

## О Г Л А В Л Е Н И Е

	Стр
Биографическая заметка . . . . .	I
Главные Труды . . . . .	II
От Редактора . . . . .	III
Список Сокращений . . . . .	IV
 <b>Эпоха Тринитарных споров IV века</b>	
Гл. I. Общие понятия . . . . .	3 - 23
Гл. II. Св. Афанасий Великий . . . . .	24 - 55
§ 1. Жизнь . . . . .	25
§ 2. Творения . . . . .	28
§ 3. Учение о Воплощении Слова . . . . .	32
§ 4. Борьба за Единосущие Слова . . . . .	37
§ 5. Учение о Св. Духе . . . . .	47
§ 6. Праздничные Послания . . . . .	52
Гл. III. Св. Василий Великий . . . . .	56 - 88
§ 1. Жизнь и значение в Истории . . . . .	56
§ 2. Литературные труды . . . . .	61
§ 3. Тринитарное учение . . . . .	74
§ 4. Космология . . . . .	82
Гл. IV. Св. Григорий Назианзин, Богослов . . . . .	89-107
§ 1. Место в истории Церкви и жизнь его . . . . .	89
§ 2. Литературное наследство . . . . .	99
§ 3. Учение о Св. Троице . . . . .	106
Гл. V. Св. Григорий Нисский . . . . .	108-123
§ 1. Биография и значение в Истории богословия . . . . .	108
§ 2. Литературное наследство . . . . .	109
§ 3. Труды экзегетические . . . . .	112
§ 4. Учение Тринитарное . . . . .	120
Гл. VI. Дидим Слепец . . . . .	124-133
§ 1. Жизнь и значение в истории богословия . . . . .	124
§ 2. Творения . . . . .	125
§ 3. Богословское учение . . . . .	130
Гл. VII. Св. Кирилл Иерусалимский . . . . .	134-149
§ 1. Жизнь и значение для богословской письменности . . . . .	134
§ 2. Творения . . . . .	137
§ 3. Общее содержание «Огласительных поучений» . . . . .	138
Гл. VIII. «MACARIANA» . . . . .	150-177
А. Автор - Преп. Макарий Александрийский . . . . .	150
Преп. Макарий Египетский . . . . .	151
В. Литературное наследие преп. Макария Египетского . . . . .	151

## ЭПОХА ТРИНИТАРНЫХ СПОРОВ ЧЕТВЕРТОГО ВЕКА

### Глава I. ОБЩИЕ ПОНЯТИЯ

Четвертое столетие в истории христианской богословской письменности по справедливости носит наименование «золотого века». Это именно столетие прославило святоотеческую письменность именами, равных которым не было еще доселе. Достаточно упомянуть в области чистого богословия таких великих писателей, как: св. Афанасий Александрийский — «Отец Православия», трех великих Каппадокийцев — свв. Василия Великого, Григория Нисского и Григория Назианзина, Богослова, славного учителя и проповедника св. Иоанна Златоуста; несколько меньших учителей в богословии, как: св. Кирилл Иерусалимский, Дидим Слепец Александрийский, Серапион Тмуитский и Амфилохий Иконийский. Не менее прославились: экзегет и переводчик Библии блаж. Иероним Стридонский; экзегет тоже и проповедник преп. Ефрем Сирий, историк и знаток Писания Евсевий Кесарийский; ересеолог св. Епифаний Кипрский; на Западе появляются богословы Иларий, еп. Пиктавийский и св. Амвросий Миланский. Это же столетие дает зарождение монашеско-аскетической литературе, где прежде других должны быть упомянуты: преп. Антоний Великий, преп. Макарий Великий, Евагриий Понтийский, чтобы не говорить о более второстепенных.

Такой расцвет богословской письменности в значительной степени объясняется тем, что церковь со времени Миланского эдикта становится признанным государством учреждением и может, без опасения внешних преследований, отдаться созидательной работе в области мысли, толкования Писаний, углубления во внутреннюю духовную жизнь и т. п. Но с другой стороны, этому же цветению богословской письменности спо-

собствуют внутренние потрясения в жизни самой церкви. Существовавшие и прежде богословские разномыслия имели характер скорее случайный и во всяком случае местный. Четвертое же столетие увидало лицом к лицу первую крупнейшую богословскую ересь, значения и масштаба, так сказать, вселенского. Арианство и последовавшие за ним споры о Св. Духе взволновали не одну только провинцию александрийскую или какую иную; они, угрожая чистоте веры всей Церкви, представили собою опасность для всего христианского мира. В вопросе, кому достанется победа — Православию или Арианству, лежал существенно важный вопрос о самом бытии Христовой веры. Основной догмат Православия, учение о Св. Троице, был поставлен под удар возникновением того лжеучения, которое вошло в историю с именем александрийского пресвитера Ария, но получило свою дальнейшую идеологическую разработку от Аэция, Евномия и других, если и не разделивших всецело лжеучение, только что упомянутое, то во всяком случае враждебных православному исповеданию. Никейским вероисповеданием 325 г. вопрос еще далеко не был решен. Официальная победа Православия на первом вселенском соборе означала, в сущности, только начало ожесточенной борьбы со всеми теми, кто не прияли этого исповедания. На эту борьбу ушло почти три четверти века, и победа смогла быть застрахована только благодаря очень глубокому, систематическому и продуманному обоснованию Никейской веры.

Из предыдущего изложения следовало, что вопросы внутренней жизни Божества, или, что то же, тема тринитарная не была вовсе чужда писателям II и III вв., как православным, так и еретикам. Но мысль писателей той эпохи не была еще достаточно подготовлена, чтобы уловить все оттенки и осознать всесторонне все входящие в нее вопросы. Не зрелая сама по себе, эта мысль не породила еще ничего подобного по своему значению и силе тому лжеучению, которое вошло в историю с именем Ария, равно как и тому православному ее опровержению, которое связано с именами свв. Афанасия и великих Каппадокийцев.

В доникейскую эпоху нам известен таким образом уже ряд тринитарных заблуждений, о которых говорилось выше и

которые известны под именами а) гностицизма, б) адоптианизма, в) монархианства и г) субординационизма. Первое из них, гностицизм, должен быть в сущности оставлен в стороне, как учение, строго говоря, и не чисто христианское, а представляющее собою довольно странную и пеструю смесь иудаизма, философии разных оттенков и мистических учений внехристианских, являющееся неким образчиком религиозного эклектизма, лишь отчасти примыкающего к христианству. Адоптианизм в лице Феодота и Артемона нашел себе достаточно веское опровержение в писаниях св. Ипполита Римского; более позднее проявление той же ереси у Павла Самосатского было осуждено на антиохийских соборах 263-268 гг. Любопытно тут кстати отметить то, что термин Павла «единосущий» (*ὁμοούσιος*) был осужден на тех же соборах, чтобы потом — в эпоху Никеи, св. Афанасия и великих Каппадокийцев — стать синонимом Православия. Адоптианизм не мог, в сущности, особенно повредить правоверию и не приобрел общехристианской известности. Это была, так сказать, местная ересь, оставшаяся без особых последствий для спокойствия Церкви. Монархианство в обоих его видах, динамизма и модализма, встретило достаточно веское сопротивление и опровержение у того же св. Ипполита Римского, о чем была речь в своем месте. Что касается субординационизма доарианского, он проявился особенно ярко у Тертуллиана и у Оригена. Первый, так называемый субординационизм «икономический», возрос на почве стоической философии, второй под влиянием учения неоплатонического носит имя «онтологического». Арианство покажет нам третий облик этого заблуждения — космологический, вышедший из философских воззрений Аристотеля, о чем речь будет в своем месте.

Арианство угрожало, как уже было сказано, самому бытию христианства. Учение о Слове, как первой твари, как некоем посреднике между Богом и миром, о Слове, совершенно иноприродном Отцу, несло в себе самую большую опасность, так как в корне разрушало учение о Св. Троице. По тому, с каким успехом арианство быстро распространилось по лицу тогдашней вселенной и с каким трудом оно должно было быть преодолено со стороны православных ясно, что по своему

калибру это лжеучение существенно отличалось от всех до него бывших догматических заблуждений.

Встает прежде всего вопрос об истоках арианства. Обычно в учебниках церковной истории оно представляется, как продукт аристотелизма и как законное порождение так называемой александрийской школы. К подобным схематизациям в наше время надо отнестись с большою осторожностью. Было время (конец прошлого столетия), когда очень модной была и очень научной считалась гипотеза так называемого «александризма» и «антиохизма» в богословии. В истории русской исторической науки в свое время считалось величайшим научным достижением исследование проф. Моск. Д. Академии А. П. Лебедева, «Вселенские соборы IV и V веков» (1). Эта диссертация на степень доктора церковной истории в 1879 г. была несколько позже подвергнута строгой, чтобы не сказать убийственной критике не менее ученого, но гораздо более спокойного, а главное более самостоятельного в своих научных взглядах проф. прот. А. М. Иванцова-Платонова (1а). Чрезмерная схематизация церковных явлений под «александризм» и «антиохизм» была остроумно разобрана о. Иванцовым-Платоновым. В наше время, когда эти термины «александрийского» и «антиохийского» направления в богословии принимаются с гораздо более значительными оговорками, а главное, когда авторитет Лебедева в сильной степени потускнел и его ярко и легко написанные страницы уже не имеют того же влияния на умы, что в 80-ые годы прошлого века, надо и к географической принадлежности Ария и арианства подойти не с тою легкостью и поверхностностью, как это любил делать, оглядываясь на современных ему немецких историков, ученый профессор Московской академии.

Проф. Лебедев во второй главе своей книги (2) совершенно категорически зачисляет защитников Никейского собора в александрийский лагерь, а противников этого собора в ан-

(1) А. П. Лебедев: «Вселенские соборы IV и V веков», 3е издание. СПб, 1904, стр. 374.

(1а) «Религиозные движения на Христианском Востоке в IV и V вв.» Москва, 1881.

(2) *op. cit.* стр. 49-63.

тиохийский. Не одна эта географическая принадлежность, как убедительно показал о. Иванцов-Платонов, имела значение в догматическом споре. Отрицать существование двух школ, двух стилей богословствования и, следовательно, двух направлений в догматике не приходится; но переоценивать эти «школы» и придавать им значение, которого они не имели, тоже не следует. Это не были школы в том смысле, как можно говорить о школах в богословской науке западной, напр. Тюбингенской, Ричлианской, в наше время Бартианской, или о томизме и скотизме в средние века. Если и можно говорить об александрийцах и антиохийцах, то уж во всяком случае не как о неких сектантах, партизанах и слепых последователях.

Проф. Болотов в самом начале IV тома своих лекций прямо начинает с того, что, вопреки установившемуся еще с V века мнению об арианстве, как продукте оригенизма или александрийской школы, категорически настаивает на антиохийском происхождении самого Ария, как ученика Лукиана; но, если под антиохийством признавать между прочим и рационализм, то Болотов с трудом допускает существование такого рационализма в древней церкви (3). Болотов, как и очень многие историки, склонен к обычной философской поляризации в этом споре, а именно: александрийцы примкнули к философии Платона, Антиохия тяготела более к философии Аристотеля (4).

Но влияние той или иной философской школы надо принимать с теми же оговорками и ограничениями, что только что были высказаны о географических полюсах в богословии древних писателей. Что отцы и писатели церкви могли иметь свои философские склонности и обращаться в случае необходимости к авторитету то того, то иного мыслителя древности — в этом нет сомнения. Мышление Тертуллиана было типично стоическим; св. Григорий Нисский тяготел к платонизму; Леонтий Византийский и св. Иоанн Дамаскин были вне всякого сомнения устремлены к началам Аристотелевой логики и филосо-

(3) В. В. Болотов: «Лекции по Истории древней Церкви», СПб, 1918, т. IV, стр. 3.

(4) *Ibid.*, стр. 7.

фии. Но были ли это законченные, последовательные, так сказать партийные принадлежности и зависимости от той или иной школы, сказать решительно невозможно. Христианские писатели древности, в сущности, больше боялись философии, чем ею увлекались и отдавали себя в ее послушание. Они зывали к любомудрию древних, когда обстоятельства их принуждали, но быть безоговорочными учениками того или иного философа они никогда бы не согласились. Вместе с тем можно назвать немало таких высокообразованных писателей древней церкви, которые изучили все философские системы, но зачислить которых в безусловные ученики какого-либо определенного философа серьезные ученые не решаются, без риска впасть в искусственные построения. Достаточно вспомнить приведенные выше мнения ученых по поводу философских истоков хотя бы Климента Александрийского или Оригена.

Все эти оговорки считаем необходимыми для удержания исторического равновесия и чтобы не поддаваться заманчивому и легкому соблазну, может быть, слишком поверхностных обобщений. Приведенные схематизации (александризма и антиохизма, платонизма и аристотелизма) должны быть, кроме того, и значительно расширены. Упомянутыми слагаемыми все еще не объясняется с достаточной удовлетворительностью.

В 1906 г. вышла в свет капитальная докторская работа проф. Моск. Д. Академии А. А. Спасского, «История догматических движений»<sup>(5)</sup>. Она не только полноправно заняла место наряду с разными западными «Dogmengeschichten» (Harnack, Seeberg, Schwane, Tixeront), но и значительно их превзошла. И вот, в своей рецензии на эту диссертацию профессор той же Академии М. Д. Муретов дал весьма ценные и глубокие разъяснения, созревшие в его уме после долголетней профессорской деятельности, после основательного ознакомления со всею отечественною и западною историческою литературою, после вдумчивого отношения к утвердившимся и, казалось бы, незыблемым схемам и обобщениям. Начиная с того, что проф. Спасский идет в своих объяснениях догматиче-

ских споров «по проторенной дороге александризма и антиохизма, аристотелизма и платонизма, филонизма или неоплатонизма, религиозного мистицизма и научного рационализма», проф. Муретов предлагает более широкую перспективу и более глубокий анализ, а именно: «иудаизма и эллинизма, семитизма и европеизма». Муретов развивает свою мысль следующим образом.

«С одной стороны: веками воспитавшиеся и в плоть и кровь семита проникшие монотеизм, деизм и номизм, доведенные до крайности системы в раввино-иудейской теологии, — представление Бога безусловно samozаклученною и внемирною личностью, бесконечно и всецело отделенною от земли и человека, суровая формула заповеди на заповедь, и правила на правило, — отсутствие смягчающего противоположности принципа любви и взаимосоединения людей с Богом, миром и между собою. С другой стороны: политеизм, пантеизм, распространение и проявление Бога в мире частных явлений и индивидуальных бытий, неустойчивость и подвижность идеи, религиозно-философский мистицизм — у греков и римлян. Для семита трудно представить Бога иначе, как в виде строго определенной и отграниченной от остального бытия личности, по отношению к коей всякое другое (Сын, Св. Дух) духовное существование может быть мыслимо тоже только личностью и притом внебожественною, небогом. Для европейца (грека и римлянина), напротив, мало симпатична идея ригористического покоя Божества, Его samozаклученности и отрешенности от всех прочих бытий, отсутствие самодвижения и самодейственности в Первоначале всего, на подобие движения и действительности мышления, идеи, речи. Для убеждения в этом достаточно сравнить, например, Платона или стоиков с раввинско-действительною теологиею и трагическую борьбу эллинизма и иудаизма в Филоновой философии, где эти противоположности, несмотря на гениальный синтез их в идее Логоса, все-таки обнаруживаются и сильно дают себя знать в конечных выводах и нравственно-религиозных элементах системы. С точки зрения этих национальных противоположностей, становится понятною, на первый взгляд странная, борьба из-за таких, по-видимому, маложизненных отвлеченностей и чисто

(5) Проф. А. А. Спасский: «История догматических движений», т. I. Сергиев Посад, 1906. Стр. 652, II.

школьных тонкостей, как « Ипостась » и « усия », « омоусиос » и « омиусиос » и пр., почему эта борьба отличалась такой страстностью, велась так долго и упорно, захватывала такие широкие круги. Дело тут, конечно, не в том — непосредственно и исключительно, что одна партия отстаивала интересы религии, а другая отличалась научным рационализмом. Нельзя доказать, чтобы крайние выразители одной противоположности : Иустин, Лукиан, Арий, Несторий, при всей сухости и чисто семитическом рационализме в теологии, в отношении религиозности стояли ниже представителей другой крайности : Оригена, Савеллия, Маркелла. Дело тут в борьбе двух национально различных направлений ума и сердца, двух философий и логик, двух разных умозрений и мировоззрений. Если для строго монотеистического, деистического и рационалистического настроения семита было неудобопредставимо единство Божества в троичности Лиц, без выделения Сына и Духа из божественной сущности в ряд небогов и тварей, то для политеистической, пантеистической и мистической тенденции европейца было трудно усвоить идею строго замкнутого в своем отвлеченном единстве Божества, без проявления Его жизни в саморазвитии своих сил, непрерывном порождении идей и осуществлении их в реальном мире. Идея троичности божеских Лиц при слиянии их в единстве божеской сущности, или Троица в Единице для одних и идея единства Божества при отграниченности трех особых лиц, или Единица в Троице — для других, представлялись несоединимыми противоположностями, ведшими в конце концов к безбожию и отрицанию религии вообще, и христианства, в частности. Отсюда легко и естественно объясняются все прочие противоположности и в истории догматических движений древнего христианства. Семитизм : Иустин, монархианизм, субординационизм, динамизм, арианство и несторианство ; европеизм : модализм, патрипассианство, оригенизм, савеллианизм, маркеллианство. Антиохия сирская, с одной стороны, и Александрия с Константинополем, с другой. У одних преобладание рационализма и резонерства, сухие формулы Аристотелевой логики и философии ; у других идеология Платона, пантеизм стоиков, мистицизм Филона и Плотина. Контрасты на этой почве разрабо-

таны гораздо шире и глубже, особенно в христологических движениях . . . » (6).

Эта длинная ссылка на мнение ученого профессора Академии по поводу тоже очень обоснованной ученой диссертации другого такого же ученого должна, кажется, осветить глубже и проникновеннее подлежащую задачу изучения догматических споров IV века. Ею несколько не ниспровергаются очевидности указанных выше сопоставлений (александрийство и антиохийство, платонизм и аристотелизм), но углубляются, и им придается более широкая перспектива. Не приходится, разумеется, отрицать наличие указанных полюсов, географических и философских, но ими одними невозможно все же все объяснить. Психика и « климат » национальный, расовый, общекультурный объясняют в этих столкновениях гораздо больше, чем одни только философские или богословские школы. Это и надо, прежде всего, иметь в виду при вступлении в период крупных богословских споров IV и последующих веков.

Приняв во внимание указанные соображения о более широких религиозно-философских и этнических рамках возможных влияний на богословствующие умы того времени, следует теперь выяснить, в какой мере и в чем выражалось влияние географических центров мысли.

« Есть одна черта для верной характеристики направлений александрийского и антиохийского, говорит проф. В. В. Болотов, — это метод толкования Св. Писания. Александрийская и антиохийская школы различались экзегетическим методом. Антиохийская школа относилась отрицательно к аллегоризму Оригена, м. б. потому, что тогда было сознано, что аллегорическое толкование Библии, покоящееся на благоговейном отношении к ней, иногда оканчивается отрицанием буквы текста Библии » (7). Далее Болотов устанавливает, что в Александрии господствовала « теория », тогда как в Антиохии — « история ». Для примера он приводит те места Писа-

(6) « Журналы заседаний Совета Москов. Д. Академии », за 1907 г., при приложении к « Богословскому Вестнику », стр. 42-44.

(7) В. В. Болотов : *op. cit.* т. IV, стр. 3.

ния, где встречается выражение « Слово » или « Слово Господне » (8). Александрийцы готовы были понимать его всегда в смысле Ипостаси, то есть отождествлять их с Ин. 1, 1, и под. Отсюда, как говорит Болотов, « у александрийцев чаще можно встретить ряд гениальных афоризмов ; но чтобы понять их, чтобы выделить их из массы представлений, обязанных капризу богослова, нужно самому, так сказать, быть гениальным богословом. Здесь не выносилось уверенности в правоте толкования. Антиохийская школа сделалась основательницею научного толкования. Экзегес александрийский был искусством ; в Антиохии сообщили ему характер науки. Александрийское толкование может быть хорошо только под пером таланта ; в антиохийской школе предлагались такие простые и устойчивые приемы, что с ними не без пользы мог трудиться и человек невысоких дарований. Александрийской школе могла угрожать опасность — сочинить свое Св. Писание, антиохийской — остановиться очень близко к букве, позабыть, что за « историей » должна идти « теория » (9). Далее Болотов утверждает, что « александрийцы примкнули к философии Платона ; в Антиохии, по-видимому, более тяготели к философии Аристотеля. Александрийские ученые выходили из стремления выразить и в самой конструкции своей догматики простоту существа в Боге, и в учении о Нем избегали и тени сложности. Они признавали, что Бог Отец есть существо премудрое, всемогущее и пр. Это значило, что в Нем нет премудрости и всемогущества, как качеств, а есть премудрость и сила ипостасная. Александрийским богословам, таким образом, была ясна из понятия об Отце необходимость существования Ипостаси Бога Сына. Бог Отец — существо Божеское, а Сын — ипостасная сущность Божества. Опасность этого воззрения состояла в том, что Бог Отец обращался в отвлеченное понятие. Александрийские ученые, последователи Оригена, несмотря на свой субординационизм, оставались на почве православной, потому что существование Сына при существовании Отца для них было логическою необходимостью . . . » (10).

(8) Напр., Осии 1, 1 или Пс. 44, 1.

(9) В. В. Болотов : *op. cit.*, стр. 5.

(10) *Ibid.*, стр. 7.

Столкновение рано или поздно было неизбежно. Оно имело место между александрийским еп. Александром, по-видимому, александрийцем по духу, и александрийцем же пресвитером Арием, который по духу, как оказывается, был все же антиохийцем, как последователь Лукиана. В тринитарной теме Арию были неприемлемы мысли а) о вечном, т. е. безначальном сосуществовании Отца и Сына (вспомним Оригеновский гениальный домысел « *generatio non solo aeterna, sed et sempaeterna* »), и б) Сын — из Самого Бога, т. е. рождается из существа Отца. В первом пункте Арий опасался признать бытие двух вечных Сущностей и готов был видеть у Александра отрицание реального рождения Сына, т. е. скрытое савеллианство. Арий, поэтому, должен был превратить логический « *prius* » Отца в хронологический или, что то же, утверждать, что было время, когда Сына не было. Во втором пункте Арию рождение из сущности Отца представлялось, так сказать, эманатически, как умаление сущности Отца. Наряду с этим, для Ария Сын или Слово является необходимым не для бытия Бога Отца, как именно Отца, ибо отцом является только тот, кто имеет сына, а как некий космологический принцип. Творимый Богом мир не мог бы выдержать прикосновение творящей руки Создателя, и Создателю нужно некое посредствующее начало, которым создается мир. Сын, таким образом, становится « первой тварью », через посредство которой Бог приведет мир из небытия в бытие. Отсюда ясен субординационизм ариан, субординационизм космологический. У Тертуллиана Сын подчинен Отцу в порядке откровения, выявления ; у Оригена — в процессе внутренней диалектики Троицы ; у Ария — в моменте творения космоса.

Указанные основные положения арианства могут быть почитаемы достаточно твердо установленными. В догматических столкновениях борьба, правда, велась не всегда только словом, но и простым уничтожением произведений лжеучителей. Многое для истории погребено в смысле чисто документальном и может быть восстановлено только на основании ссылок на мысли еретиков у защитников правоверия ; это не всегда может быть принято с полным доверием. Что же касается утверждений арианства, историк достаточно хорошо вооружен

показаниями историков, писаниями противников (т. е. самих православных), а также и краткими выдержками из писаний ариан. Главное произведение Ария, его «Талия» до нас целиком не дошло, а сохранилось лишь в выдержках у св. Афанасия и др. Но показания историков подтверждают многое и, таким образом, не обладая подлинными писаниями Ария, мы можем все же судить о его учении с достаточной достоверностью. Источниками для такого суждения являются: а) послание Ария к Евсевию Никомидийскому, приведенное у Епифания<sup>(11)</sup> и у блаж. Феодорита<sup>(12)</sup>, б) послание его к Александру Александрийскому, сохраненное у того же Епифания<sup>(13)</sup> и у св. Афанасия<sup>(14)</sup>, в) отрывки из «Талии» у св. Афанасия<sup>(15)</sup>, г) исповедание веры Ария к Константину, найденное у историков Сократа<sup>(16)</sup> и Созомена<sup>(17)</sup>, д) отрывки у св. Афанасия<sup>(18)</sup> и е) выдержки Ариевого учения у еп. Александра Александрийского в «Окружном послании» 3, воспроизведенные у Сократа<sup>(19)</sup>.

\*\*

По словам Болотова<sup>(20)</sup>, отцам IV века предлежала задача:

а) Убить арианизм в корне, показав, что Сын Божий есть истинный Сын Отца. В православном богословии понятие о Сыне — богословское, в арианстве космологическое. В православных системах Сын есть «для Отца» (Ин., 6, 57.), необходимость бытия Сына мотивируется непостижимо таинственным строем внутренней жизни Божества. Сын есть «ad intra».

(11) «Против ересей», LXIX, 6.

(12) «Н.Е.» I, 4.

(13) Op. cit. LXIX, 7-8.

(14) «О Синодах», 16.

(15) Ibid. 15; «Против ариан», I, 5.

(16) «Н.Е.», I, 26, 2.

(17) «Н.Е.», II, 27, 6.

(18) «Послание к епископам Египта и Ливии», 12; «о мнениях Дионисия», 23.

(19) «Н.Е.», I, 6.

(20) В.В. Вологов: «К вопросу о «Filioque». СПб. 1914, стр. 42-45.

В арианстве Сын существует для мира; в строе внутренней жизни единого, всесовершенного и вседозволенного Бога нет мотива к бытию Сына; но, так как без посредства Сына всесовершенный Бог не мог бы создать несовершенный мир, то Сын есть «ad extra», как ипостасный посредник между бесконечным и конечным.

б) Показать неслиянность Ипостасей Св. Троицы;

в) Показать, что Отец и Сын и Св. Дух поистине единосущны, т. е. дать опорные точки для человеческого ума, чтобы представить такое единство существа, которое не есть наблюдаемое в мире просто единство рода («равносущие»), но истинное единство Единого Бога.

Самым существенным в этом последнем пункте было понять, что троичность Ипостасей не превращает Единого Бога в три независимых божественных существа, не вносит многобожия; с другой же стороны, единством божественной сущности Отца, Сына и Духа не исключается их самостоятельное ипостасное бытие, то есть иными словами, Сын и Дух не являются какими-то качествами, модусами, силами, способностями и под. Отца, а имеют свою ипостасную жизнь. Троичность Ипостасей таким образом не нарушает Единства, а Единство сущности не стирает ипостасных особенностей Лиц. Эти Три Ипостаси различаются между собою не различием сущности их, а только причинными отношениями, т. е. образами их существования.

Затруднением для человеческого ограниченного ума в данном случае является именно то, что причинные отношения мыслятся нами всегда и только в хронологической или пространственной последовательности. Причинное отделено всегда для нашего познания хотя бы минимальным, но хронологическим или пространственным промежутком. Ориген нашел замечательное уточнение для вечности рождения Сына, как рождение «присновечное», «sempaeterna», но ум человека вносит сюда все же нечто временное или пространственное. Отец и рождаемый Им Сын связаны в этой присновечности prius'ом только логическим, ибо Отец есть Причина бытия Сына, причина «присновечная»; но ум человека превращает этот логический prius в хронологический, а может быть даже и пространственный, так как он не в состоянии освобо-

даться от врожденных ему категорий времени и пространства. Божественная вневременность ему непостижима.

Наряду с этим первым затруднением возникает и второе, а именно найти возможно более точное для ограниченного человеческого языка понятие, выражение, ясную формулу, способные в себе воплотить указанные только что отвлеченнейшие тонкости внутри Самого Божества. Это означает, что, во-первых, надо было найти самые термины, правильно выражающие эти тонкости; а поскольку библейский язык недостаточен для выражения таких понятий, которые и не предносились религиозной психике семита, надо было их заимствовать из языка не семитского и, кроме того, и не библейского; нужно было не-библейскую, (т. е. попросту языческую) философию и не еврейскую, а греческую или латинскую лексику привлечь на помощь; во-вторых, надо было найти согласование не во всем согласных между собою понятий греческих и латинских, а именно, установить точный смысл слов «сущность», «Ипостась», «лицо», равно как и в каком значении по духу языка и по смыслу логики употребимы выражения «подобия», «равенства», «тождественности».

Этим всем и может быть объяснена та долгая и упорная борьба, на первый взгляд кажущаяся непосвященным пустым спором о словах, придирчивостью, нетерпимостью к чужим мнениям и проч. Этим же должно объяснить и ту косность многих благочестивых умов, готовых держаться одного только текста Библии, равно как и робость простых сердцем, прекрасных по душе и примерных по благочестию людей, для которых эти споры представляются «изменой простоте Евангелия» и ненужным для спасения богословским умствованием.

В связи с частным вопросом ереси арианской становится и вопрос более общий, которого не следует упускать из поля исторического зрения, а именно психологии еретического сознания. Это обычно замалчивается и на эту сторону дела обращается слишком мало внимания, чтобы не сказать, что она и вообще не принимается во внимание. Кроме разобранных возможностей влияния богословских школ или направлений, равно как и философских убеждений того или иного мыслителя или писателя, отца церкви или лжеучителя, сторона психо-

логическая играет несомненную роль. В чем она чаще всего проявляется?

Обычно, в схемах краткого учебника, еретики представляются, как умы гордые, противники церковного авторитета, не смиренные в отношении предания, из гордости же готовые порвать с церковью, лишь бы защитить свою мысль. Этот момент, несомненно, может иметь значение: лжеучитель не смиряется пред мнением собора, того или иного учителя церкви, предстоятеля церковной области и т. д. Но этот момент все же является если не второстепенным, то по времени вторичным. Действительно, раз исповедавши свое ложное учение, еретик в нем закосневает и у него не хватает смирения признать свое заблуждение и отказаться от раз высказанной мысли.

Первичным же по времени является момент совершенно противоположный: руководящим и решающим очень часто бывает не гордость, не самомнение, а некая робость мысли, недостаток смелости для того, чтобы воспринять и осознать всю глубину и головокружительность догматической мысли церкви. Трусливость мысли запрещает огромному большинству средних людей, благочестивейших простецов не только «попросту» верить, но и думать. Для большинства этих «простых сердцем» благочестивцев, в религии не нужно ничего другого, как слепая и простая вера. Всякая работа мысли от лукавого. Благочестивый простец забывает, что «се есть живот вечный, да знают тебе единого истинного Бога и Его же послал еси, Иисус Христа». (Ин., 17, 3). В его сознании догмат, соборный символ веры есть извне ему данная готовая формула, которую надо слепо и безоговорочно принять и о ней не рассуждать, так как рассуждение опасно. Он забывает, что догмат есть небесная реальность, вечная идея, которая не изменяется, не слабеет, не стареет и никогда не пропадает. Он забывает также, что словесная формула символа не выражает всего и не может исчерпать внутреннего содержания догмата-идеи. Человеческий ум только весьма слабыми словами выражает то, что ему открылось в Писании, в Предании, в учении отцов, и что эти слова могут и не быть последними. Ни о каком «выдумывании» новых догматов речи быть и не может; всякая про-

тестантская «эволюция» догматов неприемлема для церковного сознания, но открытые нашему уму догматы не только не забронированы для народа и для каждого верующего, но как раз наоборот: верующий, поскольку он живой член церкви, должен вживаться в эти догматы, ими духовно питаться, на них духовно возрастать, проверяя это свое вживание и рост общей согласностью с учением Церкви, с духовным сознанием ее, с ее богослужебным строем и духом и пр.

В своей речи «Причины разделений в церкви», произнесенной в СПбской Дух. Академии в 1898 г., проф. Т. Налимов ставит вопрос о том, всегда ли несогласие в богословских мнениях должно приводить к расколу и разделению? Он указывает на большую терпимость св. Василия Великого к тем или иным догматическим выражениям, который в своей гибкости навлекал подчас на себя и нарекания людей более узких и нетерпимых. Разногласие в мнениях, согласно проф. Налимову, не может быть признаваемо само по себе причиной разделения церкви. Исторически, конечно, говорит он, «всякий раскол церковный начинается с несогласия во взглядах, но переход простого несогласия в раскол или ересь обуславливается очевидно иною причиной, т. к. далеко не каждое несогласие ведет необходимо и к разделению. Обычно такую причину признается упорство той из разномыслящих сторон, которая защищает неправое мнение. Но такое определение справедливо лишь теоретически, с точки зрения сторонних наблюдателей, нередко поздних потомков, которые могут, по возможности, беспристрастно уже обсуждать, кто из противников защищал в споре истину, и кто упорствовал в заблуждении. К самим же участникам церковного спора и разделения оно совершенно не применимо. Христианин, по религиозным мотивам отделяющийся от церкви ради того, что сам он сознает уже заблуждением, — явление прямо невозможное. Разделение церковное, в точном смысле этого слова, возникает лишь в том случае, когда обе разномыслящие стороны искренно убеждены в истинности каждой своего взгляда, и сохраняет оно церковный характер до того только времени, пока каждая сторона в защите своего воззрения видит дело своего вечного спасения, мыслит себя подвигающеюся за истину Христову, а не упорст-

вующею в заблуждении. Этим, конечно, нисколько не отрицается, что в исторической действительности каждая ересь и раскол возникает и — особенно — поддерживается благодаря воздействию многих одновременно причин вовсе не церковного в значительной части свойства; но отмечается только факт присутствия в каждом почти отделяющемся от истинной церкви обществе лиц, искренно убежденных в правоте своих воззрений, весьма стойких, поэтому, в своем противлении церкви и в то же время симпатичных прямо по своему нравственному характеру. Такие только лица, строго говоря, и являются представителями церковного разделения, а между тем к нимто и не приложимо обвинение в противлении истине. Они вполне искренни в своем заблуждении и защищают его лишь до тех пор, пока не разубедятся в истинности своего дела» (20а). Далее проф. Т. Налимов обращается к гордости спорящих сторон, которая и мешает им спокойно выслушивать мнение противника и стараться найти достаточно в себе широты и терпимости, чтобы понять самое содержание той или иной формулы. В таком случае, по слову св. Григория Назианзина, в неправославном выражении можно найти православную мысль, равно как и вполне православная по своей внешней формулировке фраза может быть понимаема еретически. Гордость тогда только вступает в свое законное положение. Она не есть первичный фактор в споре. В психологии богословских споров, нам кажется первичным — готовность или боязнь углубить данную мысль, способность выслушивать то или иное уточнение мысли, или же совершенная нечувствительность к этим богословским дерзаниям, в основе чего лежит духовная трусость и некий примитивизм. Но самое главное, в сознательном и живом участии в церковной вере, есть разумное (а не слепое и трусливое) отношение к догмату. Не все могут быть великими учителями церкви, не все призваны богословствовать, но все званы сознательно верить, всегда быть готовыми дать ответ на свое упование. Верность преданию, как прекрасно выразил проф. М. Н. Скабалланович, и неизменный элемент христианского вероучения не подавляет собою религиоз-

(20а) «Христианское чтение» 1898, (CCV), 351-354.

ной мысли и последняя может оперировать над ним, перерабатывать его, делать его все как бы новым ; и это несколько не угрожает чистоте веры, неизменности предания, несколько не похоже на вольнодумное желание что то в церкви реформировать и ввести какую бы то ни было « эволюцию » в области догматики (21).

Если же от этих предварительных соображений обратиться к историческим примерам, то можно найти не мало подтверждений сказанному. Разумеется, что этот психологический момент не объясняет всего, и все ереси не произошли только от него одного. Но его значение достаточно велико.

Каков был психологический момент всякого антитринитарства (монархианства), будь то динамического или модалитического ? — Боязнь нарушить чистоту единобожия. Боязнь взамен унаследованных от предания Ветхого Завета верований в Единого Бога, « разве коего не будет иных ». Боязнь опасных рассуждений о предмете веры в Бога. Боязнь внести через них то, чего в букве Писания не содержится и что, следовательно, и не нужно. Вместо того, чтобы думать правильно, углубиться в истинное значение понятия Троичности, вовсе не нарушающее Единство Божественной Сущности, монархианин предпочитает вообще не вдумываться в сложную тему триадологии, и в этом запрещении думать он не может выйти из тупика и из противоречий и, не решаясь приять единство сущности Сына и Духа, превращает их в « силы » и « модусы » Отца.

Тот же психологический момент приводил несмелые умы II века и начала III в. к субординационизму. Легче представить себе подчиненных Отцу Сына и Духа, чем признать их единосущие с Отцом. Субординационизмом думали спасти чистоту принципа единобожия.

Тот же момент должен был, вероятно, вдохновлять и так называемых « алогов » времен св. Ипполита Римского. Признание существования Логоса наряду с Отцом нарушало кажущуюся им чистоту единобожия, а кроме того, приносило что-то языческо-философское, Платоновское и тем самым опять-таки

вредило неверно понятой идее Бога, как некоей самозамкнутой Монады.

Та же неспособность додумать до конца тринитарную тему должна была и Ария привести к отрицанию « единосущия », провозглашенного никейскими отцами, тем более, что и самое слово « единосущный » было уже раз осуждено во времена Павла Самосатского. Недостаток смелости мысли, недостаток дерзания, желание слепого и рабского охранения своей слабостью веры, лишенной какого бы то ни было разумения и сознания, побуждали вообще ни о чем не думать, лишь бы не нарушить покой своей некрепкой веры.

С еще большею силою этот момент трусливости мысли должен выступить в спорах христологических. Болотов сказал: « История вселенских соборов входит в историю богословской мысли, а история богословской мысли первых веков христианства представляет собою комментарий на слово « Богочеловек » (22). Истолкование этого слова « Богочеловек » и является темою христологических столкновений IV и следующих веков. Представление себе Бога, как абсолютно внемирной Силы, не позволяет трусливому и, в сущности, очень богобоязненному верованию думать, что Бог может стать человеком, что « Сын Божий — Сын Девы бывает », что человек может ипостасно соединиться с Богом, что его существо, следовательно, призвано Предвечною волею Создателя обожиться. Мысль поистине головокружительная, слишком смелая для робкой веры, не искушенной разумным отношением, не прошедшей через горнило испытующего разума. И вот представляются только две возможности для решения сложного вопроса : а) или разделить Ипостась Христа на два субъекта — Бога и совершенно от Него отделенного человека ; на двух Сынов — Божия и Давидова ; это решение несторианское ; б) или же допустить такое Ипостасное соединение, при котором слабейшая природа, человеческая, вполне поглощается и растворяется в сильнейшей природе Божией. Это — монофиситство. Все оттенки христологических ересей в обеих крайностях слишком презрительно, трусливо и, может быть, очень

(21) « Хранение догмата в церкви », — « Труды Киев. Дух. Акад. », 1910, сентябрь, стр. 17-77.

(22) В.В. Болотов : « Лекции », том IV, стр. 1.

благочестиво думают о человеческом начале, но не в силах представить его себе, как достойного для сочетания с Богом, для Богочеловечества (докетизм, адопционизм, чистое несторианство, монофиситство, всех его типов, — севирианство, иулианитство, гаианитство и под.).

Св. Кирилл Иерусалимский, вполне православный учитель, и ничего в нем еретического не найти, но он не принял никейского вероопределения. Почему? Вообще не потому, что он сочувствовал арианству, а просто потому, что никейское «единосущный» не существовало в иерусалимском символе, его нет в Писании, да, к тому же, оно и осуждено в ереси Павла Самосатского. Его руководящий принцип в богословии: «о чем не написано, о том не станем любопытствовать»<sup>(23)</sup>. Психология св. Кирилла должна была гораздо больше отвечать спокойствию недумавших благочестивцев и не смущала их неутвержденной и неискушенной веры. Та же психология руководит и творцами т.к. наз. «второй сирмийской формулы» времен после-никейских споров, которую проф. Спасский назвал «наложением оков на богословскую пытливость»<sup>(24)</sup>. Блаж. Феодорит в своем диалоге «Эранист» вкладывает в уста «ложмотника», т.е. монофисита: «сокровенного не должно исследовать»<sup>(25)</sup>. Той же психологией запрета думать вдохновлены компромиссные указы императоров-монофелитов («Экфесис» и «Типос»). Никифор Григора в XIV в. скажет: «не нужно касаться спорных научных положений»<sup>(26)</sup>. Во время паламитских споров собор 1341 г. также запрещает рассуждать о спорных в то время догматических вопросах<sup>(27)</sup>.

Этим всем признается собственное «*testimonium paupertatis*», успокаивающее слабое религиозное сознание, недостаточно готовое принять участие в богословском состязании мысли. Неспособность или боязнь принять смелую догматическую истину удерживает такого благочестивца на его охранительной позиции. Идея догматическая, будь-то «единосущие»

<sup>(23)</sup> Оглаш. XIII, 2.

<sup>(24)</sup> Проф. А.А. Спасский: «История догматических движений», т. I, стр. 350.

<sup>(25)</sup> Диалог I, P. G. 83, 37 C.

<sup>(26)</sup> «Correspondance», Paris, 1927, p. 155.

<sup>(27)</sup> «Synodikos tomos», I, 6. P.G. 151,681-2.

Сына с Отцом, или возможность «обожения» человеческого естества, кажется слишком смелым посягательством на то, что едва-едва усвоено из Писания. Страх думать и сознательно верить толкает такой неискушенный ум на линию наименьшего сопротивления, хотя бы ценою исповедания неправославной мысли, — монархианской, субординационистской, арианской, несторианской, монофиситской, монофелитской, иконоборческой. Кажется более спокойным, более близким к смыслу Писания: абсолютная Монада Божества, при Котором Сын и Дух только Его модусы или силы; Слово, как первая тварь; Сын человеческий никак не соединенный в единой Ипостаси с Сыном Божиим, или если уже и соединенный, то и поглощенный природой Божественною. В той же последовательности икона должна казаться идолом, так как Писание ясно запрещает изображение Божества.

Не принявши смелости православной идеи, не окунувшись в необходимое разумное исследование веры, такой, может-быть, и очень благочестивый и богобоязненный ум, замыкаясь в своем неправоверии, вероятно, подвергнется и искушению гордого непризнания ему непонятной, но Церковью принятой доктрины, отделится от нее и порвет с нею. Но все же гордость является моментом вторичным, а не первоначальным по времени.

Из сказанного должно быть ясным, что для благополучного разрешения самых трудных задач в богословствовании, какие встали в ходе исторического процесса к IV веку, надо было обладать и держать во внутреннем равновесии несколько необходимых духовных дарований, а именно: а) благочестие веры, соединенное с преданием, т.е. то, что и составляет основу церковности; б) основательное знание философии, не рабствующее той или иной школе, но освобождающей ум человека из тупиков неразрешимых вопросов; в) небоязненный ум, способный принять поставленные историей задачи и посылно их разрешать, в меру человеческих способностей.

Только при наличии этих условий человеческий ум и смог бы встретить и преодолеть те догматические затруднения, которые стояли перед церковным сознанием в начале IV столетия.