству и церковному благу. Чтобы объединить все силы против арианства, он избегал лично называть Святого Духа Богом и требовал от других не открытого исповедания Его Божества, а только безусловного принятия Никейской веры

третьей Ипостаси Святой Троицы – именно в этом принципиальном вопросе он разошелся с теми «омиусианами», которые пошли по скользкой и опасной дорожке духовборчества. В первую очередь он разошелся здесь с Евстафием Севастийским – своим бывшим духовным наставником и учителем¹⁹⁴. Думается, что подобное «домостроительное (икономическое)» отношение св. Василия к Ипостаси Святого Духа определялось не только «тактическими» соображениями, но и той глубокой богословской интуицией, которую верно подметил В.Н.Лосский. Он пишет: «Само учение о Святом Духе характерно как предание более сокровенное и менее раскрытое, сравнительно с яркими свидетельствами о Сыне, провозглашенными Церковью по всей вселенной. Святой Григорий Богослов отмечает таинственную “икономию” в познании истин, относящихся к Лицу Святого Духа»¹⁹⁵. И нет сомнений, что св. Григорий здесь полностью единодушен со своим преискреннем другом.

Вообще, значение св. Василия Великого, как богослова, отнюдь не ограничивается областью триадологии. Так, его христология характеризуется четким различием двух естеств Господа, однако не в ущерб их единству. Хотя святитель и не уделял особого внимания христологии¹⁹⁶, но можно сказать, что, как и у св. Афанасия Великого, сотериология определяет основные траектории христологических рассуждений Кесарийского святителя. Это, например, ясно чувствуется в одном из его посланий, где он полемизирует против современной ему формы докетизма – против учения о «небесном теле» Христа. Здесь, в частности, говорится: «Если не было Пришествия Господа во плоти, то Искупитель не дал цены за нас смерти и не пресек Собою царство смерти. Если бы одно было то, над чем царствует смерть, а другое – то, что воспринято Господом, то смерть не прекратила бы своего действия, – страдания богоносной плоти не принесли бы нам пользы и не были бы оживлены мы, умершие во Адаме; не было бы воссоздано падшее, восстановлено ниспроверженное, усвоено Богу отчужденное от Него оболещением змия. Ибо все это уничтожается утверждающими, что Господь пришел, имея небесное тело». Четко здесь святитель отстраняется и от примитивного «теопасхизма», утверждая, что человеческие страсти Господа не переходят на Его Божество. Причем, проводится различие между «страданиями (страстями) плоти» (σάρκός πάθη), «страданиями (страстями) одушевленной плоти» (σάρκός ἐμψύχου) и «страданиями (страстями) души, пользующейся телом» (ψυχῆς σόματα κεχρημένως) – последние можно, наверное, обозначить, как «душевные страсти» (печали, беспокойства, заботы). Следующее, еще более важное различие, сводится к тому, что одни «страсти (страдания)» суть естественные и необходимые для жизни живого существа, а другие «страсти (страдания)» происходят от порочного произволения и отсутствия упражнения в добродетели. Само собою из этого различия вытекает вывод, что «Господь принял на Себя естественные страдания в подтверждение истинного, а не мечтательного (κατὰ φαντασίαν – “призрачного”) Вочеловечивания»; те же многочисленные страсти, которые происходят от порочности и оскверняют чистоту жизни нашей, Он отверг, «как недостойные пречистого Божества». Вследствие этого, «как смерть, которая Адамом

и анафематствования тех, кто утверждал, что Дух Святой тварен». Церковь владыки Василия (Кривошеина). Нижний Новгород, 2004, с.231.

¹⁹⁴ См.: Haykin M.A.G. And Who is the Spirit? Basil of Caesarea's Letters to the Church of Tarsus // *Vigiliae Christianae*, 1987, v.41, p.377-385.

¹⁹⁵ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991, с.121.

¹⁹⁶ См.: Bellini E. La cristologia di S.Basilio Magno // *Bessarione*, 1979, N 1, p.126.

передана нам по плоти, поглощена была Божеством, так и грех потреблен праведностью, которая во Христе Иисусе, почему при воскресении мы воспринимаем плоть ни смерти не подлежащую, ни греху не подверженную». Этот христолого-сотериологический шедевр святителя завершается словами: «Таковы, братия, тайны Церкви и они же суть предания отцов»¹⁹⁷. Эта последняя фраза весьма показательна: св. Василий как бы вводит читателей своего послания в святая святых православного богословия.

Не останавливаясь на прочих аспектах богословского мирозерцания святителя, можно только отметить, что им освещается и ряд сложных вопросов эkkлесиологии, причем для него «единство было существенным признаком Церкви»¹⁹⁸. В своих знаменитых «Беседах на Шестоднев» он касается некоторых важных граней христианской космологии. И «изъясняя историю мироздания и рассматривая свойства того или другого творения, он показывает с одной стороны всемогущество, премудрость и благодать Бога Творца и Создателя, с другой – из тех или иных свойств твари выводит нравственно-назидательные уроки для своих слушателей»¹⁹⁹. Если же обратиться к учению о человеке св. Василия, то можно отметить, что для него характерна сотериологически-аскетическая направленность²⁰⁰. В общем же ему, как и всем святым отцам, присуща удивительная гармония жизни и мирозерцания: «Василий Великий – человек нравственно цельный, личность христиански завершившаяся, установившаяся, сложившаяся и определившаяся всецело на строго христианских началах»²⁰¹. Значение этой великой личности состоит еще и в том, что именно Кесарийский святитель во многом подготовил торжество Православия на втором Вселенском соборе²⁰².

Разумеется, искренними сотрудниками ему в этом были оба Григория: друг и младший брат. Если обратиться к другу, то психологически он был человеком совсем иного плана, чем св. Василий. Кесарийский святитель, тяготея порой к жизни уединенной и созерцательной, был настолько энергичен и жизнедеятелен, что, пребудь он в сугубой «исихии» достаточно длительный срок, наверное впал бы в скорбь. Поэтому Промысл Божий и ставил его как бы всё время в эпицентре церковный и общественно-политической

¹⁹⁷ Русский перевод: Святитель Василий Великий архиепископ Кесарии Каппадокийской. Письма, с.773-475. Он немного исправлен по изданию: ΒΑΣΙΛΙΟΥΣ Ο ΜΕΓΑΣ (ΜΕΡΟΣ Ε΄), σ.325-326.

¹⁹⁸ Церковь владыки Василия (Кривошеина), с.235.

¹⁹⁹ Вадковский А.В. Св. Василий Великий, его жизнь и проповеднические труды // Православный Собеседник, 1872, ч.II, с.26.

²⁰⁰ См.: «В теме о человеке главным для него является его падшее состояние, лишение райской чистоты, его смертность». Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы, с.145.

²⁰¹ Тихов А. Пастырская деятельность святого Василия Великого // Душеполезное Чтение, 1898, ч.II, с.419.

²⁰² Ср. мнение: «Если в 381 году при императоре Феодосии Великом из Восточной префектуры могло собраться на собор, впоследствии признанный вторым *Вселенским*, 150 епископов, стоявших за Никейскую веру, то это заслуга Василия Великого. Доживи он до этого собора и, очень может быть, собор прошел бы спокойнее и признан бы был повсюду [и западом] за Вселенский гораздо скорее». Мелиоранский Б.М. Из лекций по истории древней христианской Церкви // Странник, 1910, № 9, с.231-232.

жизни. Совсем иным человеком предстаёт перед нами св. Григорий Богослов: тончайшая организация души и глубокая поэтичность природы делала для него пребывание в обществе постоянным источником страданий и душевных мук. «Вся жизнь его, согласно с обетом матери, был одушевлена одним главным стремлением – к тому, чтобы, по его собственным словам, “как бы замкнув чувства, отрешившись от плоти и мира, собравшись в самого себя, без крайней нужды не касаясь ничего человеческого, беседуя с самим собою и Богом, жить превыше видимого и носить в себе божественные образы, всегда чистые и несмешанные с земными и обманчивыми образами, быть и непрестанно делаться истинно чистым зеркалом Бога и божественного, приобретать ко свету свет, к менее ясному лучезарнейший, упованием уже пожинать блага будущего века, сожительствовать с Ангелами и, находясь еще на земле, оставлять землю и возноситься духом горе”. Углубляться умом в богооткровенные истины, раскрывать и уяснять их себе, сколько было возможно, для св. Григория было выше всех наслаждений в жизни. Сладость созерцания, наполнявшего его душу священным восторгом, делала для него пустыню настоящим раем, – и много душевных мук испытывал он, когда неотступные просьбы тех, с кем он был связан узами родства, дружбы, или Веры, отрывали его от собеседования с Богом и самим собою в совершенном безмолвии»²⁰³. Впрочем, нельзя представлять личность св. Григория, этого подлинного «исихаста»²⁰⁴, в слишком плоском и однозначном виде: мир притягивал и увлекал (и порой очень сильно) его, часто вызывая в душе бурные волнения и борения. Поэтому он и пишет: «Меня изнуряет брань с пресмыкающимся змием; она тайно и явно похищает у меня всякую хорошо продуманную мысль. То простираю ум к Богу, то опять увлекаюсь в худую слитность мира; и не малую часть души моей исказил смутный мир»²⁰⁵. Эти борения не оставляли святителя до самой блаженной кончины: когда, после блестящего взлета его богословско-пастырского служения в Константинополе, его триумф на втором Вселенском соборе неожиданно для архипастыря превратился в падение и закат его церковного и общественного служения и он вынужден был покинуть столичную кафедру, то и в Арианском уединении не прекращались душевные смуты, усугубленные телесными немощами²⁰⁶.

²⁰³ Шалфеев П.И. Св. Григорий Богослов как учитель веры // Христианское Чтение, 1861, ч. I, с. 266. Ср. также характеристику святителя: «Любитель безмолвия и бездействия, своей волею всегда стремившийся к уединению, чтобы в тиши предаваться Богомыслию, - чужой волею и волей Божией, он был призван к слову и делу, к пастырскому действию, - среди житейского мятежа, тревожений и смуты». Флоровский Г.В. Восточные отцы Церкви, с. 139.

²⁰⁴ Он пишет о себе такие вдохновенные строки: «Отрешившись от здешней жизни, от омрачающего зрения, от всего, что, пресмыкаясь по земле, блуждает и вводит в заблуждение, желаю чище приникнуть в постоянное, чтобы не в смеси (как обыкновенно доселе) с неясными образами, которыми зрение даже самого острого ума вводится в обман, но чистыми очами видеть саму истину». Святитель Григорий Богослов Архиепископ Константинопольский. Творения, ч. II // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе, т. 2. М., 2007, с. 183.

²⁰⁵ Там же, с. 189.

²⁰⁶ См.: «Мысль добровольного изгнанника часто возвращалась к месту и свидетелям его подвигов, и любила приветствовать из дальнего уединения знакомые местности, дорогие лица и памятные сердцу сцены. В этих воспоминаниях часто изливается вся скорбь наболевшего чувства благородной, любящей души, незаслуженно оскорбленной в самых лучших своих привязанностях. Эта скорбь восходит до высокой поэзии в его знаменитом сне о храме Анастасии, который был

Эти черты личности св. Григория, вкупе с богодарованной ему способностью тайнозрения и удивительным даром *церковного* поэта, стяжали Назианзину высокое наименование *Богослова*. Для понимания личности и мировоззрения св. Григория важно следующее: «Истинное богословие настолько неразрывно соединено с деятельною верою, с христианскою жизнью в лоне православной Церкви, что он не разделяет их даже в мыслях. Поэтому православное богословие везде он называет “благочестием”, которое противопоставляет злочестию и нечестию, или богохульству, разумея при этом ариан и других современных ему еретиков и их “излишнее, сладкоречивое и ухищренное богословствование”. Себя же св. Отец называет “не дерзновенным богословом”, который всякий раз, когда говорит о Боге, имеет “трепетный язык, и ум, и сердце”. А о богословии своем Григорий замечает, что он излагает его “по способу Рыбарей, а не Аристотеля, духовно, а не хитросплетенно, по уставам Церкви, а не торжища, для пользы, а не из тщеславия”»²⁰⁷. Подобное понимание богословия, выдержанное в духе предшествующего церковного Предания, св. Григорий завещал и всем последующим поколениям православных мыслителей.

Данное понимание наложило яркий отпечаток и на все те грани христианского вероучения, которые раскрывал св. Григорий. Оно запечатлело в первую очередь его учение о Святой Троице, то есть ту область догматики, которая весьма живо и активно обсуждалась во всех слоях церковного общества того времени²⁰⁸. И как отмечает наш знаток творчества Богослова, «нет ни одного догмата, которым бы св. Григорий занимался с таким вниманием и который бы раскрыл с такой полнотой и основательностью, как догмат о Пресвятой Троице. В его богословской системе догмат этот составляет центр, вокруг которого группируются все другие догматы». Причем, «он постоянно говорил о Троице и в Назианзе, и в Константинополе, и перед верными, и перед неверными. Его несколько не устрашала злоба врагов, бросавших в него не только словами, но и камнями: он смело и открыто опровергал противников Святой Троицы и твердо проповедовал истину, не щадя

для него дороже всего на свете. Жгучее чувство скорби по оставленным друзьям, дорогим местам и сценам не покидало св. Григория до конца жизни, хотя своим недругам и завистникам он давно простил в своей душе нанесенную ему обиду». Троицкий И.Е. Последние годы св. Григория Богослова // Христианское Чтение, 1863, ч. II, с. 150.

²⁰⁷ Иеромонах Пантелеимон (Успенский). Три богослова: св. Ап. Иоанн Богослов, св. Григорий Богослов и преп. Симеон Новый Богослов. (Общие черты их учения вообще и теории Богословия в частности) // Богословский Вестник, 1913, ч. I, с. 92.

²⁰⁸ Ср.: «Для настоящего времени не совсем понятно, как о таких высоких предметах, какова тайна Св. Троицы, - мог говорить св. Григорий с церковной кафедры и говорить так, как он говорил. Но надобно послушать св. Григория, чтобы узнать, с каким жаром о таких предметах говорили тогда везде, - не только в домах, но и на площадях. При всеобщем внимании к великому догмату, слова св. Григория о нем могли быть доступны для всех, или по крайней мере они были необходимы для всех, особенно в том виде, в каком говорено в них о догмате. Неумеренный жар, с каким выступали тогда в споры о таинствах веры, люди призванные совсем не к тому, люди унижавшие истину спорами о ней, - был неразумен. И сей-то жар охлаждал Григорий, его-то вводил он в свои границы, вместо его-то он возбуждал живительную теплоту любви деятельной». Архиепископ Филарет (Гумилевский). Историческое учение об отцах Церкви, т. II. М., 1996, с. 128.

своей жизни»²⁰⁹. И действительно, блестящие и глубокие изложения и экскурсы в это таинственное средоточие христианского вероучения встречаются на многих страницах творений святителя. Необычайно рельефно оттеняется им принципиальное отличие Православия от триадологических ересей: «Мы поклоняемся Отцу и Сыну и Святому Духу, разделяя личные свойства и соединяя Божество. Не смешиваем трёх (Ипостасей) в одно, чтобы не впасть в недуг Савелиев, и единого не делим на три (сущности), разнородные и чуждые, чтобы не дойти до Ариева безумия»²¹⁰. Или же в предельно краткой формуле: «Неслитность трех Ипостасей соблюдается в едином естестве и достоинстве Божества»²¹¹. Эxpлицитируя эту формулу, св. Григорий пишет: «У нас один Бог, потому что Божество одно. И к Единому возводятся сущие от Бога, хотя веруется в Трех; потому что как Один не больше, так и Другой не меньше есть Бог; и Один не прежде, и Другой не после: Они и хотением не отделяются и по силе не делятся; и все то не имеет места, что только бывает в вещах делимых. Напротив того, если выразиться короче, Божество в Разделенных неделимо, как в трех солнцах, которые заключены одно в другом, одно растворение света. Посему, когда имеем в мысли Божество, первую Причину и Единоначалие, тогда представляемое нами – одно. А когда имеем в мысли Тех, в Которых Божество, Сущих от первой Причины, и Сущих от Нее до времени и равночестно, тогда Поклоняемых – Три»²¹². Это православное учение о Святой Троице святитель раскрывает не только в своих «Словах» (Особенно, в пяти знаменитых «Словах о богословии»), но и в стихотворениях, где он, говоря о «моей Троице», приоткрывает свой тайнозрительный опыт: «Сие только свету, который во мне, открыло Троичное сияние из-за воскрилий завесы внутри Божия храма, за которыми скрыто царственное естество Божие. А если нечто большее открыто ангельским ликом, то еще гораздо более ведомо Самой Троице»²¹³. Такой тайнозрительный опыт трудно запечатлеть в сухих понятиях и только образное мышление художника способно частично отразить его²¹⁴. Но даже это образное мышление часто бывало бессильно выразить существо троического богословия – и св. Григорий, наверное как никто другой, ясно

²⁰⁹ Священник Николай Виноградов. Догматическое учение святого Григория Богослова // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе, т.1. М., 2007, с.697.

²¹⁰ Там же, с.256.

²¹¹ Там же, с.379.

²¹² Там же, с.382.

²¹³ Святитель Григорий Богослов Архиепископ Константинопольский. Творения, т.II, с.16.

²¹⁴ Ср. характеристику догматических стихотворений св. Григория: «Сила чувства, преобладающая над спокойным размышлением, обращения к самому себе, к своему сердцу, живость и по местам драматизм изображений ярко отличают эти богословские стихотворения от богословских проповедей того же автора, хотя предметом тех и других служат одни и те же отвлеченно-догматические вопросы. При сличении “Таинственный песнопений” Григория с его пятью “Словами о богословии” оказывается разница настолько же в самих произведениях, насколько и в психических средствах, имевшихся в распоряжении автора в том и другом случаях. В догматических проповедях его читателя поражает гибкий и пронизательный ум; в догматических стихотворениях нас трогает своей непосредственностью и теплотой глубокая душа; там царство богословской мысли поделено между неумолимой логикой и ее неизменной спутницей – диалектикой; здесь в области тайн веры простая истина является об руку со своей родной сестрой – красотой». Говоров А.В. Святой Григорий Богослов как христианский поэт // Там же, с.652.

чувствовал данное бессилие²¹⁵, хотя он с молодых лет напитан как искусной греческой риторической культурой, так и насыщенной образностью Священного Писания²¹⁶. Несомненно одно: излагая учение о Святой Троице, св. Григорий никогда не покидал русла церковного Предания, особенно подчеркивая здесь роль св. Афанасия Великого. В «Похвальном слове» ему («Слово» 21) он, называя Александрийского святителя «блаженным, поистине Божиим человеком и великой трубой истины», говорит, что «он прекрасно соблюл единое относительно к Божеству, и благочестиво научил признавать Трех, относительно к личным свойствам, не слив Их воедино и не разделив на трех, но пребывая в пределах благочестия через избежание как излишней преклонности к тому или другому, так и излишнего сопротивления тому и другому»²¹⁷. Естественно, что триадология св. Григория была единой с аналогичной учением его друга св. Василия Великого, хотя между двумя каппадокийскими отцами наблюдаются некоторые различия в этой области, носящие, на наш взгляд, не субстанциальный характер²¹⁸.

Естественно, что не только учение о Боге в Самом Себе и о взаимоотношении трех Божественных Лиц раскрывалось св. Григорием, поскольку бытие *ad extra*, по отношению к миру и человеку, постоянно притягивало к себе мысленный взор Богослова. Бог, как Творец и Промыслитель мира и человека, является одной из главных констант его мирозерцания²¹⁹. По словам святителя, «Бог, как скоро устроил мир, с первого же мгновения, по великим и непреложным законам, движет и водит его... Ибо не самослучайно естество сего обширного и прекрасного мира, которому нельзя и вообразить чего-либо подобного, и в продолжении толикого времени предоставлен не самослучайным законам». Поэтому «Бог управляет вселенной. Божие Слово и здесь и там распределяет все, чему положено в Его совете быть на небесах и на земле; и одним тварям даны навсегда непреложно постоянная стройность и течение, а другим уделена жизнь изменяющаяся и принимающая многие виды. О них иное явил нам Бог, а иное блюдет в тайниках Своей премудрости, чем хочет обличить пустое тщеславие смертного; одно поставил Он здесь, а другое явится в последние дни»²²⁰. Разумеется, для св. Григория, как и для всех святых отцов, особым попечением Божиим всегда пользовался и пользуется человек: Творец «особенным образом печется о нашей участи, хотя жизнь наша и проводится среди различных противностей»²²¹. Поэтому в творениях святителя большое место уделяется антропологии: человек

²¹⁵ «Хотя Григорий многократно пытался представить в чувственных образах отношение Св. Троицы, впрочем всегда признавался, что все они недостаточны». Павский Г. Григория Богослова догматическое учение // Христианское Чтение, 1827, ч. XXXI, с. 277-278.

²¹⁶ См.: Ruether R.R. Gregory of Nazianz. Rhetor and Philosopher. Oxford, 1969, p.55-128.

²¹⁷ Святитель Григорий Богослов Архиепископ Константинопольский. Творения, т. II, с. 265.

²¹⁸ К этим различиям можно отнести ясное и недвусмысленное обозначение Святого Духа «Богом» у св. Григория, избрание им терминологической пары «Безначальный – Начало» (ἄναρχος - ἀρχή) для описания отношения Отца и Сына вместо «Нерожденный – Рожденный» (ἀγέννητος - γεννητός) у св. Василия и др. См.: Markshies Chr. Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie. Tübingen, 2000, S.210-216.

²¹⁹ Подробно см.: Виноградов Н. Указ. соч., с. 807-814.

²²⁰ Святитель Григорий Богослов Архиепископ Константинопольский. Творения, т. II, с. 18-19.

²²¹ Святитель Григорий Богослов Архиепископ Константинопольский. Творения, т. I, с. 193.

мыслится как царь творения, «малый мир» («микромир») и образ Божий долженствующий выполнить здесь великое предназначение; однако, драма грехопадения не позволила осуществить это предназначение²²². Впрочем, «своим падением человек искажил в себе образ Божий, но не уничтожил его: существенные черты его сохранились в нем. Он омрачил свой ум, но не совсем лишил его Божественного Света; отворотившись от Бога, человеческий ум и в падшем своем состоянии “стремится горе”, жаждет и ищет этого Света. Он извратил свою волю, но не лишил ее уже всякой способности к добру: хотеть и избирать доброе принадлежит ей и в падшем человеке. Одним словом, рассуждает Богослов, человек поражен грехом, но “не неизлечимо”, неизлечимость свойственна злой и враждебной природе, людям же, после греха, свойственно обратиться»²²³. Целью Домостроительства спасения и является такое исцеление падшего естества человека²²⁴.

В поле зрения св. Григория попадает, естественно, и ветхозаветный этап этого Домостроительства, но основной акцент делается им на Вочеловечивании Бога Слова, которое является радикальным средством излечения человечества²²⁵. И здесь у Назианзина, как и у многих отцов Церкви, сотериология находится в неразрывном сопряжении с христологией. Такое сопряжение особо рельефно обозначается в двух посланиях св. Григория к Кледонию (101 и 102)²²⁶, которое дополняется еще посланием к Нектарию (202). Данные послания, являющиеся первым серьезным и обоснованным святоотеческим ответом на вызов ереси Аполлинария Лаодикийского, можно вне сомнения считать христологическим шедевром²²⁷. Во всех трех письмах достаточно подробно разоблачаются основные еретические посылки аполлинарианства и, в частности, дилемма: следует ли поклоняться «человеку Богоносцу» (ἄνθρωπον θεοφόρον) или «Богу плотоносцу» (Θεὸν σαρκόφορον)? Как показывает святитель, данная дилемма является типичной софистической уловкой и забавой; можно еще добавить, что подобные софистические «игрушки», основывающиеся на *альтернативном мышлении*, обычно используются еретиками для введения в заблуждение людей простодушных.

Что же касается положительного содержания рассматриваемых посланий, то здесь можно выделить несколько существенных моментов. Первый – постоянный акцент на единстве Богочеловека. Согласно св. Григорию, в Нем Человек не отделяется от Божества,

²²² См.: Szymusiak J.M. Grégoire de Nazianze et le péché // Studia Patristica, 1966, v.IX, pt.3, p.289.

²²³ Виноградов Н. Указ. соч., с.811-812.

²²⁴ Св. Григорий, считая, что образ Божий полностью не изгладился после грехопадения, полагал, что этот образ «в полной чистоте восстанавливается только искуплением чрез Иисуса Христа, которое совершено во время Его явления на земле». Павский Г. Указ. соч. // Христианское Чтение, ч. XXXII, с.163.

²²⁵ См.: Winslow D.F. The Dynamics of Salvation. A Study in Gregory of Nazianzus. Cambridge (Mass.), 1979, p.79.

²²⁶ См.: Winslow D.F. Christology and Exegesis in the Cappadocians // Church History, 1971, v.40, p.394.

²²⁷ Об обстоятельствах написания посланий и их анализ см. предисловие к критическому изданию текста (мы опираемся на данное издание): Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques. Ed. Par Gallay // Sources chrétiennes, N 208. Paris, 1971, p.11-24. Русский перевод: Святитель Григорий Богослов Архиепископ Константинопольский. Творения, т.II, с.479-488, 537-538.

ибо Он есть и предвечный Бог или Единородный Сын, и «Человек, воспринимаемый ради нашего спасения». Он – подверженный страданию («страстный») по плоти и бесстрастный по Божеству, ограниченный («описуемый» – περιγραπτόν) по телу, неограниченный (ἄπεριγραπτον) по духу; Тот же Самый – земной и небесный, зримый и умопредставляемый, вмести́мый и невмести́мый. И это для того, чтобы всецелым Богом и всецелым Человеком был воссоздан всецелый человек (ὅλος ἄνθρωπος), подпавший под грех. Последняя фраза, увенчивающая предшествующие антитезы, пронизывается сотериологическим пафосом. Чуть ниже горячее золото этого пафоса святитель отчеканивает в знаменитую классическую фразу: «Невоспринятое не уврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасается»²²⁸. Далее, подчеркивая единство Богочеловека, св. Григорий четко соотносит данное единство с различием естеств в Нем. И опять мысль святителя здесь кристально чиста: в Спасителе есть «иное и иное, из которых Он» (ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτὴρ), в отличие от Троицы, где есть «Иной и Иной» (ἄλλος καὶ ἄλλος). Другими словами, решительно отрицается наличие двух субъектов во Христе: имеются две природы (φύσεις δύο), но «не два сына» (υἱοὶ δὲ οὐ δύο). Важно еще указать, что христология и сотериология не мыслятся святителем вне учения о Всесвятой Богородице. Здесь он краток: «Если кто не признает Святую Марию Богородицей (Θεοτόκον), то он отлучен от Божества». В этой лаконичности Назианзина чувствуется сила и мощь церковного Предания, носителем которого он являлся²²⁹. Подчеркивание единства Христа и обозначение Пресвятой Девы как *Богородицы* предполагает у св. Григория и идею взаимообщения и взаимо-

²²⁸ Здесь ясно обозначается одна грань святоотеческой аргументации против арианства и аполлинарианства; суть же этой аргументации «состоит в том, что для спасения человека недопустима ущербность, неистинность и неполнота какой-либо из двух природ во Христе. Если Христос не истинный Бог, единосущный Отцу, то человек не восстановлен в общении с истинным Богом (против Ария). Если же во Христе ущербная, неполная человеческая природа, то всецелый человек не был спасен (против Аполлинария)». Священник Вадим Леонов. Бог во плоти. Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М., 2005, с.109. Правда, учитывая обозначенную выше арианскую христологию, можно констатировать, что антиаполлинаристкая аргументация действенна и в отношении арианства.

²²⁹ Догматический смысл этого тезиса св. Григория можно эксплицировать следующим образом: «Мы именуем Святую Деву в собственном Богородицею не потому, будто от Нее родился Господь и Спаситель наш Своим Божеством (естество Божеское вечное, никогда не изменяющееся, не может быть рождено от Девы), а потому, что Бог Слово и Господь наш родился от Нее по Своему человечеству. Но известно, что *человеческое естество* Господа и Бога нашего Иисуса Христа с самой минуты Его Воплощения стало нераздельно и ипостасно соединено в Нем с Божеством Его, оно соделалось собственным Божественному Лицу Его. Поэтому и состояние зачатия Его в утробе Девы и, по прошествии определенного времени чревоношения, рождение, равно как и младенчество, возрастание и другие состояния и действия человеческие принадлежат собственно Тому, Кто есть истинный Бог, истинно явившийся во плоти. Следовательно, хотя Сын Божий заимствовал от Святой Девы не Божественное естество, а воспринятое Им в единство Своей Божественной Ипостаси человеческое естество; но, как родившая Бога во плоти, Она собственно есть Богородица, и называется именем в собственном смысле, без всякой несообразности с понятиями о Божестве». Архимандрит Алексей (Ржаницын). О Преподобной Деве Матери Господа нашего Иисуса Христа // Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери. Сборник работ. М., 2001, с.22-23.

проникновения естеств в Господе, или идею «перихоресиса»²³⁰ – ей суждено сыграть большую роль в последующей святоотеческой христологии. Наконец, в органическое единство всех этих богословских тезисов входит и идея обожения, которая у св. Григория опять высказывается лаконично: оба естества Господа находятся «в срастворении (ἐν τῇ συκράσει) – и Бог вочеловечился, и человек обожился (Θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος)». Следует отметить, что идея обожения была весьма значимой для св. Григория, поскольку понятия «спасение» и «обожение» являлись у него взаимозаменяемыми, хотя и не тождественными²³¹.

В общем же можно сказать, что в удивительной личности св. Григория Богослова гармонично сочетались верность духу Священного Писания и Священного Предания с яркой экспрессией и новизной выражения этого духа. Такая новизна выражения предполагала неизменность сути Откровения²³², а потому она кардинальным образом отличалась от «новшества» или «нововведения» (καινότητά), в которое впадали еретики, уповающие на собственное суемудрое рассуждение. Это – одна из главных причин того, что «св. Григорий оказал огромное влияние на богословие последующего времени. Творения его иногда приравнивались к Священному Писанию и широко использовались песнотворцами»²³³.

Если обратиться к третьему каппадокийскому отцу Церкви – св. Григорию Нисскому, то его отличие от первых двух отцов один наш исследователь обозначил так: тогда как св. Василий был «по преимуществу муж дела», а св. Григорий Богослов – «представитель слова, ораторского церковного искусства», то у Нисского святителя «истинной стихией его духа было христианское знание», а поэтому его можно считать по преимуществу представителем «теоретической церковной мысли, христианской философии»²³⁴. Безусловно, подобное различие каппадокийских отцов весьма условно и достаточно грубовато (что осознает и А.Мартынов), но философский склад ума св. Григория Нисского и его постоянное тяготение к умозрению вряд ли следует отрицать. Правда, эта черта личности и мировоззрения его порой приводит некоторых западных ученых к тому, чтобы рассматривать Нисского святителя в сугубом контексте позднеантичной философской мысли и видеть в нём оригинального мыслителя, находящегося в традиции «неоплатонического мистицизма»²³⁵. Подобное рассмотрение, естественно, полностью искажает сущностной характер мирозерцания святителя²³⁶ и, тем не менее, «философический» настрой его лич-

²³⁰ См.: Weigl E. *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373 – 429)*. München, 1925, S.63-64.

²³¹ См.: Winslow D.F. *The Dynamics of Salvation*, p.179.

²³² См.: Plaignieux J. *Saint Grégoire de Nazianz théologien*. Paris, 1952, p.61-63.

²³³ Скурат К.Е. *Золотой век святоотеческой письменности (IV – первая половина V в.)*. Сергиев Посад, 2003, с.102.

²³⁴ Мартынов А. *Учение св. Григория Нисского о природе человека. (Опыт исследования в области христианской философии IV века)*. М., 1886, с.4-5.

²³⁵ См.: Danielou J. *Grégoire de Nysse et la philosophie // Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationale Kolloquium über Gregor von Nyssa*. Hrsg. Von H.Dörrie, M.Altenburger, U.Schraum. Leiden, 1976, p.3-18.

²³⁶ Понимают это и наиболее трезвенные из западных исследователей. См.: Young F.M. *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background*. London, 1996, p.116-119.

ности и взглядов часто проявляется вполне рельефно. Поэтому не так далеко от истины мнение, что «он попытался ввести философский элемент в христианское богословие, попытался именно сделать философию христианской и богословие философским; но при этом он стремился не к переработке догматического содержания христианства, а только к его философскому проникновению». Другими словами, св. Григорий «совершенно не считал возможным довести союз философии и богословия до их полного слияния и отождествления, потому что обе эти науки выходят из различных источников, и положения их имеют разные степени достоверности». Поэтому «для св. Григория философия имела значение не сама по себе, а лишь постольку, поскольку она давала ему необходимое вспомогательное средство к такому пониманию христианства, в котором удобно находили бы себе полное оправдание и общечеловеческая цель Божественного Откровения и высшее назначение человека»²³⁷. Данное мнение, отражающее определённый «момент истины», вряд ли можно считать полностью адекватным, поскольку в нём не учитываются два серьёзных обстоятельства. Первое: понятия «богословие» и «философия» мыслятся здесь в духе нового времени, как нечто отдельное друг от друга, что не соответствует реалиям святоотеческого мышления. Ибо, начиная с греческих апологетов II века, ясно обозначился процесс «возвращения философии к самой себе», основу которого положило Пришествие на землю Сына Божия: философия стала активно преобразовываться в *любомудрие по Христу*²³⁸. И святые каппадокийские отцы активно участвовали в этом процессе, четко отделив истинную философию (*любомудрие по Богу* или «наше *любомудрие*») от *ветхого философствования* («внешней философии») ²³⁹. Второе: св. Григорий Нисский, как и его старший брат и св. Григорий Богослов, был прежде всего великим подвижником, для которого *любомудрие по Христу* не могло мыслиться без аскетического и молитвенного делания. Отсюда основным постулатом его мирозерцания являлось то, что «правило благочестия утверждено на правом догмате веры»²⁴⁰. Поэтому путь к богословию (или к истинному *любомудрию*), согласно Нисскому святителю, является путём тернистым, требующим от человека тяжелых подвигов очищения души и тела и отсечения всех нечистых страстей и помыслов. Или, как говорит он сам, «богословие – крутая и трудная гора, и большинство людей с трудом достигает лишь ее подножия»²⁴¹. Так понимаемое богословие является преимущественно *тайнозрительным богословием* и Нисского святителя, ничуть не в меньшей степени, чем св. Григория Богослова, следует считать в первую очередь тайнозрителем²⁴². На вершине тайнозрения Боговедение превращается в бесконечный

²³⁷ Несмелов В. Догматическая система Святого Григория Нисского. Казань, 1887, с.6-8.

²³⁸ Подробно см.: Сидоров А.И. Христианство как философия или *любомудрие по Христу* по свидетельству греческих отцов Церкви и церковных писателей II – VIII вв. (Некоторые наблюдения) // В кн.: Преподобный Анастасий Синаит. Избранные творения. М., 2003, с.461 – 476.

²³⁹ См.: Malingrey A.-M. “Philosophia”. Etude d’un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au IV^e siècle. Paris, 1981, p.207-261.

²⁴⁰ Фраза из его сочинения «О цели [жизни] по Богу и об истинном подвижничестве». См. наш перевод в кн.: Творения древних отцов-подвижников. М., 1997, с.144.

²⁴¹ Святитель Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели. Перевод А.С.Десницкого. М., 1999, с.64.

²⁴² Поэтому понятие «богословие», идущее в неразрывной связке с жизнью *любомудренной* (ὁ κατὰ φιλοσοφίαν βίος) или добродетельной (ὁ κατ’ἀρετὴν βίος), было тождественно для

процесс соединения с Богом, и это соединение представляется Нисскому святителю «путем, превосходящим ведение и $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, путем, проходящим за гранью разума, там, где уничтожается знание и пребывает одна любовь, или, вернее, где гнозис становится агапой: $\eta\ \delta\epsilon\ \gamma\upsilon\omega\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta\ \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$. Все больше и больше желая Бога, душа непрестанно возрастает, себя превосходя, сама из себя выходя. И по мере того как она все более и более соединяется с Богом, ее любовь становится все пламеннее и ненасытнее. Поэтому возлюбленная *Песни песней* достигает своего Жениха в сознании того, что соединению не будет конца, что восхождение ее к Богу не имеет границ, что блаженство есть бесконечное продвижение по беспредельному пути...»²⁴³.

В области христианской догматики св. Григорий во многом следовал по стопам старшего брата, развивая многие его идеи. В частности, он продолжил полемику против Евномия, написав против него солидный труд, где среди прочего говорит: «Однажды научены мы Господом, на что надлежит обращать внимание мыслью, Кем совершается претворение из естества смертного в бессмертное – это есть Отец и Сын и Святой Дух»²⁴⁴. Другими словами, учение о Святой Троице для святителя не является неким «рациональным догматом», но в первую очередь представляет собою спасительную веру, без которой для человека невозможны и вечная жизнь, и обожение. В этой связи он, как и все каппадокийские отцы, подчеркивает апофатический характер христианской триадологии в противоположность языческой «естественной теологии», с которой сближались аномей²⁴⁵. Естественно, св. Григорий, подобно св. Василию, является непримиримым антагонистом теории имён, выдвинутой Евномием. Для него «имена Божии есть только указания на действия и свойства Божии». В противоположность аномейской «религии разума» святитель «видит спасение в живом общении людей с Богом, а не теоретических лишь рассуждениях о Нем, не “в ухищренных словах и в искусственных рассуждениях о рожденном и нерожденном”, и потому отстаивает почитание религиозных символов как средств к такому общению с Богом»²⁴⁶. Поэтому Нисский архипастырь подчеркивает, что христианское богословие есть прежде всего таинство и понятийный аппарат, используемый в этом богословии, лишь очень приблизительно описывает данное таинство. Характерно в этом плане одно рассуждение о Троице в «Большом огласительном слове», где говорится: «Кто до точности вникает в глубины таинства ($\tau\acute{\alpha}\ \beta\acute{\alpha}\theta\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon$), тот, хотя объемлет душой некое умеренное, в силу непостижимости, понятие об учении Боговедения ($\mu\epsilon\tau\rho\acute{\iota}\alpha\nu\ \tau\upsilon\acute{\nu}\alpha$

него с понятием «Боговедения» ($\theta\epsilon\omicron\gamma\upsilon\omega\omega\sigma\acute{\iota}\alpha$). См.: Leys R. La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse // *Studia Patristica*, 1957, v. II, pt. 2, p. 497.

²⁴³ Лосский В.Н. Богословие и Боговидение, с.192-193.

²⁴⁴ Свт. Григорий Нисский. Догматические сочинения, т. II. Краснодар, 2006, с.118.

²⁴⁵ См.: Pelikan J. *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*. New Haven – London, 1993, p.234.

²⁴⁶ Троицкий С.В. Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники. Краснодар, 2002, с.64-65. Ср. здесь точное замечание о сути лжеучения Евномия: «Вечная жизнь, по его взгляду, заключается в абсолютном познании Бога, и христианство есть познанию, есть лишь система догматов, и в точности этих догматов ($\delta\omicron\upsilon\mu\acute{\alpha}\tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\kappa\rho\acute{\iota}\beta\epsilon\iota\alpha$), дающих возможность разуму проникнуть в сущность Божества, и заключается его сущность. Спасается, по его мнению, тот, кто больше знает Бога, и через свое знание приближается к Нему; вне знания нет спасения, и проповедь о спасении есть вместе с тем и проповедь знания». – Типологически лжеучение Евномия достаточно близко к ереси гностицизма.

κατανόησιν τῆς κατὰ τὴν θεογνωσίαν διδασκαλίας), не может, однако же, уяснить словом этой неизреченной глубины таинства: как одно и то же и числимо (доступно исчислению – ἀριθμητόν ἐστι), и избегает счисления; и раздельным кажется, и заключается в единице; и различается по ипостаси, и не разделяется в подлежащем; ибо иное по ипостаси Дух, и иное Слово, и опять иное есть Тот, Кто имеет Слово и Духа»²⁴⁷. Отсюда ясно, почему в этом, одном из самых блестящих по содержанию и форме, творений св. Григория наблюдается некая текучесть терминологии в учении о Святой Троице²⁴⁸: эта текучесть позволяет адекватно отразить живое дыхание Троицадного Бога, животворящее нас своей благодатью. Тем не менее, в ряде моментов изложения православной триадологии святитель предельно четок. Так, со всей энергией он отстаивает Божественность Святого Духа. Например, в «Слове о Святом Духе против македонян духоборцев» св. Григорий предельно ясен: «Если истину говорит утверждающий о Духе, что Он есть Божество, то неложно говорит и полагающий, что Он есть досточтимый, так же как и славный, благий, равно как и сильный, ибо все эти представления соединяются в понятии Божественности, так что необходимо одно из двух: или не называть Его Богом, или не отнимать от Божественности никакого из приличествующих Богу свойств. Посему должно непременно соединять в мысли вместе и то и другое: и Божеское естество с свойственным понятием о нем, и благочестивые понятия о Божеском естестве»²⁴⁹. Причем можно отметить, что, утверждая Божественное достоинство Святого Духа, св. Григорий первенствующее значение уделяет действию Его в человеческой жизни²⁵⁰. Особенно ясно это подчеркивается в уже упомянутом сочинении «О цели жизни по Богу», где говорится, что Дух омывает нас «в источнике таинства». Ибо «велико святое крещение для приемлющих его со страхом [Божиим] в деле стяжания умопостигаемых [благ]. Ведь богатый и независтливый Дух присно течет в приемлющих благодать, преисполненные которой святые Апостолы явили Христовым церквам плоды полноты. Этот Дух пребывает в искренне принявших дар, по мере веры каждого из причаствующих [Ему]; содействуя [в верующих] и сообитая [с ними], Он созидает в каждом благо для усердия души в делах веры»²⁵¹.

Большое внимание в своих творениях св. Григорий уделял и такой важнейшей области христианского богословия, как христология. Подобно св. Григорию Богослову, он, защищая православное учение о Лице Господа Иисуса Христа, борется на два фронта: против аномеев отстаивает полноту Божества Господа, а против аполлинаристов (а частично – против тех же аномеев) акцентирует полноту человеческого естества Его²⁵². Особенно важной представляется антиаполлинаристкая полемика святителя, которой он по-

²⁴⁷ Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. Киев, 2003, с.56-57.

²⁴⁸ См. предисловие к изданию: Grégoire de Nysse. Discourse catéchétique. Ed. Par R.Winling // Sources chrétiennes, N 458. Paris, 2000, p.47-52.

²⁴⁹ Свт. Григорий Нисский. Догматические сочинения, т.1. Краснодар, 2006, с.175.

²⁵⁰ См.: Jaeger W. Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist. Leiden, 1966, S.101-121.

²⁵¹ Творения древних отцов-подвижников, с.145.

²⁵² Подробно см.: Lenz J. Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa. Eine dogmengeschichtliche Studie. Trier, 1925, S.16-87; Hübner R.M. Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung des "physischen" Erlösungslehre. Leiden, 1974, S.103-147.

святил достаточно обширный трактат кратко называемый «Антирретик»²⁵³. Однако, на наш взгляд, наиболее рельефно христология святителя проявляется в третьем послании его, адресованном неким «сестрам», то есть монахиням²⁵⁴. Прежде всего, здесь отмечается, что с исповеданием Христа истинным Богом «соединяются все благочестивые и спасающие нас понятия» (τὰ εὐσεβῆ καὶ σὺζόντα ἡμᾶς νοήματα). Поэтому Божество Христово озаряет весь состав наш, то есть душу и тело, и приобщает его к Собственному Свету «срастворением (ἀνακράσει) с Собою соделав его тем, что есть Он Сам». Вследствие чего, «сила Всевышнего, чрез наитие Святого Духа, срастворившись (ἐγραθεῖσα) со всем нашим естеством, стала существовать и в душе нашей, ибо подобает ей быть в душе, и смешалась (καταμίγνυται) с телом, чтобы спасение наше было полным во всех отношениях, причем, как в начале человеческой жизни, так и в конце ее, Божество сохраняет боголепное и высокое бессмертие. Ибо ни начало Его жизни не подобно началу нашей, ни конец Его – нашему концу, но как там, так и здесь Он проявил Божескую власть, ибо начало Его не было осквернено наслаждением, ни конец не окончился истлением». – В этом рассуждении Нисского святителя проявляются сразу же несколько характерных черт христологии его: помимо акцента на полноте человеческой природы Господа, он особо подчеркивает единство двух естеств в Нем. Для этого св. Григорий использует, как отмечают исследователи, весьма богатую терминологическую палитру, отражающую динамику Домостроительства спасения и постоянно предполагающую идею *взаимообщения свойств* этих естеств²⁵⁵. Далее, говоря о том, что человечество Христа является полным, состоя из души и тела, св. Григорий указывает на кардинальное отличие Богочеловека от прочих людей. Наконец, у него, как у св. Григория Богослова и подавляющего большинства других святых отцов, сотериологический пафос определяет главные аспекты христологии. В частности, он считает крестную смерть Спасителя единственным основанием человеческого спасения и «потому признавал ее за самый важный и существенный акт в тайне Домостроительства»²⁵⁶.

Раскрывая учение о Домостроительстве спасения, Нисский архипастырь не мог, естественно, не касаться и тесно связанных с ним прочих тем христианского вероучения, представляющих большую важность. Не углубляясь в них, можно только заметить, что святитель не мог обойти, например, проблему зла, столь мучительную для многих представителей позднеантичной языческой интеллигенции; затрагивая её, он, в духе Священного Писания, указывает на несубстанциальность зла, возникшего в результате грехопа-

²⁵³ В. Несмелов, отмечая некоторые недостатки трактата, при этом констатирует, что, несмотря на них, «Антирретик имел все-таки несомненное значение в истории христологических споров. Им пользовались и целые соборы, и отдельные церковные писатели. Отцы IV Вселенского собора, например, читали отрывки из *Антирретика* и принимали их за точное раскрытие православного учения; равным образом, и отдельные православные богословы, как, например – Леонтий Византийский, Иоанн Дамаскин и Евфимий Зигабен – много раз цитировали *Антирретик*, как замечательное догматико-полемическое сочинение». Несмелов В. Указ. соч., с.61.

²⁵⁴ Русский перевод: Святитель Григорий Нисский. Аскетические сочинения и письма. М., 2007, с.252-259. Текст: Grégoire de Nysse. Lettres. Ed. Par P.Maraval // Sources chrétiennes, N 363. Paris, 1990, p.124-147.

²⁵⁵ См.: Lenz J. Op. cit., S.88-119; Bouchet J.R. La vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse // Revue thomiste, 1968, t.68, p.533-582.

²⁵⁶ Несмелов В. Указ. соч., с.538.

дения прародителей, послушавшихся лукавого, обещавшего им открыть якобы подлинное бытие²⁵⁷. Отмечая, что зло есть «одно только отчуждение от истинного добра» и что «свободным движением вовлекли мы себя в общение со злом»²⁵⁸, св. Григорий находится в общем русле святоотеческого решения указанной проблемы²⁵⁹. Такое решение немислимо без ясного видения антропологической проблемы и именно антропология есть «та область, на которой еп. Нисский по преимуществу стяжал себе имя христианского философа». Изучение человеческой природы он сделал «центром всей своей философско-догматической системы»²⁶⁰. В своем особом сочинении, специально посвященном антропологии («Об устройении человека»), св. Григорий подчеркивает исключительное положение человека в мироздании, ибо «ни одно другое существо не уподобляется Богу, кроме этой твари – человека»²⁶¹. Отмечается и его царственное достоинство: «Человек введен последним в творение, не потому, как нестоящий, отринут на самый конец, но потому что вместе с началом бытия должен был стать царем подчиненных»²⁶². Уделяя особое внимание понятию *образа Божия* в человеке, Нисский архипастырь, в отличие от традиции античной философии (преимущественно – традиции платонизма), где указывалось *либо* подобие образа с архетипом, *либо* отличие образа от архетипа, фокусирует внимание на обоих моментах: и подобии, и отличии²⁶³. В произведении «О душе и воскресении» это прослеживается довольно отчетливо. Говоря здесь о душе, св. Григорий пишет: «Сотворенное по образу, конечно, во всем имеет уподобление Первообразу, умственное – умственному и бесплотное – бесплотному, свободно от всякого бремени, как и Первообраз, подобно ему избегает всякого пространственного измерения, но по свойству природы есть нечто иное с ним; потому что не было бы образом, если бы во всем было одно и то же с Первообразом»²⁶⁴. Указывая на духовное начало в человеке как на преимущественно образ Божий, святитель не ограничивает понятия образа только этим началом, ибо и тело человека не чуждо данному понятию, поскольку, будучи «образом души», оно является тем самым как бы «образом образа»²⁶⁵. Конечно, грехопадение разрушило должное соотношение духовного и телесного начал в человеке и их гармонию, но не уничтожило их совсем. Как бы «регулирующим принципом» взаимоотношения двух начал в человеке является свободная воля: «Поелику естество в нас двояко, одно тонко, духовно и легко, а другое дебело, вещественно и тяжело, то по всей необходимости в каждом из них есть стремле-

²⁵⁷ См.: Philippou A.J. The Doctrine of Evil in St. Gregory of Nyssa // *Studia Patristica*, 1966, v. IX, pt.3, p/254-255.

²⁵⁸ Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово, с.96, 108.

²⁵⁹ См.: Отцы Церкви «всесторонне разъяснили нам, как на основании Божественного Откровения, так и на соображении человеческого разума, что виновником зла, господствующего в мире, был не Бог, как Творец мира, а сам человек, под влиянием искушений со стороны диавола злоупотребивший дарованной ему свободой». Протоиерей Тимофей Буткевич. Зло, его сущность и происхождение, т.1. Киев, 2007, с.104.

²⁶⁰ Мартынов А. Указ. соч., с.40.

²⁶¹ Творения Святаго Григория Ниссаго, ч.I. М., 1861, с.78.

²⁶² Там же, с.85.

²⁶³ См.: Leys R. *L' image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse*. Paris, 1951, p.23-25.

²⁶⁴ Свт. Григорий Нисский. Догматические сочинения, т.I, с.107.

²⁶⁵ Leys R. *Op. cit.*, p.50.

ние с другим несогласимое и особенное, потому что духовное и легкое имеет свое парение к горнему, а тяжелое и вещественное всегда клонится и несется к дольнему. Посему, так как движения их естественно противоположны, невозможно преодолевать одному из них, пока не изнемогло другое в естественном своем стремлении. Занимающая же средину между ними свободная наша сила и произволение, от себя сообщают и крепость естеству слабеющему и расслабление усиливающему»²⁶⁶.

Важно констатировать, что человека св. Григорий мыслит постоянно в эсхатологической перспективе. И эта перспектива заставляет его постоянно обращаться к теме смерти, которая, по его воззрению, есть как бы имманентная сила, неотделимая от нашей здешней жизни²⁶⁷. Святитель «видел в смерти наказание, соединенное с доброй целью. Он смотрел на смерть, как на мудрое средство, которым Бог врачует человеческую природу от примешавшегося к ней зла (τὸν τὴν κακίαν ἡμῶν ἰατρῆοντα), которым Он восстанавливает ее в первобытное состояние»²⁶⁸. Поэтому Нисский архипастырь говорит, что «когда мы через смерть переходим к бесплотности, то приближаемся к тому естеству, которое чуждо всякой телесной грубости, и сняв с себя плотную оболочку, как бы какую гнусную личину, возвращаемся к сродной нам красоте, по которой были образованы от начала, будучи созданы по Первообразу»²⁶⁹. Высказывая эту мысль, св. Григорий находится, с одной стороны, в русле предшествующего святоотеческого Предания²⁷⁰, а, с другой, намечает и существенные интуиции последующего православного богословия²⁷¹. Вообще же можно отметить, что Нисский святитель, как, наверное, никто другой из святых отцов, уделяет много места в своих творениях эсхатологическим мотивам. Его эсхатология является многоплановой и не всегда однозначной. Наиболее пререкаемым пунктом её представляется учение о всеобщем «апокатастасисе» («восстановлении всего»), сущность которого «сводится к тому, что некогда вся разумная тварь, освободившись не только от физических следствий греха, но и от морального зла, снова возвратится в то состояние, в каком она

²⁶⁶ Святитель Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни песней Соломона. М., 1999, с.350-351.

²⁶⁷ См.: Urs von Balthasar H. Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa. San Francisco, 1995, p.83.

²⁶⁸ Митрополит Макарий (Оксиюк). Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999, с.282.

²⁶⁹ Творения Святаго Григория Ниссаго, ч.VII. М., 1865, с.562.

²⁷⁰ Например, св. Феофил Антиохийский пишет, «что через физическую смерть Бог оказал человеку “великое благодеяние”, ибо таким образом ограничивается время греховного состояния человека. Смерть служит гарантией тому, чтобы человек “не был вечно связан грехом”. Святитель Григорий Нисский высказывает эту истину еще более ясно, с присущей ему философской рассудительностью и принципиальностью: чтобы не увековечивалось зло, которое развилось в душе человека, “сосуд”, то есть тело, на время разрушается смертью; и это есть милость мудрой Благодати и человеколюбивого Промысла Божия». Василиадис Н. Таинство смерти. Сергиев Посад, 1996, с.94.

²⁷¹ В частности, преп. Максим Исповедник, развивая мысли св. Григория Нисского, подчеркивает, что Крестная Смерть Господа соделала физическую смерть человека в принципе одним только благодеянием. См.: Сидоров А.И. Смерть как наказание и смерть как благодеяние согласно учению преп. Максима Исповедника («Вопросоответы к Фалассию» 61) // Избранные творения преподобного Максима Исповедника. М., 2004, с.475-493.

вышла из рук своего Творца»²⁷². Опять же не углубляясь в этот сложный вопрос можно только указать, что такая пререкаемая теория «апокатастасиса» высказывалась св. Григорием в плане очень гипотетическом, с рядом оговорок и внутренним противоречием и борением. От аналогичной еретической теории в оригенизме она отличалась важным моментом: «первобытное состояние» в которое должно восстановиться всякой разумной твари, не будет доисторическим бытием бестелесных духов (или чистых умов), поскольку телесное воскресение является ключевым элементом всех эсхатологических рассуждений Нисского епископа²⁷³.

Несомненно, творения трёх каппадокийских отцов составляют целую эпоху в истории православного богословия. По словам Н.И.Сагарды, «в их богословских трудах тринитарная проблема получила окончательное разрешение, и установленное ими понимание церковного учения о Святой Троице и созданные ими формулы сделались драгоценным достоянием православной богословской догматики; но они только истолковали и раскрыли церковное вероучение, как оно выражено было в Никейском исповедании, не изменяя его сущности. Миссия Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского была иная чем св. Афанасия: в критический момент церковной жизни они призваны были дать форму и точное выражение учению, которое от начала соблюдалось в кафолической Церкви и защиту которого св. Афанасий поставил целью своей жизни. Св. Григорий Богослов представил это учение с полной ясностью и дал ему совершеннейшее выражение, делающее высокие тайны веры общедоступными. Василий Великий провел его в жизнь, а Григорий Нисский дал ему научно-философское обоснование»²⁷⁴. Впрочем, значение трех каппадокийских отцов Церкви, как уже неоднократно указывалось, далеко выходит за пределы собственно триадологии, поскольку, раскрывая учение о Святой Троице, они одновременно решали и множество других сложных и спорных богословских вопросов.

Четвертый, самый младший из каппадокийских святителей, св. Амфилохий Иконийский, обычно отступает в тень и привлекает к себе меньшее внимание ученых. Будучи проповедником по преимуществу, и к тому же не очень плодовитым в литературном отношении, он в догматике следовал за свв. Василием Великим и Григорием Богословом, которые были (особенно первый) и его духовными наставниками. Поэтому Иконийский предстоятель, «подобно им, горячо защищал в своих сочинениях православное учение о Св. Духе, а также о тайне Воплощения Сына Божия и о двух естествах в Иисусе Христе, а в последние годы своей жизни специально полемизировал против ариан и мессалиан». Впрочем, «не одна близость его к двум великим светилам Церкви Григорию и Василию, ... но также ученость, благочестие, многополезная для Церкви иерархическая и научно-богословская деятельность создали Амфилохию ту славу, какой он пользовался у современников»²⁷⁵. Обычно отмечается «простота» богословия св. Амфилохия и его всецелая

²⁷² Митрополит Макарий (Оксиюк). Указ. соч., с.506-507.

²⁷³ См.: Daley В.Е. The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology. Cambridge, 1991, p.85-89.

²⁷⁴ Сагарда Н.И. Древнецерковная богословская наука на греческом Востоке в период расцвета (IV – V вв.), - ее главнейшие направления и характерные особенности // Творения блаженного Феодорита епископа Кирского. М., 2003, с.678.

²⁷⁵ Барсов Н. Очерки из истории христианской проповеди. Выпуск 3-й. Представители ораторски-практического типа проповеди в IV в. на Востоке. Харьков, 1895, с.51-52.

опора на Священное Писание²⁷⁶; подчеркивается также отсутствие у него вкуса к «философской» разработке богословских вопросов²⁷⁷. Такого рода характеристики, как нам представляется, не являются минусом в оценке православного богослова, ибо отсутствие или присутствие «философского вкуса» нисколько не препятствует или, наоборот, нисколько не содействует проникновению в тайны Богомыслия. Несомненно одно: в сохранившихся творениях св. Амфилохия читателя привлекает глубокая теплота религиозного чувства и ясность видения узловых вопросов христианского вероучения. Тайна Боговоплощения и Крестной Смерти Господа является центральной осью его духовного опыта и богословских умозрений. Великий парадокс святитель описывает так: «Господин с рабами», «Бог с людьми» и «Судия с виновными вкушает общую трапезу. Именно поэтому пришел Он на землю, не оставив при этом небо, и именно для того стал Человеком, не переставая быть Богом, чтобы и по морю плавая, оказавшихся в пучине житейского моря извлекать из глубины греха, и, обходя веси и города и пробегая по тропам, стезям и дорогам, заблудшихся на распутьях, как овец, не имеющих пастыря, привести в Свое стадо»²⁷⁸. Тайна Милосердия Божия, проявившаяся столь ярко в Воплощении Бога Слова, делается предельно выразительной на Кресте: «О новое и необычайное чудо! Распростерший словом небеса на Древе простирается и Связавший море песком в узы заключается, и Даровавший источники меда испивает желчь, и Увенчавший землю цветами венчается терном, и Поразивший в водах главу фараона терпит избиение тростью по главе, и Тот, на Которого не смеют Херувимы взирать, был оплеван в лицо»²⁷⁹. Показывая этот великий парадокс Крестной Смерти Господа, Иконийский епископ, как и все каппадокийские святители, отстраняется от примитивного «теопасхизма»: «Сын Божий на Крест возносится и плотью за нас распинается, и хотя плоть страдает, Божество остается бесстрастным»²⁸⁰. – Эти малые выдержки из творений св. Амфилохия показывают, как остро он переживал и ясно осознавал самое грандиозное событие в мировой истории, описанное русским священиком следующим образом: «Голгофа и Крест – поворотный пункт истории. Прежде человек

²⁷⁶ Автор первой серьезной монографии о св. Амфилохии констатирует: “Seine Theologie ruht auf einfachen religiösen und biblischen Motives”. См.: Holl K. *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*. Tübingen-Leipzig, 1904, S.237.

²⁷⁷ См.: «В развитии учения о Троице и в своей христологии он остается исключительно на библейской почве. В критике еретических учений Амфилохий является популярным полемистом, не углубляющимся в вопросы, а выдвигающим только такие стороны спорного учения, которые доступны для рядового члена паствы и на которые легко дать понятный для всех ответ. Но если отсутствие глубокого философского анализа догматических вопросов является слабой стороной его сочинений, то, наоборот, точное, чеканное выражение мысли составляет их силу. Именно этой стороной своих сочинений он оказал влияние на последующую святоотеческую литературу. Амфилохию принадлежит большая заслуга в выработке догматической терминологии». Попов И.В. *Труды по патрологии*, т. I, с.259-260. Правда, «заслуга в выработке догматической терминологии» и «точное, чеканное выражение мысли» предполагают, на наш взгляд, хорошую (как минимум) философскую культуру.

²⁷⁸ Свт. Амфилохий Иконийский. Слово о жене-грешнице, помазавшей Господа миром, и о фарисее. Перевод иеромонаха Вассиана (Змеева) // *Богословский Вестник*, 2004, № 4, с.13.

²⁷⁹ Свт. Амфилохий Иконийский. Слово на Великую Субботу. Перевод игумена Вассиана (Змеева) // *Богословский Вестник*, 2005-2006, № 5-6, с.62.

²⁸⁰ Свт. Амфилохий Иконийский. Слово о новокрещенных. Перевод иеромонаха Вассиана (Змеева) // *Богословский Вестник*, 2003, № 3, с.26.

шел **от Бога**, теперь он обращается **к Богу**. Не судится Бог с человеком на Голгофе, не самоудовлетворяется казнью Сына, но сретаёт и радостно лобызает возвращающегося блудного несчастного сына. Совершилось! Горохищное овча, естество человеческое, воплотившийся Сын Божий, на Рамо восприим, принес к Отцу. Голгофа и Крест – перелом сознания и воли грешного человечества. С болью и страданием совершается всякий нравственный перелом. Так совершился он и на Кресте, где **за нас, ради нас, но и вместе с нами**, как братьями нас называющий, пострадал Христос»²⁸¹. Поэтому без творений свт. Амфилохия Иконийского картина богословия каппадокийских святителей предстаёт явно неполной. Эти творения, помимо всего прочего, показывают, что история православного богословия немислима без учета проповеднической деятельности святых отцов и церковных писателей. За кажущейся внешней простотой и как бы незатейливостью их формы часто скрывается мощная сила вероучительного содержания²⁸².

Параллельно греческому богословию, игравшему, безусловно, ведущую роль в IV веке, на Западе развивалось и латинское богословие. Здесь необходимо отметить две главные фигуры – св. Илария Пиктавийского и св. Амвросия Медиоланского. Их церковная и богословская деятельность была во многом связана с догматическими спорами IV века, хотя, разумеется, не исчерпывалась ими. Известно, что арианство появилось на латинском Западе только во второй половине этого века и внедрялось сверху – под нажимом императорской власти²⁸³. Подобный нажим и как бы «продавливание» арианского лжеучения и насильственное его внедрение в западное христианское общество вызвало здесь сильную

²⁸¹ Священномученик Илларион (Троицкий). Творения, т. 2. М., 2004, с. 285

Замечание от редакции: Юбилейный Архиерейский Собор 2000, прославивший священномученика Иллариона Верейского в сонме святых Новомучеников и Исповедников Российских, своей специальной поправкой засвидетельствовал, что данная канонизация не предполагает канонизацию богословских взглядов новопрославленных святых. Редакция не разделяет мнения сщмч. (а тогда еще архимандрита) Иллариона по вопросу искупления. Учение Церкви по данному вопросу можно найти в Символических книгах Русской Православной Церкви (Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви) и официальных учебных пособиях, рекомендованных Св. Синодом к преподаванию в богословских заведениях («Православно-догматическое богословие» митр. Макария (Булгакова) и «Православное догматическое богословие» прот. Николая Малиновского). О взглядах архим. Иллариона на искупление см. статью прот. Валентина Асмуса «Архиепископ Илларион Троицкий и православное богословие» // Богословский сборник. Вып. 7. М., ПСТБИ, 2001. С. 56-81

²⁸² Для IV века, помимо св. Амфилохия, можно привести пример св. Астерия Амасийского. «Среди страстной и шумной, порою бесчинной, полемики о догматах» его творения – «это очень краткое и притом положительное, чуждое полемической горячности и полное внутренней силы, исповедание православной веры. Среди богословско-философских трактатов диалектического ума, это – простое, убедительное слово любящего сердца, среди настойчивых, порою даже дерзких стремлений проникнуть в сокровенную жизнь Божества, слово Астерия – это небесная весть, из царства милосердия идущая в мир жестокости, преступления, слез, евангельская проповедь грешной земле, сострадательное проникновение в жизнь несчастного человеческого сердца». Архимандрит Модест. Св. Астерий Амасийский. Его жизнь и проповедническая деятельность. М., 1911, с.40.

²⁸³ См. замечание, что до середины IV в. на Западе «об арианстве не только миряне, но даже большинство западных епископов не имело никакого понятия... Виновниками появления арианства на Западе были император Констанций и два иллирийских епископа Урзакий и Валент, главные вожди западного арианства». Самуилов В. Указ. соч., с.1-2.

реакцию, идейным вдохновителем которой в период с 355 г. до своей кончины в 367 г. стал св. Иларий Пиктавийский, получивший почетное прозвище «западного Афанасия»²⁸⁴. О жизни его до периода активной борьбы с арианством мало что известно, но, несомненно, он был человеком хорошо образованным и взыскующим высшего идеала человеческой жизни. В первых четырнадцати главах своего замечательного труда «О Троице» Пиктавийский епископ описывает свой путь обретения «благочестивого ума» (*religiosa mens*), который он стяжал сначала обратившись к чтению Священного Писания Ветхого Завета, а затем – к чтению «Евангелия от Иоанна». Именно последнее даровало ему спасительное ведение (*salutaris cognitionis*), которое включало в себя познание Бога Слова, как «Бога от Бога» (*ex Deo Deum*), воплотившегося ради нашего спасения. По словам св. Илария, Слово стало плотью, чтобы через воплотившееся Слово плоть достигла бы Бога Слова (*caro proficeret in Deum Verbum*). Именно в этом заключается «учение Божественного таинства», ведущее нас к возрождению через веру. Такое учение превосходит человеческий интеллект (*intelligentia humanae sensum*) и всякую человеческую философию²⁸⁵. Пройдя таким путём обретения истинной веры и стяжав большой духовный опыт, св. Иларий стал пользоваться среди западных христиан (и не только в Галлии) большим авторитетом и Промыслом Божиим был выдвинут руководителем их в борьбе за чистоту Православия. Его сослали на греческий Восток, но «ссылка не поколебала ни убеждений, ни решительности Илария. Он и в ссылке решил не отступать от исповедания истинного учения о Христе, не считался с обидами и притеснениями, которые должна была повлечь за собой его твердость. Этот же дух мужества и сопротивления он поддерживал и в своих товарищах по изгнанию»²⁸⁶. Правда, в ссылке он пробыл сравнительно недолго (356-361 гг.)²⁸⁷, но она была для него весьма плодотворной: он близко познакомился с различными течениями в греческом богословии (особенно – с омиусианством) и начал весьма активную литературно-полемическую и богословскую деятельность²⁸⁸.

Излагая православное учение о Святой Троице, св. Иларий прежде всего подчеркивал единство природы Отца и Сына. Как он говорит, «Бог есть Отец, Бог есть и Сын (*Deus est Pater, Deus est et Filius*): Бог в Боге». Причем, Они являются единым Богом, поскольку Бога следует мыслить единым (*unum*), и не «одиноким» (*solitarium*)²⁸⁹. Вследствие чего «из единства природы и рода вытекает подобие Сына Отцу по природе, по субстанции или по роду и родовым свойствам. Поэтому Иларий часто говорит о *similitudo Patris et Filii*

²⁸⁴ См.: Meslin M. *Hilaire et la crise arienne // Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers* 29 septembre 3 octobre 1968. Paris, 1969, p.19-42.

²⁸⁵ См.: Hilaire de Poitiers. *La Trinite, t.I // Sources chrétiennes*, N 443. Paris, 1999, p.202-234.

²⁸⁶ Попов И.В. Труды по патрологии, т.1, с.424.

²⁸⁷ Арианствующие (омии) сами осознали ошибочность решения сослать святителя. «Удалили его из Галлии и этим еще более укрепили духовную связь между ним и галльскими епископами. Сослали его на Восток в среду омиусиан, и омиусиане стали православными. Они опасались теперь, чтобы св. Иларий не вырвал из их рук и той жалкой победы, какой они достигли. Его объявили «сеятелем несогласий и возмутителем востока» и нашли, что в Галлии св. Иларий может менее причинить им вреда, чем в ссылке. Констанций дал приказ Иларию возвратиться в свое отечество». Самуилов В. Указ. соч., с.68.

²⁸⁸ См.: Galtier P. *Saint Hilaire de Poitiers. Le premier docteur l'Eglise latin*. Paris, 1960, p.45-73.

²⁸⁹ Hilaire de Poitiers. *La Trinité, t.II // Sources chrétiennes*, N 448. Paris, 2000, p.168.

[подобие Отца и Сына], которое, будучи подобием природы, достигает степени равенства, *aequalitatis*»²⁹⁰. Отмечается, что третье Лицо Троицы у св. Илария не получает четкой и ясной терминологической обозначенности, вследствие чего «Ипостась Св. Духа в его богословии порою как бы утрачивает свой активный (личный) характер и выступает просто, как обозначение богатства (даров) Божественной сущности, изливаемого в тварном мире»²⁹¹. Однако божественное достоинство Святого Духа утверждается им вполне определенно²⁹². Триадология Пиктавийского архипастыря находится, естественно, в тесной связи с христологией. Констатируя наличие двух естеств во Христе, он рассматривает бытие Его в трёх состояниях: на этапе предсуществования как Бога Слова, затем следует этап «истощания» («кеносиса») и, наконец, этап Крестной Смерти и Вознесения²⁹³. Описывая этап «истощания» Слова, св. Иларий не всегда четок и ясен и порой как бы предполагает «временное нарушение единства Логоса с Отцом» и «умаление Логоса в божественной славе»²⁹⁴. Однако «истощание» Слова не являлось «изменением самой Его сущности, поскольку это истощание было, по взгляду Илария, лишь своеобразным внутренним сжатием божественной славы Логоса, сокрытием ее в человеческой плоти»²⁹⁵. Во всех христологических рассуждениях св. Илария лейтмотивом проходит мысль о единстве Богочеловека. И, наконец, идея обожения, столь дорогая для греческих отцов Церкви, является логическим завершением всей христологии святителя. «По глубине и яркости идеала обожения христология “западного Афанасия” может быть смело поставлена наряду с христологией Афанасия Александрийского и сродных с ним других великих восточных богословов 4 и 5 вв.»²⁹⁶. Можно еще отметить и эсхатологическое измерение данной идеи у св. Илария: в царстве будущего века преображенное человеческое естество тех, кто удостоился обожения, соединится и как бы войдет в преображенное человечество Господа²⁹⁷.

Младший современник Пиктавийского предстоятеля, св. Амвросий Медиоланский, продолжил его дело борьбы с арианством на Западе. Его триадология является во многом развитием предшествующей латинской триадологии, особенно учения Тертуллиана. Правда, Миланский святитель дополняет эту триадологию «учением о вневременном рождении Сына, более полным учением о Святом Духе и о равенстве Ипостасей»²⁹⁸. Примечательно, что, борясь с арианством, он рассматривал это догматическое заблуждение в первую очередь как *христологическую* ересь²⁹⁹. И кроме того, св. Амвросий был первым

²⁹⁰ Попов И.В. Труды по патрологии, т.1, с.547.

²⁹¹ Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского, с.336.

²⁹² См. предисловие к изданию: Hilaire de Poitiers. La Trinité, t.I, p.91-95.

²⁹³ См.: Newlandes G.M. Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method. Bern, 1978, p.123.

²⁹⁴ Орлов А. Христология Илария Пиктавийского, с.100.

²⁹⁵ Там же, с.108.

²⁹⁶ Там же, с.190.

²⁹⁷ Burns P.C. The Christology in Hilary of Poitier's Commentary of Matthews. Roma, 1981, p.130.

²⁹⁸ Адамов А. Святитель Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 2006, с.251.

²⁹⁹ См.: Schwerdt P.K. Studien zur Lehre des Heiligen Ambrosius von der Person Christi. Bückeburg, 1937, S.39.

западным богословом, выступившим против аполлинарианства³⁰⁰. Поэтому христология занимала большой удельный вес в его богословских рассуждениях. Говоря о двух природах во Христе, св. Амвросий указывал и на наличие в Нём не просто полноты человеческого естества, но и наличие человеческой воли, а поэтому православные диофелиты VII века часто ссылались на него³⁰¹. Однако, указывая на различие двух природ в Господе, Медиоланский архипастырь отрицал их разделение, не уставая подчеркивать единство Богочеловека (*non divisus, sed unus*)³⁰²; результатом такого единства являлось взаимопроникновение («перихоресис») природ во Христе (*Deus in homine et homo in Deo Christus*)³⁰³. Эта христология запечатлела и всю сотериологию св. Амвросия, который, кстати сказать, во многом зависел здесь от св. Иринея Лионского. В частности, от Лионского святителя воспринял он идею «двух Адамов» (восходящую к св. Апостолу Павлу), в которой сфокусировались многие моменты учения о спасении Медиоланского предстоятеля. Например, он говорит: «Прежде мы были наследниками греха, а теперь все сделали наследниками Христа. Первое наследие было наследием преступлений, а второе есть *virtutis haereditas* [наследие добродетелей]; то нас связывало, а это разрешило; первое нас, обремененных долгом, присудило врагу, а второе снискало Христу нас, искупленных честью Господних Страстей. Злое наследие Евы пожрало всего человека, преславное *haereditas* [наследие] Христа освободило *totum hominem* [всего человека]»³⁰⁴. Подобное наследие Христово требует от человека, для стяжания его, предельных усилий – духовных, нравственных и телесных. Только этими усилиями и стяжается полнота наследия Господа, которая обретается в Царстве будущего века: «Нам нужно искать то, в чем есть совершенство, в чем есть истина. Здесь тень, здесь образ, а там истина. Тень в законе, образ в Евангелии, а истина в небесном (Евр.1,1 и сл.). Прежде приносился в жертву агнец и телец, теперь приносится Христос, но приносится как человек, как подверженный страданиям; и (в то же время) Он приносит Сам Себя как Первосвященник (*sacerdos*), чтобы отпустить нам грехи; здесь в образе, там в истине, – там, где Он выступает пред Отцем, как Ходатай за нас. Здесь мы ходим во образе, во образе и видим, там же, где полное совершенство, там лицом к лицу, потому что всякое совершенство возможно только (*est*) в истине»³⁰⁵. Именно такая эсхатологическая перспектива придаёт мировоззрению св. Амвросия глубину и объёмность, противопоставляя его, как истинного «рыбаря» в духе первых учеников Господа, плоскостному видению «совопросников века сего»³⁰⁶.

Безусловно, обозначенными выше (хотя и кратко) тенденциями и «мировоззренческими ликами» святых отцов отнюдь не исчерпывается панорама церковного богословия IV века, которая была куда более богатой и разнообразной. Например, особое место в

³⁰⁰ Copa G. Cristo in Sant' Ambrosio // Bessarione, 1979, N 1, p.45.

³⁰¹ Ibid., p.52-53.

³⁰² Schwerdt P.K. Op. Cit., S.75-76.

³⁰³ Ibid., S.82-83.

³⁰⁴ Цит. По кн.: Адамов А. Указ. соч., с.375.

³⁰⁵ «Об обязанностях священнослужителей» (*De officiis ministrorum*), творение св. Амвросия Медиоланского. Перевод Г.Прохорова. Казань, 1908, с.189.

³⁰⁶ Антитеза «рыбарей-философов» - одна из излюбленных тем в творениях св. Амвросия, особенно в полемических; здесь он полностью единодушен со свв. Афанасием Великим и Василием Великим. См.: Madec G. Saint Ambroise et la philosophie. Paris, 1974, p.214-244.

этом богословии занимал св. Кирилл Иерусалимский, который «первоначально признавался арианами если не своим, то, во всяком случае, не внушающим опасений для их интересов, но затем подвергается преследованиям именно со стороны ариан. Однако в своих катехизических поучениях он не называет ариан и не ведет полемики с ними. В основу своих оглашений он полагает Иерусалимский символ, а не Никейский, и совершенно не употребляет в них термин *ὁμοούσιος*, стоявшего на знамени борцов Православия. Между тем учение его о Сыне Божиим и Св. Духе – вполне православное». Не случайно «на соборе в Селевкий в 359 году он оказывается в рядах омиусиан, а на втором Вселенском соборе выступает как чисто православный деятель»³⁰⁷. Догматические воззрения св. Кирилла (особенно его учение о Святой Троице и христология) ясно обнаруживаются в его одиннадцатом и двенадцатом «Огласительных поучениях»³⁰⁸. Здесь он, в своей триадологии отталкиваясь от крайностей монархианства и арианства (полемика с этой ересью, вопреки мнению Н.И.Сагарды, присутствует в «Оглашениях»), четко формулирует идею *царского* или *среднего пути*, который тождественен пути Православия: «Не будем говорить, что Он (Господь А.С.) некогда существовал и не был Сыном; также не будем допускать Сыно-Отечества: но пойдем Царским путем, не уклоняясь ни на лево, ни на право». Божественное достоинство второй Ипостаси Троицы святителем энергично подчеркивается: «Когда слышишь, что Христос есть Сын Божий, не принимай сего в несобственном смысле, но верь, что Он есть истинно Сын, Сын естественный, безначальный, не из рабства перешедший в достояние усыновления, но Сын предвечно рожденный неизъяснимым и непостижимым образом». Основные тезисы арианства для Иерусалимского предстоятеля абсолютно неприемлемы, а поэтому им утверждается, что Бог «не привел Сына Своего из небытия в бытие». Впрочем, как уже отмечалось, св. Кирилл не склоняется и к ясному Никейскому определению Сына как *единосущного* Отцу, предпочитая более расплывчатую формулировку: Христос «от начала родился Сыном, Сыном Отца, подобным во всем Родившему Его». Однако подобная настороженность святителя в отношении *единосущия* определяется, как представляется, боязнью того, что данный термин может быть использован в монархианском смысле; пример Маркелла Анкирского и, особенно, Фотина указывали на подобную опасность. Меньшее внимание обращает он на третье Лицо Святой Троицы, хотя здесь св. Кирилла нельзя упрекнуть в каком-либо неправославном искажении учения о Святом Духе: «Един есть только Дух Святой, Утешитель. Как един есть Бог Отец, а другого Отца нет, и как един есть Единородный Сын и Слово Божие, а брата не имеет: равным образом, един есть только Дух Святой, и нет другого духа, равного Ему. Итак, Дух Святой есть величайшая Сила, существо Божественное и непостижимое»³⁰⁹. Вся триадология, также как и христология, зиждется у св. Кирилла на сотериологии: «Не удивляйся тому, что мир весь искуплен: ибо Тот, Кто умер за оный, не был простой человек, но Сын Божий Единородный»³¹⁰. Наконец, идея обожения отнюдь не чужда Иерусалимскому святителю, хотя обретает у него небольшой своеобразный оттенок: поскольку мы «не могли взирать на Него и наслаждаться Им в том Его состоянии, в каком Он был, то

³⁰⁷ Сагарда Н.И. Лекции по патрологии. I – IV века. М., 2004, с.691-692.

³⁰⁸ См. русский перевод: Святитель Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991, с.136-174. Ссылки на прочие «Поучения» будут указаны дополнительно.

³⁰⁹ Там же, с.249.

³¹⁰ Там же, с.176.

Он соделался тем же, что и мы, дабы таким образом мы удостоились наслаждаться Им». В данном случае «наслаждение» подразумевает, скорее всего, радость общения с Богом, а в таком случае Воплощение Слова имело своей целью, согласно св. Кириллу, такое дерзновение Богообщения, какое не имел и первозданный человек в Раю. Это дерзновение (παρρησία) стало доступно для нас только благодаря Вочеловечиванию Бога, Который приблизился к нам, чтобы нас приблизить и уподобить Себе. Или, как говорит сам св. Кирилл, «поелику человек мог слышать только от подобного ему лица, то Спаситель принял на Себя подобное ему естество, дабы удобнее научить людей». Такое Богонаучение немислимо, естественно, без *синэргии*, но следует всегда помнить, что действие (*энергия*) Бога, как Творца, и действие (*энергия*) человека, как твари, не могут быть равнозначными и равноправными, вследствие чего речь может идти только об «асимметричной синэргии». Осознавая это, Иерусалимский предстоятель стремился, предпочитая поэтический и метафорический язык³¹¹, сохранить в неприкосновенности сокровенные тайны Богомыслия, а поэтому, подобно всем святым отцам, старался ограничить греховную самонадеянность человеческого интеллекта, имеющего тенденцию *лишь по собственной безблагодатной инициативе* выступать за пределы своего тварного состояния, вместо обожения предпочитая человекобожие³¹².

Св. Кирилла Иерусалимского соплагают (особенно, в учении о Святой Троице) с Евсевием Емесским (300 – 360 гг.), отмечая, среди прочего, озабоченность обоих единством Церкви и церковным миром³¹³. Почти ныне неизвестный³¹⁴, он был в IV в. весьма заметным церковным деятелем и писателем, о чем свидетельствуют Сократ Схоластик³¹⁵

³¹¹ См.: Stephenson A.A. S.Cyrl of Jerusalem's Trinitarian Theology // Studia Patristica, v.XI, pt.2, p.235.

³¹² Ср., например, рассуждение св. Кирилла: «Для чего же ты любопытствуешь о том, что Дух Святой не сказал в Писании? Не зная и написанного, ты любопытствуешь о том, что не написано. В Божественном Писании много находится предметов для изыскания, и написанного мы не понимаем. Для чего же любопытствовать нам о том, чего не написано?»

³¹³ См.: Barten T. Cyrille de Jérusalem, Eusèbe d'Emèse et la théologie semi-arienne // Revue des sciences philologiques et theologiques, 1960, t.52, p.38-75.

³¹⁴ На русском языке см. о нем краткую справку в кн.: Сагарда Н.И., Сагарда А.И. Полный корпус лекций по патрологии. Спб., 2004, с.931.

³¹⁵ (Церк. ист.Ш,6) говорит: «Он был родом из Эдессы Осроенской и происходил от благородных родителей, с детства, по обычаю предков, изучал Священное Писание, потом, посещая бывших в той стране наставников, узнал и греческие науки, а впоследствии, под руководством Евсевия Памфилова и предстоятеля Скифопольского Патрофила, занимался толкованиями Божественных книг. Прибыв в Антиохию в то время, когда случилось низвержение Евстафия по обвинению клира, Евсевий жил дружески с преемником его Евфронием. Из Антиохии, избегая священного сана, он удалился в Александрию слушать тамошних философов и, научившись их наукам, возвратился в Антиохию, где опять обращался с преемником Евфрония, Плакитом. Во время бывшего здесь собора Константинопольский епископ Евсевий хотел было возвести его на кафедру александрийскую, ибо думал, что он, как муж обходительный и весьма красноречивый, легко отклонит египтян от привязанности к Афанасию: но так как избираемый отказался от этого назначения, опасаясь встретить ненависть александрийцев, которые не хотели никого видеть на месте Афанасия, то предстоятельство Александрийской церкви вверено было Григорию, а Эмесской – ему. В Эмессе сделавшись причиною возмущения, – ибо клевета приписывала ему занятие тою частию астрономии, которую называют гадательною (ἀποτελεσματικόν), он убежал в Лаодикию к тамошнему

и блаж. Иероним³¹⁶. Долгое время о нем, как церковном писателе, можно судить было по жалким сохранившимся фрагментам, однако в новое время были обнаружены 29 проповедей сирийского архипастыря в переводе на латинский язык³¹⁷ (8 из них дошли еще и в армянском переводе), которые заставили патрологов по новому взглянуть на этого церковного автора. Если судить по сохранившимся свидетельствам современников, то Евсевий Емесский являл собою типичный образец того слоя «церковной интеллигенции», которая, начиная с II в., играла важнейшую роль в истории Церкви и в формировании церковного вероисповедания; особенно сильно значение этого слоя ощущается в IV в., когда он был наиболее мощным и влиятельным. Вероятно, мягкий и рассудительный по характеру, Евсевий чуждался крайностей во всем, и эта черта характера Емесского предстоятеля определила во многом суть его богословских воззрений. Он примыкал к тому «консервативному большинству» клириков и мирян, которое и составляло основу «антиникийской реакции». Принимая участие в Антиохийском соборе 341 г., Евсевий, безусловно, разделял взгляды, господствующие на нем и определившие его решения, а «это был собор консервативно настроенных епископов, смущавшихся термином «единосущный» и хотевших отстоять церковное учение в той неприкосновенности, в какой оно было принято ими от древности до возникновения арианских споров»³¹⁸. Поэтому обозначение Евсевия расплывчатым и неточным термином «полуарианина»³¹⁹ вряд ли возможно. Проживи Евсевий дольше, он, скорее всего, примкнул бы к омиусианам, как и его друг и панегирист Георгий Лаодикийский, ставший одним из руководителей и организаторов этого церковно-догматического движения³²⁰. А омиусиане «веровали не от того, что говорили, а говорили от веры», и в своих рассуждениях «пытались исчерпать глубину своей веры, насколько возможно, а в этой глубине мы видим крепко заложенные истины: единства Божия и полного равенства Лиц Св. Троицы. Они не сумели представить эти истины в ло-

епископу, своему другу Георгию. Георгий, отправившись вместе с ним в Антиохию к епископам Плакиту и Наркиссу, сделал то, что Евсевий возвратился в Эмессу. Он пользовался благорасположением царя Констанция; ибо когда царь отправлялся на войну против персов, то брал его с собою. Говорят, что чрез него Бог совершил много чудес, как свидетельствует Георгий Лаодикийский, рассказавший о нем это и иное кое-что. Но быв таким мужем, Евсевий не избег однако зависти от людей, которые обыкновенно не терпят доблестей другого. Он также подвергался клевете, будто держится мыслей Савеллия». Сообщение Сократа (Церк. ист. II, 9) тождественно свидетельству Созомена.

³¹⁶ «Евсевий, Емесский епископ, человек высокого ума и красноречия, написал бесчисленное множество способных возбуждать народные рукоплескания книг и, строже других держась исторических фактов, весьма учердно читается теми, которые желают научиться декламаторскому искусству. Из его сочинений особенно замечательны книги против иудеев, язычников и новациан, десять книг на Послание к Галатам и очень, хотя и кратких, бесед на Евангелия. Он жил во времена императора Констанция, при котором и скончался, и погребен в Антиохии».

³¹⁷ Eusèbe d'Émèse. Discours conservés en latin, t.I-II. Ed. par E.M.Buytaert. Louvain, 1953-1957.

³¹⁸ Спасский А. Указ. соч., с.315.

³¹⁹ Так, например, определяет его Й.Кастен («Semi-Arian»): Quasten J. Op. cit., v.III, p.349.

³²⁰ См.: Спасский А. Догматические движения, с.370-372. Здесь, кстати сказать, Евсевий некорректно определяется, как «отъявленный ненавистник учения о единосущии».

гически правильной схеме и органической связи, но здесь *не недостаток веры, а слабость мысли*»³²¹.

Примечательно, что, в отличие от Евсевия Кесарийского, своего учителя и тезки, которого он почитал и называл «блаженным мужем», Евсевий Емесский остался практически незатронутым влиянием Оригена³²². Далее, хотя он и полемизировал против различных еретических заблуждений прошлого (манихейства, учения Павла Самосатского и пр.), в догматической борьбе своего времени Емесский епископ стремился занять положение «над схваткой» – старался не затрагивать спорных вопросов и избегать инвектив против представителей враждующих догматических «партий». Его *credo* выражалось словами: «Я решил не говорить ничего, что выходило бы за пределы Священного Писания или природы». Поэтому в творениях этого сирийского архиерея отсутствуют всякие попытки анализа спорных понятий: «сущность» и «ипостась» («мы не должны любопытно исследовать, как Отец рождает Сына, ибо даже не знаем, как мы сами порождены»). Не высказывался Евсевий и о сотворении Сына (тем более – о создании Его «из ничего»), признавая, что «Бог рожден Богом» и что естество Сына произошло от Отца, вследствие чего Господь есть Сын Божий по природе, в отличие от нас – сынов по благодати. В христологии Евсевий также избегал резких формулировок: признавал человеческую душу Христа, утверждал, что на Кресте страдало и претерпевало только человеческое тело Воплощенного Слова, но отнюдь не Божество Его, и т.д. И вообще, в своих проповедях он затрагивал преимущественно проблемы христианской нравственности и конкретной церковной жизни. В целом же можно сказать, что Евсевий Емесский, конечно, не был «богословским светилом первой величины», наподобие свв. Афанасия Великого и каппадокийских отцов, но, проникнутый благоговейным трепетом перед тайной Богословия, предпочитал лучше обойти молчанием спорные догматические вопросы, чем неточно выразиться на счет них, или дать какое-либо неверное определение. По натуре своей Евсевий не был «бойцом первой линии», являясь скорее «интендантом»: духовно окормляя и просвещая свою паству, он ждал, делая свое дело, когда сражение окончится и соборный разум Церкви решит наиболее важные вопросы – и решение этого соборного разума он (если бы дожил до второго Вселенского собора), безусловно, с полной искренностью принял, подобно св. Кириллу Иерусалимскому. Значение его в истории Церкви и церковной письменности отнюдь не умаляется такой «нерешительностью», ибо «рати Христовой» нужны не только «бойцы», но и «интенданты». Впрочем, не являясь «бойцом» с точки зрения догматической борьбы, Емесский предстоятель был таковым (и даже «военачальником») в сфере духовной брани. Как церковный писатель он является одним из ярких представителей того мощного аскетического движения, которое в IV веке охватило как греческий и сирийский Восток, так и латинский Запад. Все дошедшие до нас сочинения Евсевия пронизаны неутолимой жадью высшего совершенства и соединения с Богом. Для него Христос для того и пришел на землю, то есть Слово стало человеком, чтобы людей возвести в «чин Ангелов и Архангелов». Другими словами, Воплощение Бога Слова имело своей главной целью создание «Церкви подвижников и мучеников»³²³. Вообще, не углубляясь в эту проблему, можно отметить, что догматическое зна-

³²¹ Виноградов В.П. О литературных памятниках «полуарианства», с.87-88.

³²² Здесь и далее мы опираемся на кн.: Hanson R.P.C. *The Search*, p.387-398.

³²³ См.: Winn R.E. *The Church of Virgins and Martyrs: Ecclesiastical Identity in the Sermons of Eusebius of Emesa* // *Journal of Early Christian Studies*, 2003, v.11, p.309-338.

чение древнецерковной аскетической и монашеской письменности по настоящему еще оценено. Ведь как нами уже указывалось, все содержание этой письменности определялось ответом на главный вопрос христианского жития: «Как спастись?», а поэтому «вокруг этой сотериологической оси сосредотачивались антропологические, нравственно-аскетические и эсхатологические проблемы, диапазон которых был очень широк, а регистры звучания поражали богатством оттенков»³²⁴. Это, например, отчетливо проявляется в одном из самых великих светочей святоотеческой аскетической письменности – у преп. Макария Египетского³²⁵. Естественно, что сотериология шла в теснейшей связке с христологией³²⁶, без которой немыслима вся святоотеческая христология.

Наконец, завершением всего богословия IV века можно считать творения свяителя Иоанна Златоуста. Однако, поскольку расцвет его пастырской и архипастырской деятельности приходится на период после второго Вселенского собора, то подробно останавливаться на нем представляется выходящим за границы данной работы. Следует только констатировать, что жизнь и церковное служение Златоустого отца исследованы достаточно детально как в русской, так и в зарубежной научной литературе, однако богословское мирозерцание этого великого отца Церкви остается еще во многом *terra incognita*. Обычно в нем видят преимущественно (а иногда и исключительно) «моралиста», то есть церковного писателя, целиком и полностью погруженного в область проблем нравственности. Типичным представляется в этом плане суждение Э.Пюша: «Св. Златоуст не обладал умом, по природе склонным к метафизике, и не трудился для разработки богословия, так что можно писать историю догматов, даже не упомянув его имени. Он почерпает свою веру в Евангелиях, изъясняя их по весьма мудрой для своего времени методе, скорее исторической, чем аллегорической. Впрочем, эта метода не исключительно принадлежит ему, но свойственна всей Антиохийской школе, весьма отличной от школы Александрийской. Он чтит христианство потому, что быстрое распространение его кажется ему чудесным и носит, по его мнению, в себе самом очевидный признак ис-

³²⁴ Сидоров А.И. У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной монашеской письменности. М., 2002, с.68-69.

³²⁵ См.: Сидоров А.И. Преподобный Макарий Египетский. Его жизнь, творения и богословие // В кн.: Творения преподобного Макария Египетского. М., 2002, с.54-63.

³²⁶ Причем, здесь вряд ли стоит проводить различие между *догматическим* и *нравственным* раскрытием этой христологии, как это делает один наш исследователь, который пишет: «Святоотеческая христология представляет из себя замечательно обдуманное истолкование Воплощения Сына Божия и искупления рода человеческого Крестом Христа Спасителя. Однако встречаясь и в догматических и нравственных творениях святых отцов, эта христология, тем не менее, неодинаково раскрывается под пером богомудрых отцов: судя по тому, с какой точки зрения смотрят святые отцы на христологию – с догматической или нравственной – форма ее раскрытия принимает на себя ту или иную особенность, хотя содержание везде остается тождественным самому себе. Если в догматических сочинениях истолкование христологии более всего (но не исключительно) покоится на тех или иных изречениях Священного Писания, которые по справедливости считаются несомненными показателями истины, то в нравственных – на первое место чаще всего выдвигается *самая жизнь* Основателя, как воплотившая в себе идеал совершеннейшего пути ко спасению». Пономарев П. Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века. Казань, 1899, с.114. Не говоря о том, что Священное Писание (как и Предание) равным образом является фундаментальной основой всех без исключения христологических рассуждений святых отцов, само резкое различие *догматики* и *нравственности* представляется абсолютно некорректным.

тины. Главным же образом, он верит в силу потребности сердца, в силу преклонения пред возвышенную красоту учения Христа. Православие он принимает в том виде, как оно определено на Никейском соборе, и повторяет неизменно те положения, которые сделались традиционными со времен Афанасия Великого. Св. Иоанн оригинален только в области морали»³²⁷. Безусловно, в таком суждении (и подобных ему оценках) относительно Златоустого отца есть существенный «момент истины»: все творения его пронизывает этот сугубо нравственный настрой, который определяет, в частности, и его многочисленные экзегетические сочинения³²⁸. Этот настрой во многом определяется еще и тем, что св. Иоанн был одним из главных вдохновителей монашества в конце IV – начале V вв., считавших, что монашеская жизнь образцовым путем к достижению высот христианской жизни³²⁹. Однако еще раз хотелось бы подчеркнуть, что в Православии догматика и учение о нравственности столь тесно и неразрывно связаны, что хороший учитель нравственности не может быть плохим «догматистом». Средоточием всего христианского вероучения для св. Иоанна, как и для большинства отцов Церкви, является учение о Домостроительстве спасения. Поэтому он, изъясняя, например, «Евангелие от Иоанна», говорит, что, обозначая Христа как *Жизнь*, Евангелист «полагает основание учению о воскресении и предначинает то дивное Благовестие, что, с пришествием к нам Жизни, разрушена держава смерти, что по озарении нас светом, уже нет тьмы, а всегда пребывает в нас жизнь, и смерть уже не может преодолевать ее». Тем самым любимый ученик Господа стремится к тому, чтобы «мало-помалу возвести нас на высоты догматов»³³⁰. И не случайно христология Златоустого отца может служить образцом корректности и четкости: различая два естества в Господе, он непрестанно акцентирует их единство; особенно важно, что в этой христологии ясно обозначены существенные моменты православного диофелитства, то есть учения о двух действиях Христа³³¹. С христологией у св. Иоанна сопряжено и его учение о Евхаристии, поскольку он, среди прочего, «признает существенное тождество Евхаристического Тела с земным, воспринятым Сыном Божиим при Воплощении, видя в них различные явления одного и того же тела Господа Христа»³³². Таким образом, в творениях этого отца богословие Церкви в IV веке находит одно из высших своих выражений, передавая эстафету святоотеческому богословию следующего столетия.

Как начальный этап развития богословской мысли рассматриваемого века был связан с личностью императора святого и равноапостольного Константина Великого, так и завершение этого развития в IV столетии в немалой степени определялось личностью и

³²⁷ Пюш Э. Св. Иоанн Златоуст и нравы его времени. Спб., 1897, с.341.

³²⁸ См.: Kelly J.N.D. Golden Mouth. The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop. Duchworth, 1995, p.95.

³²⁹ См.: A Comparison between a King and a Monk / Against the Opponents of the Monastic Life. Two Treatises by John Chrysostom. Translation and Introduction by D.H.Hunter. N.Y., 1988, p.17.

³³⁰ Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста, т. VIII, кн.1. М., 2002, с.48.

³³¹ Подробный анализ этой христологии и соответствующей терминологии см. в работах: Juzek J.H. Die Christologie des hl. Johannes Chrysostomus. Zugleich ein Beitrag zur Dogmatik der Antiochener. Breslau, 1912, S.19-53; Hay C. St John Chrysostom and the Integrity of the Human Nature of Christ // Franciscan Studies, 1959, v.19, p.290-317.

³³² Кириллов А. А. Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях свт. Иоанна Златоуста // Христианское Чтение, 1896, т.I, с.572.

религиозными взглядами императора Феодосия Великого. Он, «признав Никейскую догматику за безусловную истину, не подлежащую никаким изменениям, старается, при помощи государственных мер, сделать ее обязательным религиозным кодексом для каждого подданного, нисколько не спрашиваясь с личными запросами последнего и даже вовсе не желая знать о них. Никейская вера представляется Феодосию настолько очевидно истинной, что всякое противление ей император считает государственным преступлением, а всякого антиникейца мятежником государства. Вот почему конечной целью своей религиозной деятельности Феодосий Великий поставляет создание религиозного единства путем широкого проведения в жизнь Никейского вероучения. И к этому побуждают императора не только высшие запросы духа и чистый интерес религии, но и политические выгоды государства»³³³. Подобная установка этого выдающегося государя, сыгравшего к тому же основную роль в торжестве христианства над язычеством³³⁴, весьма способствовала победе Православия, но она же и весьма осложнила эту победу, поскольку основной постулат религии Христовой – *сила в Истине* отчасти смешивался здесь с совсем противоположным принципом – *истина в силе*, которым определялось, определяется и будет определяться бытие ветхого человечества. Впрочем, насколько действенен был последний принцип ветхозаветного человечества в царствование Феодосия I – остается вопросом спорным. Во всяком случае, заслуживает внимания точка зрения нашего выдающегося церковного историка, который говорит об этом императоре следующее: «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 повторяющихся (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 сводных 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»³³⁵. Как бы то ни было, именно при этом императоре и благодаря его инициативе состоялся второй Вселенский собор, знаменующий собой очередную победу Православия.

³³³ Чернявский Н.Ф. Император Феодосий Великий и его царствование в церковно-историческом отношении. Опыт церковно-исторического исследования. Сергиев Посад, 1913, с.159.

³³⁴ Он в 391-392 годах издал «два указа, совершенно запрещающих языческие богослужения, как публичные, так и частные. С этого времени Империя стала и конституционно, и юридически христианским государством, а язычники стали едва терпимым меньшинством». Протопресвитер Иоанн Мейендорф. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000, с.20-21.

³³⁵ Бриллиантов А.И. Лекции по истории древней Церкви, с.257.



**Издательство православной
богословской литературы
“АКСИОН ЭСТИН”
(Санкт-Петербург)**

Книги издательства “Аксион эстин” — это православные исследования, удачно сочетающие высокий научно-академический уровень и доступную форму изложения. Они будут интересны и полезны преподавателям и студентам богословских и гуманитарных ВУЗов, православных духовных академий и семинарий, всем верующим, желающим лучше понять христианское вероучение.

Посетите наш сайт в интернете по адресу:

www.axion.org.ru

На сайте:

- подробная информация о новоизданных книгах;
- возможность бесплатной загрузки большого количества электронных книг по богословию, библеистике, патрологии, которые легко читать на компьютере или распечатать на принтере;
- возможность заказать книги для доставки по почте (в том числе и электронные книги, которые высылаются на компакт-дисках).

Ваши вопросы и пожелания направляйте, пожалуйста, по электронной почте: info@axion.org.ru