

*А.И. Сидоров*

## **ЦЕРКОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ В ПЕРИОД ОТ ПЕРВОГО ДО ВТОРОГО ВСЕЛЕНСКОГО СОБОРА (325–381 гг.)**

В работе рассматриваются основные богословские течения в период между Первым и Вторым Вселенскими Соборами. Констатируется, что хотя этот период обычно характеризуется как «эпоха триадологических (тринитарных) споров», главным движущим моментом догматической борьбы в это время являлись вопросы христологии и сотериологии.

**Ключевые слова:** богословие, триадология, христология, сотериология, метод богословия, арианство, Арий, монофизитство, омии, омиусиане.

### **Характеристика эпохи**

В течение IV века происходит одно из величайших событий в истории человечества, связанных с судьбой религии Христовой: она, бывшая до того религией недозвоненной 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 ученых, один факт остается несомненным: через свое личное обращение в христианство он повернул ход мировой истории. Поэтому, «припоминая на смертном 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, примилив его с христианством, и упорядочил торжество Церкви в будущем. Всей своей деятельностью он глубоко по-

---

*Алексей Иванович Сидоров* — доктор церковной истории, профессор Московской православной духовной академии.

влият 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»<sup>1</sup>. Благодаря св. Константину изменяются не только отношения Церкви и государства<sup>2</sup>, 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

<sup>1</sup> *Спасский А.А.* Обращение императора Константина Великого в христианство. Исследования по истории древней Церкви. СПб., 2007. С. 75.

<sup>2</sup> «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).

ни»<sup>3</sup>. 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 внутрь: эта духовная брань становится преимущественно догматической борьбой. Обычно IV век обозначают как «век тринитарных (триадологических) споров»<sup>4</sup>. 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

---

<sup>3</sup> Соколов И.И. Лекции по истории Греко-восточной Церкви. Т. I. СПб., 2005. С. 9–10.

<sup>4</sup> См., например: «История Вселенских Соборов входит в историю богословской мысли, а история богословской мысли первых веков христианства представляет собой комментарий на слово «Богочеловек» и складывается 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).

откровенной религии; наступает «золотой век» в истории древне-христианской науки патристической литературы»<sup>5</sup>. 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 невысказанная 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 мысли<sup>6</sup>. Вследствие чего

---

<sup>5</sup> *Бриллиантов А.И.* Лекции по истории древней Церкви. СПб., 2007. С. 51.

<sup>6</sup> На сей счет см. весьма верное рассуждение А.П. 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 Троицестве 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 IV-м веке, когда ариане, решительно отвергнув догмат об истинном божестве Христа, в подтверждении этого тезиса широко воспользовались всеми теми «уничжительными» 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

обозначение периода от первого до второго Вселенского Собора как «эпохи триадологических споров» достаточно условно.

### Арий и становление арианства

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 количество произведений (или их фрагментов)<sup>7</sup>. 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 свт. Афанасия Великого<sup>8</sup>. 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 Ария<sup>9</sup>. Что же касается личности его, то одно из самых ярких описаний её встречается у свт. 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

---

природе Спасителя» (Орлов А.П. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1908. С. XI-XII).

<sup>7</sup> *Luibheid C. Finding Arius // The Irish Theological Quarterly*, 1978, 45. P. 81.

<sup>8</sup> *Wiles M. Archetypal Heresy. Arianism through the Centuries*. Oxford, 1996. P. 1–26. Здесь встречается и утверждение (p. 7), что именно свт. Афанасий ответственен за ту «концепцию арианства», которая стала доминировать в последующей истории Церкви. А она «искажила» истинный облик Ария, как «церковного мыслителя», опирающегося на Священное Писание, Предание и разум.

<sup>9</sup> Подробно см.: *Bouларанд E. Les débuts d'Arius // Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1965, 65. P. 175–187. *Williams R. Arius. Heresy and Tradition*. London, 2001. P. 29–47.

коловий, сладок был в беседе, всегда действуя на души убеждением и ласкательством»<sup>10</sup>. Церковный историк Созомен добавляет и еще одну черту — любовь к диалектике<sup>11</sup>. Таким образом, вырисовывается личность казалась 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»<sup>12</sup>. Однако в глубине этой на первый взгляд симпатичной личности таилась червоточина, верно подмеченная свт. 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 немного<sup>13</sup>. 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 церковно-исторической науке и который кратко сводился к следующему: находятся ли эти истоки в Антиохийской школе или же ересь Ария определяется развитием Александрийской школы<sup>14</sup>. Причем данные школы мыс-

<sup>10</sup> *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Ч. IV. М., 1880. С. 109–110.

<sup>11</sup> *Эрмий Созомен Саламинский.* Церковная история. СПб., 1851. С. 57.

<sup>12</sup> *Спасский А.А.* Начальная стадия арианских движений и Первый Вселенский Собор в Никее. Исследования по истории древней Церкви. СПб., 2007. С. 10.

<sup>13</sup> *Boullard E.* L'hérésie d'Arius et la "foi" de Nicée. Paris, 1972. P. 39–65.

<sup>14</sup> Так, А.П. Лебедев полагал, что эти школы «создали всю или почти всю богословскую литературу того времени, были ключом к тогдашней бого-

лились именно как *богословские* направления, с присущими им специфичными чертами.

Что касается Антиохийской школы, то происхождение арианства связывалось с личностью св. Лукиана Антиохийского — пресвитера, дидаскала 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»<sup>15</sup>. Однако следует учитывать два существенных обстоятельства: во-первых, св. Лукиан был преимущественно «текстологом Священного Писания» и относительно его догматических воззрений сохрани-

---

словской 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 главным 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.: *Лебедев Д.А., свящ.* 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).

<sup>15</sup> В данном случае мы опираемся на свою работу: *Сидоров А.И.* Святой Лукиан Антиохийский и его ученики: К предьстории 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.

лись 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 целом образовательном учреждении с преемственностью дидаскалов<sup>16</sup>, хотя и здесь существуют некоторые проблемные моменты<sup>17</sup>. 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 дидаскалов Иракл (хотя о богословских взглядах его не сохранилось почти никаких сведений) и свт. Дионисий Александрийский существенным образом дистанцировались от основных интуиций мирозерцания Оригена, а часто находились и в оппозиции к его основным богословским посылкам<sup>18</sup>. Правда, два последующих дидаскала — Феогност и Пиерий — находились преимущественно в русле воззрений Оригена<sup>19</sup>, но со свт. Петром Александрийским ма-

---

<sup>16</sup> Дьяконов А.П. Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. Типы высшей богословской школы в древней Церкви в III–IV вв. СПб., 2006. С. 447–466.

<sup>17</sup> Сомнения возникают относительно того, являлся ли Ориген учеником Климента Александрийского. См.: *Bardy G. Aux origins de l'école d'Alexandrie // Recherches de Science Religieuse*, 1937, 27. P. 83–85.

<sup>18</sup> См.: *Bienert W.A. Dyonisius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert*. Berlin, N.Y., 1978. S.106–133, 222–223.

<sup>19</sup> 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.



ятник 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 глупо 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»<sup>20</sup>. 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 соприкосновения<sup>21</sup>. Однако в христологии, сотериологии, эсхатологии и 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 школы<sup>22</sup>. Но дело не в отдельных элемен-

---

Р. 1–57.

<sup>20</sup> *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. Р. 110–122. Но эти сомнения, по нашему мнению, зиждутся на очень зыбких основаниях.

<sup>21</sup> *Болотов В.В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. I. Учение Оригена о Св. Троице. М., 1999. С. 386–387.

<sup>22</sup> См.: *Barnard L.W. The Antecedents of Arius // Vigiliae Christianae*, 1970, 24. Р. 172–188.

тах, 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 философии<sup>23</sup>. И действительно, исследователи обнаруживают определенную рецепцию различных ответвлений античной философии (особенно, платонизма) у Ария<sup>24</sup>. Тем не менее, вряд ли такая рецепция детерминировала сущностные черты мирозерцания ересиарха<sup>25</sup>. 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 опреде-

---

<sup>23</sup> «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; Священное 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» (*Владимир (Благо-разумов)*, иером. Св. Афанасий Александрийский. Его жизнь, учено-литературная и полемика-догматическая деятельность. Кишинев, 1895. С. 30). Ср. также суждение: арианство есть только философия своего времени, облаченная в христианскую одежду (it “is only the philosophy of the day put into a Christian dress”). *Gwatkin H.M.* The Arian Controversy. London, 1914. P. 6.

<sup>24</sup> См.: *Ricken F.* Zur Rezeption platonische Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios // *Theologie und Philosophie*, 1978, 53. S. 337–343.

<sup>25</sup> См. замечание о том, что идеи Ария коренятся в неправильном толковании Священного Писания, то есть носят преимущественно экзегетический характер: *Bouларand E.* Aux sources de la doctrine d’Arius // *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1967, 68. P. 18–19.

ленной степени можно сказать, что целью его было «развить основанный на Писании и рационально последовательный катехизис»<sup>26</sup>. 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»<sup>27</sup>. Примечательно, что великие искушения в Церкви IV века начались с казалось бы безобидной богословской дискуссии, где свт. Александр Александрийский выступил первоначально в качестве третьей стороны 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

---

<sup>26</sup> Williams R. Arius... P. 111.

<sup>27</sup> Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996. С. 10.

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, державших в догмате его сторону»<sup>28</sup>.

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»<sup>29</sup>. Конечно, как всегда в истории Церкви, идейные расхождения сильно осложнились и запутывались личными отношениями, ибо Арий в прошлом был соперником свт. Александра в качестве кандидата на Александрийскую кафедру<sup>30</sup>. К тому же Арий чувствовал за собой поддержку определенной части александрийского клира и мирян, поскольку, по словам свт. Епифания, он «отвлек от Церкви для единения с собою девственников числом семьсот. Есть слух, что он же увлек еще семь

---

<sup>28</sup> *Эрмий Созомен Саламинский*. Церковная история. С. 57–58.

<sup>29</sup> *Дюшен Л.* История древней Церкви. Т. II. М., 1914. С. 88.

<sup>30</sup> Блаж. Феодорит, называющий Александра «мужественным поборником евангельских догматов», сообщает, что когда преемником Ахилла, занимавшего кафедру после свт. 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 Кирский, блаж.* 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». *Лоллий (Юрьевский), архиеп.* Александрия и Египет. СПб., 2001. С. 88–89.

пресвитеров и двенадцать диаконов. Яд его достиг даже и до епископов. Ибо он убедил Секунда Пентапольского и других действовать вместе с ним»<sup>31</sup>. 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 οὗκ 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 Он принадлежит к разряду творений»<sup>32</sup>. 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,

---

<sup>31</sup> *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. 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).

<sup>32</sup> *Самуилов В.Н.* История арианства на латинском Западе (353–430). СПб., 1890. С. 26–27.

ясна до прозрачности, и в то же время суха и скудна содержанием, как логическая формула»<sup>33</sup>. 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 исследователей, которые постарались обрисовать сотериологическую подоплеку арианской ереси<sup>34</sup>. 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 (τρέπτος), 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 хри-

<sup>33</sup> Спасский А.А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Т. 1. Сергиев Посад, 1906. С. 169.

<sup>34</sup> Мы опираемся на две работы: *Gregg R.C., Groh D.E. Early Arianism — A View of Salvation. Philadelphia, 1981. Gregg R.C., Groh D.E. The Centrality of Soteriology in Early Arianism // Studia Patristica, 1984, XV. Part 1. P. 305–316.*

стологии и сотериологии — иудеохристианская «ангелохристология» или адопцианство Павла Самосатского<sup>35</sup> — 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 свт. Александр Александрийский в своем послании, передаваемом блаж. Феодоритом<sup>36</sup>, пишет об Арии и его последователях: «Осуждая все апостольское благочестивое учение и, подобно иудеям, составив христороственное сборище, они отвергают Божество Спасителя нашего и проповедают, 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, а от выражений, говорящих об исконной Его Божественности и неизреченной славе у Отца, отвращаются»<sup>37</sup>. Сотериологическая подоплека конфликта Ария с Православием, защищаемым свт. Александром и иже с ним, здесь явно выступает наружу. Кроме того, обнаруживается также и экзегетическая составляющая догматических споров, поскольку в таком идейном столкновении речь постоянно шла о правильном понимании и изъяснении Священного Писания<sup>38</sup>.

В творениях преемника свт. Александра Александрийского — свт. Афанасия Великого, удивительной личности даже среди неисчислимого сонма осиянных благодатью Божией отцов<sup>39</sup>, — также прояв-

---

<sup>35</sup> См. предположения на сей счет в работе: *Lorenz R. Arius judaizanz? Untersuchungen zur dogmengeschichtliche Einordnung des Arius*. Göttingen, 1979. S. 135, 177–179.

<sup>36</sup> 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.

<sup>37</sup> *Феодорит Кирский, блаж.* Церковная история. С. 27.

<sup>38</sup> См.: *Kannengiesser Ch. Holy Scripture and Hellenistic Hermeneutics in Alexandrian Christology: The Arian Crisis*. Berkeley, 1982. P. 1.

<sup>39</sup> Ср. его характеристику: «Не много в истории можно найти лиц, которых действия и все обстоятельства жизни были бы сосредоточены на одном

ляются 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. Свт. 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»<sup>40</sup>. Ересь арианства для свт. 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, преобладающей осуждение и немощ естества, могло даровать ему спасение»<sup>41</sup>. Та-

---

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. Пламеня 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, свт. 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.И.* О заслугах св. Афанасия Великого для Церкви в борьбе с арианством. СПб., 1850. С. 126–127).

<sup>40</sup> *Кирилл (Лопатин), иером.* Учение св. Афанасия Великого о Св. Троице (сравнительно с учением о том же предмете в три первые века). Казань, 1894. С. 120.

<sup>41</sup> *Скурат К.Е.* Учение о спасении Афанасия Великого. Сергиев Посад, 2006. С. 178–179. Иногда высказывается мнение, что Христос, согласно свт. Афанасию, является «Автором спасения» преимущественно благо-



кая сотериологическая перспектива немислима без идеи обожения, которую свт. Афанасий (вслед за свт. Иринеем) развивал и защищал с неутомимой энергией<sup>42</sup>. 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 воплотившимся<sup>43</sup>. Среди подлинных творений Александрийского почти нет экзегетических, в прямом смысле этого слова произведений, но его блестящее знание Писания позволило ему во всеоружии противостоять арианской лжеэкзегезе<sup>44</sup>.

Как известно, столкновение Ария со свт. 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,

---

даря 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 казалось бы правильности его, таит в себе, на наш взгляд, определённую некорректность и искажает перспективу богословия свт. Афанасия. Для него приятие Богом Словом полноты человеческой природы (обозначаемой часто термином «плоть») и обожение её в этой полноте играло первостепенную роль.

<sup>42</sup> См.: *Попов И.В. Труды по патрологии. Т. 1. Св. отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. С. 78–93.*

<sup>43</sup> См.: *Torrance Th.E. Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics. Edinburgh, 1995. P. 230.*

<sup>44</sup> См.: *Кирилл (Лопатин), иером. Учение св. Афанасия Великого... С. 88–113. Kannengiesser Ch. Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity. Leiden, 2006. P. 708–713.*

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»<sup>45</sup>. Помимо всего прочего, Никео-Цареградский символ веры, по сравнению с предшествующими крещальными символами, обрел совсем иное качество: он стал «тестом Православия»<sup>46</sup>, 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 созванные им епископы. К сожалению, это благочестивое желание друзей мира не было удовлетворено вполне, или, если и было удовлетворено, то весьма ненадолго»<sup>47</sup>. Началась новая фаза догматических споров.

Арий нашел себе серьёзных покровителей среди ряда восточных епископов, из которых выделялся в первую очередь Евсевий Никомидийский. Необычно изворотливый и ловкий политик, он был слабым богословом, но личностью, вероятно, притягательной<sup>48</sup>. На Никейском соборе он лицемерно подписал символ, но отказался подписать анафематствование Ария, а поэтому был сослан; однако вскоре Евсевий вернулся, сумел завоевать расположение Констан-

---

<sup>45</sup> *Верховский С.С.* Бог и человек. Учение о Боге и Богопознании в свете Православия. М., 2004. С. 439.

<sup>46</sup> См.: *Kelly J.N.D.* Early Christian Creeds. London, 1960. P. 205ff.

<sup>47</sup> *Иоанн (Митропольский), еп.* История Вселенских Соборов. М., 1995. С. 41.

<sup>48</sup> О нём см.: Сидоров А.И. Святой Лукиан Антиохийский и его ученики... // Альфа и Омега, 2007, № 2 (49). С. 39–43.

тина 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»<sup>49</sup>. 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 Церкви<sup>50</sup>. К этому антиникейскому движению прикнуло много и других восточных епископов, которые упорно отказывались называть себя «арианами». Свт. 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.], ско-

---

<sup>49</sup> Карташев А.В. Вселенские соборы. М., 1994. С. 41.

<sup>50</sup> См.: Сидоров А.И. Древнецерковная историческая письменность: Основные этапы становления древнецерковной историографии // Альфа и Омега, 2007, № 3 (50). С. 377–379. По мнению М.Д. Муретова, Евсевий Кесарийский «не совсем благосклонно смотрел на богословские распри 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.Д. 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 серьёзную вовлеченность в тонкости догматических распрей. Правда, в этих тонкостях он, следует признать, разбирался плохо.

рее сами приблизили его к себе, нежели ему последовали»<sup>51</sup>. Консервативный настрой основной массы «антиникеевцев», которых соединяли с Арием порой чисто личные или конъюнктурные соображения, ощущается здесь достаточно ясно.

С богословской точки зрения антиникеевское движение также было очень пестрым. По словам А. Орлова, «не только общий состав антиникеевской 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 идее «единосущия»<sup>52</sup>. 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 сотериологию<sup>53</sup>. Но они были скорее исключением, чем правилом. Многие представители «антиникеевской реакции» позднее примкнули к «омиям», защищавшим, против никейского единосущия, только подобие Сына Отцу.

### **Защитники Никейского символа веры**

Стан защитников Никейской веры был более сплоченным, хотя и их богословские позиции не всегда отличались однородностью. Если так можно сказать, на «полюсе чистого Православия» находилась благодатная личность свт. Афанасия. Защита единосущ-

---

<sup>51</sup> *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. III. М., 1994. С. 118.

<sup>52</sup> *Орлов А.П.* Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. С. 218.

<sup>53</sup> См.: *Сидоров А.И.* Святой Лукиан Антиохийский и его ученики... // Альфа и Омега, 2007, № 2 (49). С. 43–48.

щия трёх Лиц Святой Троицы, как уже указывалось, целиком и полностью основывалось на сотериологии и христологии<sup>54</sup>. Конечно, главное значение этого святителя — в раскрытии православной триадологии. Здесь важно подчеркнуть, что «догмат Троичности или, точнее, догмат Троиединства свт. 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»<sup>55</sup>. 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*»<sup>56</sup>. Данная идея искупления находится в зависимости от онтологии свт. Афанасия, в которой отношения Бога к твари мыслятся в диалектической связке *инаковости и близости*; но здесь наличествует не только диалектическая,

---

<sup>54</sup> Ср. еще суждение прот. 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., прот. Восточные отцы Церкви. М., 2005. С. 67*).

<sup>55</sup> *Кирилл (Лопатин), иером. Учение св. Афанасия... С. 272.*

<sup>56</sup> *Владимир (Благодарзулов), иером. Св. Афанасий Александрийский. С. 383.*

но и диалогическая связь: род человеческий не только пассивно воспринимает благодать Божию, но активно участвует в этом *диалоге* Бога и твари<sup>57</sup>. Подобный *диалог* для святителя немислим без подвижничества, в котором свободная воля активно взаимодействует с благодатью<sup>58</sup>.

Соратником Александрийского святителя был свт. Евстафий Антиохийский, которого свт. Афанасий называет «исповедником и благочестивым в вере мужем»<sup>59</sup>; перемещенный с Берийской кафедры на Антиохийскую, вероятно, в 324 г., он сразу же собрал поместный собор, осудивший Ария<sup>60</sup>. 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»<sup>61</sup>. 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 напал на Евстафия, как на водителя Савеллиевой ереси»<sup>62</sup>. Судя по всему, эта полемика, которая шла рука об руку с «чисткой» Евстафием своего клира от всяких «ариан-обезумствующих»<sup>63</sup>, подготовила свержение 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

---

<sup>57</sup> *Khaled A. Athanasius. The Coherence of his Thought. London, N.Y., 1998. P. 206–207.*

<sup>58</sup> См.: *Brakke D. Athanasius and the Politics of Ascetism. Oxford, 1995. P. 152–153.*

<sup>59</sup> *Афанасий Великий, свт. Творения. Т. II. М., 1994. С. 108.*

<sup>60</sup> Подробно о событиях, связанных с собором, и роли свт. Евстафия в них см.: *Бриллиантов А.И. К вопросу о философии Эригены... С. 93–120.*

<sup>61</sup> *Спасский А.А. Начальная стадия арианских движений... С. 36.*

<sup>62</sup> *Сократ Схоластик. Церковная история. С. 48.*

<sup>63</sup> Так (или «ариоманитами») называл ариан свт. Епифаний Кипрский.

открыто, становились на сторону Евсевия»<sup>64</sup>. И как только представился случай (произошло это, скорее всего, в 330 г.), свт. 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»<sup>65</sup>. Причиной этого изгнания, несомненно, служила непоколебимость свт. Евстафия в защите Никейского символа веры, хотя формальные обвинения его носили совсем иной характер<sup>66</sup>.

Можно еще отметить, что свт. Евстафий, которого следует считать родоначальником Антиохийского богословского направления, был достаточно плодовитым писателем. Однако в полном виде сохранилось только одно его сочинение — «Об Аэндорской чревоушательнице против Оригена», где он критикует стиль экзегезы александрийского «дидакалы». Прочие творения Антиохийского святителя сохранились лишь во фрагментах, что весьма затрудняет адекватную реконструкцию его богословских взглядов<sup>67</sup>. Если попытаться кратко суммировать эти взгляды, то можно сказать, что свт. Евстафий предельно подчеркивает единство Отца и Сына по

<sup>64</sup> Кудрявцев Н.П. Евстафий Антиохийский / Отдельный оттиск из «Богословского вестника». Сергиев Посад, 1910. С. 22.

<sup>65</sup> Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. Т. II. Кн. 2. М., 1994. С. 647.

<sup>66</sup> Как сообщает свт. Афанасий, «поелику же он много ревновал по истине, ненавидел арианскую ересь и не принимал державшихся ее, то его оклеветали перед царем Константином; выдуман был и предлог, будто бы Евстафий оскорбил цареву мать» (*Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. II. С. 108).

<sup>67</sup> Изложение этих взглядов на русском языке см.: Кудрявцев Н.П. Евстафий Антиохийский. 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.

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, свт. Феофила Антиохийского), что Слово (или Премудрость) есть Сила (δύναμις) Отца, рожденная для творения мира. Именно это, вероятно, и давало основание Евсевию Кесарийскому обвинять свт. Евстафия в «савеллианстве»<sup>68</sup>. Впрочем, центр тяжести его богословия находился не столько в учении о Святой Троице, сколько в христологии. При-

---

<sup>68</sup> 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» (*Бер И., свящ.* Становление христианского богословия: Путь к Никее. Тверь, 2006. 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 (IV–III в.). Вып. 1. СПб., 1910. С. 144). Безусловно, триадология свт. Евстафия кардинальным образом отличается от савеллианства, но определенная нечеткость терминологии Антиохийского предстоятеля позволила Евсевию обвинять его в этой ереси.



зная 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 свт. 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 соединении» безличностного Логоса с человеком<sup>69</sup>. Однако данное впечатление неверно и искажает объективное видение христологии свт. Евстафия. Ибо, во-первых, «учение Антиохийского епископа об образе соединения естеств во Христе не может быть признано последовательным до конца»<sup>70</sup> 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, свт. Евстафий ясно осознавал тот факт, что Субъектом вочеловечивания является Бог Слово, а поэтому ему был чужд христологический дуализм, предполагающий наличие двух субъектов во Христе<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> Sellers R.V. Eustathius. P. 102–103.

<sup>70</sup> Кудрявцев Н.П. Евстафий Антиохийский. С. 52.

<sup>71</sup> 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» обнаруживают у свт. Евстафия, например: Liébaert J. Christologie von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) // Handbuch der Dogmengeschichte. Hrg. von M. Schmaus und A. Grillmeier. Bd.III, 1. Freiburg, Basel, Wien, 1965. S. 65–66.

Хотелось бы обратить особое внимание на подчеркивание значения души в человеческой природе Христа у свт. Евстафия. Оно, несомненно, связано с антиарианской полемикой святителя, который первый ясно осознал опасность отрицания человеческой души Господа, характерного для арианской христологии<sup>72</sup>. В лжеучении самого Ария этот момент, в качестве ясно выраженной формулировки, отсутствует<sup>73</sup>, 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 Христе<sup>74</sup>. 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)<sup>75</sup>. Еще более четко этот тезис арианской христологии высказал Евдоксий: он заявлял, что Сын не *воплотился*, 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 [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 (одной) природой по сочетанию (μία τὸ ὅλον κατὰ σύνθεσιν)<sup>76</sup>. Та-

<sup>72</sup> См.: Greer R.A. The Captain of our Salvation. A Study of the Patristic Exegesis of Hebrews. Tübingen, 1973. P. 135–139.

<sup>73</sup> См.: Barbel J. Jesus im Glauben der Kirche. Die Christologie bis zum 5. Jahrhundert. Achaaffenburg, 1976. S. 157.

<sup>74</sup> См.: Lorenz R. Die Christusseele im arianischen Streit // Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1983, Bd. 94. S.35–36.

<sup>75</sup> См.: Behr J. The Nicene Faith. Part 1. True God of True God. N. Y., 2004. P. 74–75.

<sup>76</sup> См.: Сидоров А.И. Святой Лукиан Антиохийский и его ученики // Альфа и Омега, 2007, № 2 (49). С. 53.

ким 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 «диопротосопической христологии», которая, как он считал, была представлена не только деятелями Антиохийской школы, но и Маркеллом Анкирским, являвшимся, по его мнению, последователем Павла Самосатского<sup>77</sup>. Поэтому свт. Евстафий, стремясь опровергнуть ее, постоянно подчеркивал значимость человеческой души Христа в деле Домостроительства спасения<sup>78</sup>. 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 серьёзным богословом, защищающим Никейский символ веры, являлся Маркелл Анкирский, которого иногда считают крайним антиподом Ария<sup>79</sup>. Он прожил долгую (почти столетнюю), насыщенную событиями и бурную жизнь<sup>80</sup>, вызвав самые противоречивые оценки как у современников, так и у ученых нового

---

<sup>77</sup> *Spoerl K.M.* Apollinarian Christology and the Anti-Marcellian Tradition // *Journal of Theological Studies*, 1994, 45. P. 545–568.

<sup>78</sup> Вряд ли следует искать в христологии свт. Евстафия следы оригеновского учения о «предсуществующей душе Христа», как это делает *Lorenz R.* Die Christusseele... S.7–10. Богословское мирозерцания Антиохийского святого развилось совсем в иных параметрах, чем мировоззрение Оригена.

<sup>79</sup> См.: *Simonetti M.* La crisi ariano nel IV secolo. Roma, 1975. P. 66–71.

<sup>80</sup> 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 к кн.: *Marcellus von Ankyra.* Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom. Herausgeben, eigeleite und ubersetzt von M.Vinzent. Leiden, N.Y., 1997. S. XIII–XXV.

времени. Несомненно, что Маркелл один из первых почувствовал опасность арианства<sup>81</sup> и сразу же поддержал свт. Александра Александрийского, заняв на Никейском соборе также четко выраженную антиарианскую позицию<sup>82</sup>. Когда началась «антиникейская реакция», Маркелл, не раздумывая, бросился в бой, защищая Никейский символ веры<sup>83</sup>. И, естественно, на Константинопольском соборе 336 г. (некоторые историки датируют его 335 г.) он был осужден как «савеллианин» и отправлен в ссылку, разделив судьбу свт. Афанасия<sup>84</sup>. Последний, говоря о Маркелле, пишет: «Все 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

<sup>81</sup> По мнению В. Герике, эта опасность была «опасностью острой эллинизации христианства» (*Gefahr einer akuten Hellenisierung des Christentums*). *Gerike W. Marcell von Ancyra...* S. 4.

<sup>82</sup> См.: *Urbina I O., de. Nicée et Consantinople // Histoire des conciles oecuméniques*. T. I. Paris, 1962. P. 55.

<sup>83</sup> 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 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 евсевiane, 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 еретикам. 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).

<sup>84</sup> 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.

веры, которое принял и собор Сардикский»<sup>85</sup>. Действительно, в Риме Маркелл был принят папой Юлием также благосклонно, как и св. Афанасий<sup>86</sup>: они были несомненными союзниками в борьбе за Православие. Маркелл стал главным оппонентом Евсевия Кесарийского, написавшего против него специальное произведение; позднее он еще несколько раз был сослан, но репутация Анкирского епископа, как стойкого защитника Никейской ортодоксии, была подмочена его учеником Фотином, развившим идеи учителя до явного монархианства<sup>87</sup>. Вследствие подобного факта свт. Афанасий даже на некоторое время прервал отношения с Маркеллом, хотя позднее восстановил их. Вероятно, именно по причине связи Анкирского епископа с Фотином свт. Василий Великий в своём послании к свт. Афанасию передает 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»<sup>88</sup>. Более осторожно суждение свт. Епифания (который обычно бывает резок в своих оценках): он констатирует, что Маркелл «произвел некоторое разделение в

<sup>85</sup> *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. II. С. 109.

<sup>86</sup> См.: *Barnes T.D.* Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantine Empire. Cambridge (Mass.), London, 2001. P. 56–62.

<sup>87</sup> 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).

<sup>88</sup> *Василий Великий, свт.* 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» (Там же).

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 свт. Епифаний колебался и не мог 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»<sup>89</sup>. Такой вердикт великого святителя, лучше всех знавшего Маркелла, заставляет несколько насторожиться и побуждает не спешить с однозначными оценками воззрений Анкирского предстоятеля<sup>90</sup>.

Однако объективная оценка этих воззрений затрудняется вследствие плохой сохранности сочинений Маркелла<sup>91</sup>. Подлинным

---

<sup>89</sup> *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Ч. IV. С. 277, 282–283.

<sup>90</sup> 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» (*Иероним Стридонский, блаж.* Творения. Ч. 5. Киев, 1910. С. 303).

<sup>91</sup> 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.* Marcell von Ancusa... S. 103–169. Можно еще указать на емкое описание их в кн.: *Hanson R.P.C.* The Search... P. 217–235.

в прямом смысле слова можно признать лишь «Исповедание веры» Маркелла в послании к папе Юлию, цитируемое свт. 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 свт. Афанасия Великого («О Воплощении и против ариан» и др.)<sup>92</sup>, но насколько эти атрибуции соответствуют истине, сказать трудно, ибо аргументация в пользу их очень гипотетическая<sup>93</sup>. 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 *тождественно-сущего* (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 Домостроительство 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, прослеживающееся во фрагментах, имеет явный монархический оттенок и обвинения Маркелла в савеллианстве со стороны Евсевия Кесарийского и других арианствующих представляются обоснованными. Собственно христологии здесь почти не уделяется

<sup>92</sup> См.: *Quasten J. Patrology. V. III. Utrecht, Antwerp, 1975. P. 198–200. Geerard M. Clavis partum graecorum. V. II. Turnhout, 1974. P. 131–135.*

<sup>93</sup> См.: *Lienhard J.T. Contra Marcellum... P. 19–27.*

место, ибо, по мнению В. Герике<sup>94</sup>, 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 епископа<sup>95</sup>, 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 ἄεὶ 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 псевдофанасиевых сочинений («Изложение веры», «Слово пространнейшее о вере»), которые также никак не гармонируют с учением, представленным во фрагментах<sup>96</sup>. Если не

<sup>94</sup> Gericke W. Marcell von Ansyra... S. 153–169.

<sup>95</sup> Русский перевод: *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Ч. IV. С. 278–282. Он немного исправляется по греческому тексту: *Ephranios III. Panarion haer.* 65–80. De fide. Hrsg. von K. Holl und J. Dummer. Berlin, 1985. S. 256–259.

<sup>96</sup> См.: *Hanson R.P.C. The Search...* P. 231–235.



считать данное учение полностью фальсифицированным оппонентами Маркелла (а подобное предположение вряд ли возможно), то можно прийти 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 писателе»<sup>97</sup>. Правда, о том, на-

---

<sup>97</sup> *Розанов Н.П.* Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской. М., 1880. С. 203. Насколько можно уравнивать в смысле православности Маркелла и Евсевия — вопрос спорный. Так, М.Д. 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.Д.* Евсевий Памфил. 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.

сколько 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.

### **Новые догматические течения:**

#### **«омии», «аномен» и «омниусиане»**

Конечно, догматическая борьба, развернувшаяся после Никейского собора, была неоднозначной и велась на нескольких уровнях, часто напоминая, по выражению Сократа, «ночное сражение»<sup>98</sup>, 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 оказала влияние и

---

<sup>98</sup> *Сократ Схоластик. Церковная история. С. 48.*

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, Арий<sup>99</sup>; около 341 или 342 года заканчивает свой, отнюдь не безупречный жизненный путь, Евсевий Никомедийский, ставший за несколько лет до этого Константинопольским предстоятелем<sup>100</sup>; также в 341 году скончался и Евсевий Кесарийский<sup>101</sup>. Таким образом, «антиникейская 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

---

<sup>99</sup> И умирает, следует признать, смертью некрасивой: по словам свт. Афанасия, «много суесловив, идет он в нечистое место для удовлетворения нужды, и внезапно, по Писанию, *«нищ бив, проседая посреде»* (Деян 1:8), немедленно упав, испускает дух, лишается вдруг и того и другого, и общения с Церковью и жизни» (*Афанасий Великий, свт. Творения*. Т. II. М., 1994. С. 101).

<sup>100</sup> «Его смерть, связанная со страшным землетрясением, 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).

<sup>101</sup> 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.П. Евсевий Памфил... С. 33*).

историографии. Данное течение оформилось в конце 50-х годов IV века<sup>102</sup> и во главе его стояли две личности — Аэтий (Аэций) и Евномий. Жизнь первого была достаточно бурной: родившись в Антиохи около 313 г., он был золотых дел мастером и врачом, самостоятельно занимаясь философией и тяготея «к логическим созерцаниям» (πρὸς λογικὰς θεωρίας — выражение Филосторгия)<sup>103</sup>. Аэтий богословское образование своё получил в кругу арианствующих епископов (Афанасия Аназарбского, Павлина Тирского и др.)<sup>104</sup>. 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, задираал каждого встречного, все осмеивал и вовсе не думал вступать в какую-нибудь серьезную борьбу за свои воззрения»<sup>105</sup>. Позднее, хотя Аэтий «первый сделал опыт диалектического обосно-

---

<sup>102</sup> См.: *Kopceĭk Th.A.* A History of Neo-Arianism. Cambridge (Mass.), 1979. P. 133.

<sup>103</sup> Как свидетельствует свт. 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» (*Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Ч. V. М., 1882. С. 49).

<sup>104</sup> См.: *Kopceĭk Th.A.* A History of Neo-Arianism. P. 61–132.

<sup>105</sup> *Спасский А.А.* История догматических движений... С. 353–354.

вания системы Ария»<sup>106</sup>, не ему, а его ученику Евномию суждено было стать центральной фигурой в аномействе<sup>107</sup>.

Родом он был из Каппадокии (родился около 330 г.), происходил из бедных слоев земледельцев, 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»<sup>108</sup>. Позднее он был рукоположен во 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»<sup>109</sup>. 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,

<sup>106</sup> Самуилов В.Н. История арианства на латинском Западе... С. 31.

<sup>107</sup> О личности и учении Евномия: *Hanson R.P.C. The Search...* P. 611–636.

<sup>108</sup> Георгий Пахимер. История о Михаиле и Андронике Палеологах. *Патриарх Фотий*. Сокращение церковной истории Филосторгия. Рязань, 2004. С. 381.

<sup>109</sup> Там же. С. 392.

которые передает свт. Епифаний: «Я так отлично знаю Бога и так разумею Его, что столько не знаю себя, сколько знаю Бога»<sup>110</sup>. 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 благочестием<sup>111</sup>. Свт. Епифаний приводит обширные выдержки из сочинения Аэтия («Синтагматион»)<sup>112</sup> 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 не означает *рожденное*. Каким же образом ничто будет противоплагаться ничему?». Или: «Если Бог пребывает в нерожденной природе, то должно отнять от Него знание (τὸ εἶδέναι) Самого Себя в рождении и нерожденности. Если допустить распространение Его сущности на нерожденное и рожденное, то Он не ведаёт 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 послан-

<sup>110</sup> *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Ч. V. С. 53.

<sup>111</sup> 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.* Т. III. Bruxelles, Paris, 1948. P. 256–296.

<sup>112</sup> *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Ч. V. С. 65–76. Следует отметить, что в указанном критическом издании текст этих выдержек несколько отличается от старого русского перевода, сделанного по старому изданию. Поэтому мы несколько изменяем перевод по изданию: *Eriphanus III. Panarion haer.* 65–80. S. 351–350.

ного 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 прямотой»<sup>113</sup>. 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' ἐξάίρετον 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»<sup>114</sup>. 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 Бога<sup>115</sup>. Это-то человекобожие и являлось тем стержневым

<sup>113</sup> Спасский А.А. История догматических движений... С. 355.

<sup>114</sup> См.: Самуилов В.Н. История арианства... С. 35–38.

<sup>115</sup> Аналогичное изречение Евномия передает Сократ: «О сущности Своей Бог знает несколько больше нашего, Нельзя сказать, что Ему ведома

моментом, который делал аномейство совершенно несовместимым с Православием, как религией прежде всего *Богочеловечества*.

Вторым течением, образовавшимся на развалинах антиникейской 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 (ἡμιαρειών) является свт. 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»<sup>116</sup>. Конечно, свт. Епифаний, будучи самым выдающимся древнецерковным ересиологом, ревностно радел о Православии<sup>117</sup>, однако порой ему были свойственны неточности и неверные оценки<sup>118</sup>. Сам термин «омиусианство» иногда признаётся не совсем

---

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 аномей, 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» (*Овсянников Е.М., прот.* Арианский спор о познаваемости Бога // *Вера и Разум*, 1910, 4. С. 437).

<sup>116</sup> *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Ч. IV. С. 295.

<sup>117</sup> См. положительную оценку этой ревности и искренней приверженности к высоким идеалам Православия в предисловии: *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I. Transl. by F. Williams. Leiden, 1987. P. XXVI.*

<sup>118</sup> «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



удачным<sup>119</sup>, но обозначаемая им группа церковных деятелей в течение некоторого времени 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»<sup>120</sup>. 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 свт. 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 возобладавшим в Антиохии аномиям<sup>121</sup>. Данное послание, дополняемое «Памятной запиской Василия и Георгия и их приверженцев»<sup>122</sup> начинается с изложения «веры во Отца, и Сына, и Святого Духа». Исходным пунктом такой веры является четкое разграничение поня-

---

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 уклонение мысли от общепризнанного мнения представлялось злостью и упорною ересью, подрывом всех основ христианства» (*Иванцов-Платонов А.М., прот. Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877. С. 271–273*).

<sup>119</sup> См.: *Hanson R.P.C. The Search... P. 348–349.*

<sup>120</sup> *Самуилов В.Н. История арианства... С. 57.*

<sup>121</sup> См. на сей счет свидетельство: *Эрмий Созомен Саламинский. Церковная история. С. 248–250. Об обстоятельствах созыва собора и его деятельности см. также: Hefele Ch.J. Histoire... P. 903–908.*

<sup>122</sup> Рус. пер.: *Епифаний Кипрский, свт. Творения. Ч. V. С. 296–336. Текст: Eriphanius III. Panarion haer. 65–80. S. 268–295.*

тий «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), встают против всякой «силлогистической 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 (ὁμοία ἔσται κατ' οὐσίαν τοῦ σοφοῦ Πατρὸς). 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 тождествен Он человеку, поскольку родился без истечения и страсти, без семени и вожеления. 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 богословия<sup>123</sup>, но главное в нём — принципиальное противостояние псевдодиалектическому суемудрию аномеев. Такое противостояние целиком зиждется на церковной вере в непререкаемую действенность спасения людей, осуществленного и осуществляемого воплотившимся Богом Словом. Эта же существенная черта «омиусианства» 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»<sup>124</sup>. Не случайно свт. Афанасий высказывается об «омиусианах» следующим образом: «С теми, которые принимают все прочее из написанного в Никее, 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 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»<sup>125</sup>.

---

<sup>123</sup> 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.П. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. С. 251).

<sup>124</sup> Виноградов В.П., *протопр.* О литературных памятниках полуарианства // Богословский вестник, 1911, 12. С. 755.

<sup>125</sup> Афанасий Великий, *свт.* Творения. Т. III. С.146–147.

### Библиография\*

1. *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. II. М., 1994.
2. *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. III. М., 1994.
3. *Бер И., свящ.* Становление христианского богословия: Путь к Никее. Тверь, 2006.
4. *Болотов В.В.* История Церкви в период Вселенских Соборов. История богословской мысли. М., 2007.
5. *Болотов В.В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. I. Учение Оригена о Св. Троице. М., 1999.
6. *Бриллиантов А.И.* Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 г. О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. СПб., 2006.
7. *Бриллиантов А.И.* К вопросу о философии Эригены. К истории арианского спора. Происхождение монофизитства. СПб., 2006.
8. *Бриллиантов А.И.* Лекции по истории древней Церкви. СПб., 2007.
9. *Василий Великий, свт.* Письма. М., 2007.
10. *Верховский С.С.* Бог и человек. Учение о Боге и Богопознании в свете Православия. М., 2004.
11. *Виноградов В.П., протопр.* О литературных памятниках полуарианства // Богословский вестник, 1911, 9. С. 727–761.
12. *Владимир (Благодарумов), иером.* Св. Афанасий Александрийский. Его жизнь, учено-литературная и полемика-догматическая деятельность. Кишинев, 1895.
13. *Георгий Пахимер.* История о Михаиле и Андронике Палеологах. Патриарх Фотий. Сокращение церковной истории Филосторгия. Рязань, 2004.
14. *Гидулянов П.В.* Восточные патриархи в период четырех первых Вселенских Соборов. Ярославль, 1908.
15. *Дьяконов А.П.* Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. Типы высшей богословской школы в древней Церкви в III–IV вв. СПб., 2006.
16. *Дюшен Л.* История древней Церкви. Т. II. М., 1914.
17. *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Ч. IV. М., 1880.
18. *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Ч. V. М., 1882.
19. *Иванцов-Платонов А.М., прот.* Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877.

---

\* Библиография к первой части статьи, опубликованной в этом номере.

20. *Иероним Стридонский, блаж.* Творения. Ч. 5. Киев, 1910.
21. *Иоанн (Митропольский), еп.* История Вселенских Соборов. М., 1995.
22. *Иоанн Златоуст, свят.* Полное собрание творений. Т. II. Кн. 2. М., 1994.
23. *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М., 1994.
24. *Кирилл (Лопатин), иером.* Учение св. Афанасия Великого о Св. Троице (сравнительно с учением о том же предмете в три первые века). Казань, 1894.
25. *Кудрявцев Н.П.* Евстафий Антиохийский / Отдельный оттиск из «Богословского вестника». Сергиев Посад, 1910.
26. *Лебедев А.П.* Вселенские Соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. СПб., 2004.
27. *Лебедев А.П.* Из истории Вселенских Соборов IV и V веков. Полемика А.П. Лебедева с прот. А.М. Иванцовым-Платоновым. СПб., 2004.
28. *Лебедев Д.А., свящ.* Вопрос о происхождении арианства / Отдельный оттиск из «Богословского вестника». Сергиев Посад, 1916.
29. *Ловягин Е.И.* О заслугах святого Афанасия Великого для Церкви в борьбе с арианством. СПб., 1850.
30. *Лоллий (Юрьевский), архиеп.* Александрия и Египет. СПб., 2001.
31. *Мелиоранский Б.М.* Из лекций по истории и вероучению древней христианской Церкви (IV–III в.). Вып. 1. СПб., 1910.
32. *Муретов М.Д.* Евсевий Памфил: Возражения на книгу Н. Розанова «Евсевий Памфил епископ Кесари Палестинской». М., 1881 / Отдельный оттиск из «Православного обозрения». М., 1881.
33. *Овсянников Е.М., прот.* Арианский спор о познаваемости Бога // Вера и Разум, 1910, 4.
34. *Орлов А.П.* Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1908.
35. *Попов И.В.* Труды по патрологии. Т. 1. Св. отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004.
36. *Розанов Н.П.* Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской. М., 1880.
37. *Самуилов В.Н.* История арианства на латинском Западе (353–430). СПб., 1890.
38. *Сидоров А.И.* Древнецерковная историческая письменность: Основные этапы становления древнецерковной историографии // Альфа и Омега, 2007, № 3 (50). С. 377–379.

39. *Сидоров А.И.* Святой Лукиан Антиохийский и его ученики: К пред истории Антиохийской школы // Альфа и Омега, 2007, 1 (48). С. 36–50; 2 (49). С. 38–57.
40. *Скурат К.Е.* Учение о спасении Афанасия Великого. Сергиев Посад, 2006.
41. *Соколов И.И.* Лекции по истории Греко-восточной Церкви. Т. I. СПб., 2005.
42. *Сократ Схоластик.* Церковная история. М., 1996.
43. *Спасский А.А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Т. I. Сергиев Посад, 1906.
44. *Спасский А.А.* Начальная стадия арианских движений и Первый Вселенский Собор в Никее. Исследования по истории древней Церкви. СПб., 2007.
45. *Спасский А.А.* Обращение императора Константина Великого в христианство. Исследования по истории древней Церкви. СПб., 2007.
46. *Феодорит Кирский, блж.* Церковная история. М., 1993.
47. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы Церкви. М., 2005.
48. *Чистосердов П.* Св. Петр Александрийский (его жизнь и деятельность). Харьков, 1901.
49. *Эрмий Созомен Саламинский.* Церковная история. СПб., 1851.
50. *Barbel J.* Jesus im Glauben der Kirche. Die Christologie bis zum 5. Jahrhundert. Achaffenburg, 1976.
51. *Bardy G.* Aux origins de l'école d'Alexandrie // Recherches de Science Religieuse, 1937, 27. P. 83–85.
52. *Barnard L.W.* The Antecedents of Arius // Vigiliae Christianae, 1970, 24. P. 172–188.
53. *Barnes T.D.* Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantine Empire. Cambridge (Mass.), London, 2001.
54. *Behr J.* The Nicene Faith. Part 1. True God of True God. N. Y., 2004.
55. *Bienert W.A.* Dyonisius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert. Berlin, N.Y., 1978.
56. *Bouларand E.* Aux sources de la doctrine d'Arius // Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 1967, 68. P. 18–19.
57. *Bouларand E.* L'hérésie d'Arius et la "foi" de Nicée. Paris, 1972.
58. *Bouларand E.* Les débuts d'Arius // Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 1965, 65.

59. *Epiphanius III*. Panarion haer. 65–80. De fide. Hrsg. von K. Holl und J. Dummer. Berlin, 1985
60. *Geerard M.* Clavis partum graecorum. V. II. Turnhout, 1974.
61. *Gericke W.* Marcell von Ancyra. Der Logos-Christologie und Biblizist. Sein Verhältnis zur antiochenischen Theologie und zum Neuen Testament. Halle, 1940.
62. *Ghellinck J., de.* Patristique et Moyen Age. Étude d'histoire littéraire et doctrinale. T. III. Bruxelles, Paris, 1948.
63. *Greer R.A.* The Captain of our Salvation. A Study of the Patristic Exegesis of Hebrews. Tübingen, 1973.
64. *Greg R.C., Groh D.E.* The Centrality of Soteriology in Early Arianism // *Studia Patristica*, 1984, XV. Part 1. P. 305–316.
65. *Gregg R.C., Groh D.E.* Early Arianism — A View of Salvation. Philadelphia, 1981.
66. *Gwatkin H.M.* The Arian Controversy. London, 1914.
67. *Hanson R.P.C.* The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy. 318-381. Edinburgh, 1993.
68. *Hefele Ch.J.* Histoire des conciles d'après les documents originaux. T. I. Pt. 2. Paris, 1907.
69. *Kannengiesser Ch.* Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity. Leiden, 2006.
70. *Kannengiesser Ch.* Holy Scripture and Hellenistic Hermeneutics in Alexandrian Christology: The Arian Crisis. Berkeley, 1982.
71. *Kelly J.N.D.* Early Christian Creeds. London, 1960.
72. *Khaled A.* Athanasius. The Coherence of his Thought. London, N.Y., 1998.
73. *Kopeček Th.A.* A History of Neo-Arianism. Cambridge (Mass.), 1979.
74. *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.
75. *Lienhard J.T.* Contra Marcellum. Marcellus of Ancyra and the Fourth-Century Theology. Washington, 1999.
76. *Lorenz R.* Arius judaizanz? Untersuchungen zur dogmengeschichtliche Einordnung des Arius. Göttingen, 1979.
77. *Lorenz R.* Die Christusseele im arianischen Streit // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1983, Bd. 94.
78. *Luibheid C.* Finding Arius // *The Irish Theological Quarterly*, 1978, 45.

79. *Marcellus von Ankyra*. Die Fragmente. der Brief an Julius von Rom. Herausgeben, eigeleite und ubersetzt von M.Vinzent. Leiden, N.Y., 1997. S. XIII–XXV.
80. *Quasten J.* Patrology. V .III. Utrecht, Antwerp, 1975. P. 198–200.
81. *Radford L.R.* Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter. A Study in the Early History of Origenism. Cambridge, 1908.
82. *Ricken F.* Zur Rezeption platonische Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios // *Theologie und Philosophie*, 1978, 53. S. 337–343.
83. *Roldanus J.* Le Christ et l’homme dans la théologie d’Athanasie d’Alexandrie. Étude de la conjunction de sa conception de l’homme avec sa christologie. Leiden, 1977. P. 356
84. *Sellers R.V.* Eustathius of Antioch and his Place in the Early History of Christian Doctrine. Cambridge, 1928.
85. *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.
86. *Simonetti M.* La crisi ariano nel IV secolo. Roma, 1975.
87. *Spoerl K.M.* Apollinarian Christology and the Anti-Marcellian Tradition // *Journal of Theological Studies*, 1994, 45. P. 545–568.
88. *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I.* Transl. by F. Williams. Leiden, 1987.
89. *Torrance Th.E.* Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics. Edinburgh, 1995.
90. *Urbina I O., de.* Nicée et Consantinople // *Histoire des conciles oecuméniques*. T. I. Paris, 1962.
91. *Vivian T.* St. Peter of Alexandria. Bishop and Martyr. Philadelphia, 1988.
92. *Wiles M.* Archetypal Heresy. Arianism through the Centuries. Oxford, 1996.
93. *Williams R.* Arius. Heresy and Tradition. London, 2001.

*(Окончание следует)*