

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.

### Святые кашпадокийские отцы

Важное значение «омиусианства» состоит еще и в том, что с ним в период своей «богословской молодости» был тесно связан свт. Василий Великий, воспринявший ряд лучших интуиций этого догматического движения<sup>1</sup>. Можно сказать, что он осуществил то, что не удалось реализовать «омиусианам», ибо, «вращаясь среди представителей самых разнообразных догматических направлений, Василий лучше всех мог понимать то зло, какое приносила Церкви эта разрозненность богословской мысли, и те средства, какие должны были помочь этому нестроению. Уже с самого начала епископства в голове его возник грандиозный план, отчасти подсказанный уже предшествующей историей. Он задумал соединить около себя

---

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

\* Окончание. Начало см.: Христианское чтение, 2009, № 7-8. С. 6–53.

<sup>1</sup> См.: *Rousseau Ph.* Basil of Caesarea. Berkeley–Los Angeles–London, 1998. P. 98–99.

все лучшие силы распадавшихся догматических партий Востока, поднять в них жизнедеятельность, составить из них солидное большинство, способное противостоять разлагающемуся омийству, и под знаменем Никейского символа примирить их с Западом и Египтом, и выполнению этой великой задачи он посвятил всю свою жизнь»<sup>2</sup>. Эта жизнь была коротка (святитель, как известно, не достиг и пятидесяти лет), но весьма яркой — не только в смысле церковно-политической и архипастырской, но и в смысле богословской и литературной деятельности<sup>3</sup>. Данная деятельность охватывает многие сферы христианского вероучения: учение о богопознании, о Святой Троице, домостроительстве спасения, космологию, антропологию и т. д. Хотя творчество свт. Василия достаточно активно изучалось в эпоху нового времени и не менее активно изучается теперь — как православными, так и инославными учеными<sup>4</sup>, — можно сказать, что, как богослов, он еще по настоящему не оценён<sup>5</sup>.

Находясь в самой гуще церковной жизни, кесарийский архипастырь был, естественно, вовлечен и в догматическую борьбу своего времени, выступая с полемикой не только против аномеев, но и против крайних последователей Маркелла Анкирского (именуемых им «савеллианами»). Поэтому в одном из своих посланий он пишет: «Савеллианство есть иудейство, под личиною христианства введенное в евангельскую проповедь. Ибо кто Отца и Сына и Святого Духа называет чем-то единым

---

<sup>2</sup> Спасский А.А. История догматических движений... С. 479.

<sup>3</sup> См. на сей счет вступительную статью: Сидоров А.И. Святитель Василий Великий. Жизнь, церковное служение и творения // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т. 3. М., 2008. С. 12–90.

<sup>4</sup> Большую роль в этом изучении играет установление правильной хронологии творений святителя. См.: Gribomont J. Notes biographiques sur s. Basile le Grand // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium. Ed. By P.J. Fedwick. Toronto, 1981. P. 21–48.

<sup>5</sup> Особенно это касается нашей русской историографии, где нет ни одного серьезного труда, объемлющего (хотя бы в самых общих чертах) богословские взгляды святителя.

многоличным (ἐν πρᾶγμα πολυπρόσωπον — букв. «единой многоликой вещью») и из трёх Ипостасей возвещает только одну, тот что иное делает, как не отрицает предвечное бытие Единородного? Отрицает также Его Домостроительное Пришествие к человекам, нисшествие во ад, воскресение, Суд. Отрицает и исключительное свойственное Духу свойство»<sup>6</sup>. В том же послании свт. Василий выражает суть православного учения о Святой Троице так: «Сказавший имя Отца и наименовавший три [Ипостаси] соединил их союзом, научая тем, что каждому Имени присвоится Свое означаемое, потому что имена суть знаки именуемых предметов (πραγμάτων ἐστὶ σημαντικὰ τὰ ὀνόματα). А что сии Именуемые (букв. «вещи» — τὰ πράγματα) имеют Свой особенный образ бытия (букв. «особое и самодовлеющее бытие» — ἰδιόζουσαν καὶ αὐτοτελῆ τὴν ὑπαρξίν), в этом не сомневается никто, сколько-нибудь причастующий разумению. Ибо одно и то же естество Отца и Сына и Святого Духа, и Божество Их едино, но наименования различны и представляют нам определенные и полные понятия («мысли» — τὰς ἐννοίας). А пока мысль не достигает до неслитного представления о личных свойствах каждого, дотеле невозможно ей совершить славословия Отцу и Сыну и Святому Духу»<sup>7</sup>. В этой сжатой формулировке православной триадологии важны два существенных момента. Первый: она содержит (правда, в имплицитном виде) ответ на аномейскую теорию имён и, соответственно, на еретическое учение о богопознании. Свт. Василий (как и два последующих каппадокийских отца Церкви) исходит из того, что «уразумение сущности Божией — выше всякой разумной (тварной) природы. Но непостижимость сущности Божией не должна внушать человеку мысль о совершенной невозможности познавать Бога каким бы то ни было путем и с какой бы то ни было стороны»<sup>8</sup>. Поэтому еретически-самонадеянной псев-

<sup>6</sup> *Василий Великий, свт.* Письма. М., 2007. С. 360. Греческий текст по изданию: *Βασίλειος ὁ Μέγας. Επιστολαί / Βιβλιοθήκη Ἑλληνῶν Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων*. Т. 55. Αθήνα, 1975. Σ. 245.

<sup>7</sup> *Василий Великий, свт.* Письма. С. 362. Греч. текст: *Βασίλειος ὁ Μέγας. Επιστολαί*. Σ. 246.

<sup>8</sup> *Лосев С.* Учение свв. отцов Церкви о познаваемости Бога в опровержение арианских заблуждений // *Вера и разум*, 1898, 7. С. 410.

добогословской гносеологии он противопоставлял взвешенную и трезвенную православную гносеологию<sup>9</sup>. Важным аспектом этой гносеологии, проявляющимся прежде всего в учении о Богопознании, является различие *сущности* и *действий* («энергий»). И следует отметить, что «свт. Василий не говорит в своих писаниях, что Бог прост, но что Его сущность проста или же, что Он прост по существу, но множественен в Своих энергиях и что эта множественность не нарушает простоты Его сущности». Причем, проводя такое различие, свт. Василий подразумевает не только интеллектуальный акт с нашей стороны, ибо речь идет «скорее о движении Бога, в котором Он, оставаясь недоступным и единым в Своей сущности, умножает Себя и нисходит к нам в Своих энергиях, без того, чтобы простота Его сущности нарушалась бы этим»<sup>10</sup>. В последующей истории православного богословия, уже на закате Византии, это различие сыграло большую роль, и свт. Григорий Палама, пользуясь им, искусно ниспровергал противостоящих ему врагов Православия<sup>11</sup>. Второй: в приведенной выше фразе свт. Василия обозначается

---

<sup>9</sup> Ср.: «Не следует полагать, что Василий Великий, отрицающий возможность сущностного познания вещей, проповедовал гносеологический пессимизм. Наоборот, он противопоставляет интеллектуализированному и обедненному миру Евномия мир чрезвычайно богатый и для мысли неистощимый: пассивному сущностному откровению, запечатленному Богом в душах, он противопоставляет всю действенность и активность человеческого познания и одновременно всю его объективность. Потому что воспринимаем мы именно реальные свойства объектов, даже если имена, которыми мы их определяем, не выражают того, чем они являются по своей сущности» (*Лосский В.Н.* Богословие и боговидение. М., 2000. С. 181).

<sup>10</sup> *Василий (Кривошеин), архиеп.* Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у святого Василия // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. М., 2008. Т. 3. С. 1098, 1100.

<sup>11</sup> По учению свт. Григория Паламы, «энергии или выступления не суть самая сущность Божия, а только то, чем Бог обращен к миру, что видится в тварях, т. е. премудрость, искусство и сила Божия. Поэтому тот, кто, созерцая великолепие творений, думал бы, что видит сущность

различие естества (или сущности) и трёх Ипостасей Троицы, благодаря которому «Василий Великий первый в истории построения учения твердо высказывается за ту схему, которую мы привыкли встречать в нашей догматике; он утвердил ту богословскую почву, на которой мы стоим, и, так сказать, создал наш богословский язык»<sup>12</sup>. Наиболее ясно и рельефно диалектика понятий «сущность (природа)» и «ипостась» представлена в знаменитом 38-м послании свт. Василия. Правда, данное послание ряд исследователей считают принадлежащим перу младшего брата свт. Василия — свт. Григория Нисского<sup>13</sup>, но даже если это так, то в других творениях кесарийского святителя мы обретаем аналогичную диалектику<sup>14</sup>. Таким образом, в творениях его мы наблюдаем серьёзное «терминологическое преуспевание» по сравнению с предшествующим православным богословием<sup>15</sup>.

---

Творца, уподобился бы Евномию, как это показывает свт. Василий» (*Киприан (Керн), архим.* Антропология свт. Григория Паламы. М., 1996. С. 288).

<sup>12</sup> *Болотов В.В.* История Церкви в период Вселенских Соборов. С. 125.

<sup>13</sup> *Fedwick P.J.* A Commentary of Gregory of Nyssa or the 38th Letter of Basil of Caesarea // *Orientalia Christiana Periodica*, 1978, 44. P. 31–51.

<sup>14</sup> *Simonetti M.* Genesi e sviluppo della dottrina trinitaria di Basilio di Cesarea // *Basilio di Cesarea. La sua eta, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia / Atti del Congresso Internazionale.* Messina, 1983. P. 169–197.

<sup>15</sup> Даже по сравнению со свт. Афанасием Великим, который порой отождествлял природу с ипостасью. См.: *Abramowski L.* Trinitarische und christologische Hypostasenformeln // *Theologie und Philosophie*, 1979, 54. S. 41. Правда, архимандрит Киприан Керн отмечает и слабое место подобного разграничения: «Если таково различие между этими двумя основными тринитарными терминами, то надо признать необходимое метафизическое предположение, что «общее» (т. е. природа или сущность) не имеет своего отдельного бытия и осуществляются только в частном. Природа, как совокупность известных признаков, может быть только умопостижима, но свое реальное выражение находит она только в отдельном. Иными словами, там, где нет частных видов, не может быть и речи об общей природе» (*Киприан (Керн), архим.* Золотой век святоотеческой письменности. М., 1995. С. 81).

Следует отметить, что в триадологии свт. Василия довольно часто обнаруживают один «изъян»: он не называет прямо Святой Дух Богом, но только подразумевает и лишь косвенно описывает эту Божественность Духа, особенно в специальном трактате «О Святом Духе»<sup>16</sup>. Однако подобный факт объясняется только соображениями «церковной тактики»<sup>17</sup>, поскольку свт. Василий всегда был глубоко уверен в Божественном достоинстве третьей Ипостаси Святой Троицы — именно в этом принципиальном вопросе он разошелся с теми «омиусианами», которые пошли по скользкой и опасной дорожке духоборчества. В первую очередь он разошелся здесь с Евстафием Севастийским — своим бывшим духовным наставником и учителем<sup>18</sup>. Думается, что подобное «домостроительное (икономическое)» отношение свт. Василия к Ипостаси Святого Духа определялось не только «тактическими» соображениями, но и той глубокой богословской интуицией, которую верно подметил В.Н. Лосский. Он пишет: «Само учение о Святом Духе характерно как предание более сокровенное и менее раскрытое, сравнительно с яркими свидетельствами о Сыне, провозглашенными Церковью по всей вселенной. Святой Григорий Богослов отмечает таинственную «икономию» в познании истин, относящихся к Лицу Святого Духа»<sup>19</sup>. И нет сомнений, что свт. Григорий здесь полностью единоклубен со своим преискреннем другом.

---

<sup>16</sup> *Сидоров А.И.* Святитель Василий Великий. Там же.

<sup>17</sup> Ср. суждение: «Хорошо известно, как далеко заходил свт. Василий Великий на пути «догматической икономии», стремясь к христианскому единству и церковному благу. Чтобы объединить все силы против арианства, он избегал лично называть Святого Духа Богом и требовал от других не открытого исповедания Его Божества, а только безусловного принятия Никейской веры, и анафематствования тех, кто утверждал, что Дух Святой тварен» (Церковь владыки Василия (Кривошеина). Нижний Новгород, 2004. С. 231).

<sup>18</sup> *Haykin M.A.G.* And Who is the Spirit? Basil of Caesarea's Letters to the Church of Tarsus // *Vigiliae Christianae*, 1987, 41. P. 377–385.

<sup>19</sup> *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 121.

Вообще, значение свт. Василия Великого как богослова отнюдь не ограничивается областью триадологии. Так, его христология характеризуется четким различием двух естеств Господа, однако не в ущерб их единству. Хотя святитель и не уделял особого внимания христологии<sup>20</sup>, но можно сказать, что, как и у свт. Афанасия Великого, сотериология определяет основные траектории христологических рассуждений Кесарийского святителя. Это, например, ясно чувствуется в одном из его посланий, где он полемизирует против современной ему формы докетизма — против учения о «небесном теле» Христа. Здесь, в частности, говорится: «Если не было пришествия Господа во плоти, то Искушитель не дал цены за нас смерти и не пресек Собою царство смерти. Если бы одно было то, над чем царствует смерть, а другое — то, что воспринято Господом, то смерть не прекратила бы своего действия, — страдания богоносной плоти не принесли бы нам пользы и не были бы оживлены мы, умершие во Адаме; не было бы воссоздано падшее, восстановлено ниспроверженное, усвоено Богу отчужденное от Него оболещением змия. Ибо все это уничтожается утверждающими, что Господь пришел, имея небесное тело». Четко здесь святитель отстраняется и от примитивного «теопасхизма», утверждая, что человеческие страсти Господа не переходят на Его Божество. Причем, проводится различие между «страданиями (страстями) плоти» (σαρκὸς πάθη), «страданиями (страстями) одушевленной плоти» (σαρκὸς ἐμψύχου) и «страданиями (страстями) души, пользующейся телом» (ψυχῆς σώματι κεχρημένος) — последние можно, наверное, обозначить, как «душевные страсти» (печали, беспокойства, заботы). Следующее, еще более важное различие, сводится к тому, что одни «страсти (страдания)» суть естественные и необходимые для жизни живого существа, а другие «страсти (страдания)» происходят от порочного произволения и отсутствия упражнения в добродетели. Само собою из этого различия вытекает вывод, что «Господь принял на Себя естественные страдания в подтверждение истинного, а не мечтательного (κατὰ φαντασίαν — «призрачного»)

<sup>20</sup> Bellini E. La cristologia di S. Basilio Magno // Bessarione, 1979, 1. P. 126.

Вочеловечения»; те же многочисленные страсти, которые происходят от порочности и оскверняют чистоту жизни нашей, Он отверг, «как недостойные пречистого Божества». Вследствие этого, «как смерть, которая Адамом передана нам по плоти, поглощена была Божеством, так и грех потреблен праведностью, которая во Христе Иисусе, почему при воскресении мы воспринимаем плоть ни смерти не подлежащую, ни греху не подверженную». Этот христолого-соте-риологический шедевр святителя завершается словами: «Таковы, братия, тайны Церкви и они же суть предания отцов»<sup>21</sup>. Эта последняя фраза весьма показательна: свт. Василий как бы вводит читателей своего послания в святая святых православного богословия.

Не останавливаясь на прочих аспектах богословского мирозерцания святителя, можно только отметить, что им освещается и ряд сложных вопросов экклесиологии, причем для него «единство было существенным признаком Церкви»<sup>22</sup>. В своих знаменитых «Беседах на Шестоднев» он касается некоторых важных граней христианской космологии. И «изъясняя историю мироздания и рассматривая свойства того или другого творения, он показывает с одной стороны всемогущество, премудрость и благодать Бога Творца и Создателя, с другой — из тех или иных свойств твари выводит нравственно-назидательные уроки для своих слушателей»<sup>23</sup>.

Если же обратиться к учению о человеке свт. Василия, то можно отметить, что для него характерна сотериологически-аскетическая направленность<sup>24</sup>. В общем же ему, как и всем святым отцам, присуща удивительная гармония жизни и мирозерцания: «Василий Великий — человек нравственно цельный, личность христиански завершившаяся, установившаяся, сложившаяся и определившаяся всецело на строго

<sup>21</sup> Русский перевод: *Василий Великий, свт.* Письма. С. 473–475. Здесь он немного исправлен по изд.: *Βασίλειος ο Μέγας. Επιστολαί.* Σ. 325–326.

<sup>22</sup> Церковь владыки Василия (Кривошеина). С. 235.

<sup>23</sup> *Вадковский А.В.* Свт. Василий Великий, его жизнь и проповеднические труды // Православный собеседник, 1872. Ч. II. С. 26.

<sup>24</sup> «В теме о человеке главным для него является его падшее состояние, лишение райской чистоты, его смертность» (*Киприан (Керн), архим.* Антропология свт. Григория Паламы. С. 145).



христианских началах»<sup>25</sup>. Значение этой великой личности состоит еще и в том, что именно кесарийский святитель во многом подготовил торжество Православия на Втором Вселенском соборе<sup>26</sup>.

Разумеется, искренними сотрудниками ему в этом были оба Григория: друг и младший брат. Если обратиться к другу, то психологически он был человеком совсем иного плана, чем свт. Василий. Кесарийский святитель, тяготея порой к жизни уединенной и созерцательной, был настолько энергичен и жизнедеятелен, что, пребудь он в сугубой «исихии» достаточно длительный срок, наверное впал бы в скорбь. Поэтому промысл Божий и ставил его как бы всё время в эпицентре церковной и общественно-политической жизни. Со всем иным человеком предстаёт перед нами свт. Григорий Богослов: тончайшая организация души и глубокая поэтичность природы делала для него пребывание в обществе постоянным источником страданий и душевных мук. «Вся жизнь его, согласно с обетом матери, была одушевлена одним главным стремлением — к тому, чтобы, по его собственным словам, «как бы замкнув чувства, отрешившись от плоти и мира, собравшись в самого себя, без крайней нужды не касаясь ничего человеческого, беседуя с самим собою и Богом, жить превыше видимого и носить в себе божественные образы, всегда чистые и несмешанные с земными и обманчивыми образами, быть и непрестанно делаться истинно чистым зеркалом Бога и божественного, приобретать ко свету свет, к менее ясному лучезарнейший, упованием уже пожинать блага будущего века, сожительствовать с ангелами и, находясь еще на земле, оставлять землю и возно-

---

<sup>25</sup> Тихов А. Пастырская деятельность святого Василия Великого // Душеполезное чтение, 1898. Ч. II. С. 419.

<sup>26</sup> Ср. мнение: «Если в 381 году при императоре Феодосии Великом из Восточной префектуры могло собраться на собор, впоследствии признанный Вторым *Вселенским*, 150 епископов, стоявших за Никейскую веру, то это заслуга Василия Великого. Доживи он до этого собора — и, очень может быть, Собор прошел бы спокойнее и признан бы был повсюду [и западом] за Вселенский гораздо скорее» (*Мелиоранский Б.М.* Из лекций по истории древней христианской Церкви // Странник, 1910, 9. С. 231–232).

ситься духом горé». Углубляться умом в богооткровенные истины, раскрывать и уяснять их себе, сколько было возможно, для свт. Григория было выше всех наслаждений в жизни. Сладость созерцания, наполнявшего его душу священным восторгом, делала для него пустыню настоящим раем, — и много душевных мук испытывал он, когда неотступные просьбы тех, с кем он был связан узами родства, дружбы или веры, отрывали его от собеседования с Богом и самим собою в совершенном безмолвии»<sup>27</sup>. Впрочем, нельзя представлять личность свт. Григория, этого подлинного «исихаста»<sup>28</sup>, в слишком плоском и однозначном виде: мир притягивал и увлекал (и порой очень сильно) его, часто вызывая в душе бурные волнения и борения. Поэтому он и пишет: «Меня изнуряет брань с пресмыкающимся змием; она тайно и явно похищает у меня всякую хорошо продуманную мысль. То простираю ум к Богу, то опять увлекаюсь в худую слитность мира; и немалую часть души моей исказил смутный мир»<sup>29</sup>. Эти борения не оставляли святителя до самой блаженной кончины: когда, после блестящего взлета его богословско-пастырского служения в Константинополе, его триумф на Втором Вселенском соборе неожиданно для архипастыря превратился в падение и закат его церковного и общественного служения, и он вынужден был

<sup>27</sup> *Шалфеев П.И.* Свт. Григорий Богослов как учитель веры // Христианское чтение, 1861. Ч. I. С. 266.

Ср. также характеристику святителя: «Любитель безмолвия и бездействия, своей волею всегда стремившийся к уединению, чтобы в тиши предаваться богомыслию, — чужой волею и волей Божией он был призван к слову и делу, к пастырскому действию, — среди житейского мятежа, треволнений и смуты» (*Флоровский Г., прот.* Восточные отцы Церкви. С. 139).

<sup>28</sup> Он пишет о себе такие вдохновенные строки: «Отрешившись от здешней жизни, от омрачающего зрения, от всего, что, пресмыкаясь по земле, блуждает и вводит в заблуждение, желаю чище приникнуть в постоянное, чтобы не в смеси (как обыкновенно доселе) с неясными образами, которыми зрение даже самого острого ума вводится в обман, но чистыми очами видеть саму истину» (*Григорий Богослов, свт.* Творения. Ч. II // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т. 2. М., 2007. С. 183).

<sup>29</sup> Там же. С. 189.

покинуть столичную кафедру, то и в арианском уединении не прекращались душевные смуты, усугубленные телесными немощами<sup>30</sup>.

Эти черты личности свт. Григория, вкупе с богодарованной ему способностью тайнозрения и удивительным даром *церковного* поэта, стяжали Назианзину высокое наименование *Богослова*. Для понимания личности и мировоззрения свт. Григория важно следующее: «Истинное богословие настолько неразрывно соединено с деятельною верою, с христианскою жизнью в лоне православной Церкви, что он не разделяет их даже в мыслях. Поэтому православное богословие везде он называет «благочестием», которое противопоставляет злочестию и нечестию, или богохульству, разумея при этом ариан и других современных ему еретиков и их «излишнее, сладкоречивое и ухищренное богословствование». Себя же св. отец называет «недерзновенным богословом», который всякий раз, когда говорит о Боге, имеет «трепетный язык, и ум, и сердце». А о богословии своем Григорий замечает, что он излагает его «по способу рыбарей, а не Аристотеля, духовно, а не хитросплетенно, по уставам Церкви, а не торжища, для пользы, а не из тщеславия»<sup>31</sup>. Подобное понимание богословия, выдержанное в духе предшествующего

---

<sup>30</sup> «Мысль добровольного изгнанника часто возвращалась к месту и свидетелям его подвигов, и любила приветствовать из дальнего уединения знакомые местности, дорогие лица и памятные сердцу сцены. В этих воспоминаниях часто изливается вся скорбь наболевшего чувства благородной, любящей души, незаслуженно оскорбленной в самых лучших своих привязанностях. Эта скорбь восходит до высокой поэзии в его знаменитом сне о храме Анастасии, который был для него дорожее всего на свете. Жгучее чувство скорби по оставленным друзьям, дорогим местам и сценам не покидало свт. Григория до конца жизни, хотя своим недругам и завистникам он давно простил в своей душе нанесенную ему обиду» (*Троицкий И.Е.* Последние годы свт. Григория Богослова // *Христианское чтение*, 1863. Ч. II. С. 150).

<sup>31</sup> *Пантелеимон (Успенский), иером.* Три богослова: св. ап. Иоанн Богослов, свт. Григорий Богослов и прп. Симеон Новый Богослов: Общие черты их учения вообще и теории богопознания в частности // *Богословский вестник*, 1913, 1. С. 92.

церковного Предания, свт. Григорий завещал и всем последующим поколениям православных мыслителей.

Данное понимание наложило яркий отпечаток и на все те грани христианского вероучения, которые раскрывал свт. Григорий. Оно запечатлело, в первую очередь, его учение о Святой Троице, то есть ту область догматики, которая весьма живо и активно обсуждалась во всех слоях церковного общества того времени<sup>32</sup>. И как отмечает наш знаток творчества Богослова, «нет ни одного догмата, которым бы свт. Григорий занимался с таким вниманием и который бы раскрыл с такой полнотой и основательностью, как догмат о Пресвятой Троице. В его богословской системе догмат этот составляет центр, вокруг которого группируются все другие догматы». Причем, «он постоянно говорил о Троице и в Назианзе, и в Константинополе, и перед верными, и перед неверными. Его нисколько не утратила злость врагов, бросавших в него не только словами, но и камнями: он смело и открыто опровергал противников Святой Троицы и твердо проповедовал истину, не щадя своей жизни»<sup>33</sup>. И действительно, блестящие и глубокие изложения и экскурсы в это таинственное средоточие христианского вероучения встречаются на

---

<sup>32</sup> «Для настоящего времени не совсем понятно, как о таких высоких предметах, какова тайна Св. Троицы, мог говорить свт. Григорий с церковной кафедры, и говорить так, как он говорил. Но надобно послушать свт. Григория, чтобы узнать, с каким жаром о таких предметах говорили тогда везде, — не только в домах, но и на площадях. При всеобщем внимании к великому догмату, слова свт. Григория о нем могли быть доступны для всех, или, по крайней мере, они были необходимы для всех, особенно в том виде, в каком говорено в них о догмате. Неумеренный жар, с каким выступали тогда в споры о таинствах веры, люди призванные совсем не к тому, люди унижавшие истину спорами о ней, — был неразумен. И сей-то жар охлаждал Григорий, его-то вводил он в свои границы, вместо его-то он возбуждал живительную теплоту любви деятельной» (*Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Т. II. М., 1996. С. 128).

<sup>33</sup> *Виноградов Н., свящ.* Догматическое учение святого Григория Богослова // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т. I. М., 2007. С. 697.

многих страницах творений святителя. Необычайно рельефно оттеняется им принципиальное отличие Православия от триадологических ересей: «Мы поклоняемся Отцу и Сыну и Святому Духу, разделяя личные свойства и соединяя Божество. Не смешиваем трёх [Ипостасей] в одно, чтобы не впасть в недуг Савелиев, и единого не делим на три [сущности], разнородные и чуждые, чтобы не дойти до ариева безумия»<sup>34</sup>. Или же в предельно краткой формуле: «Неслитность трех Ипостасей соблюдается в едином естестве и достоинстве Божества»<sup>35</sup>. Эxpлицитируя эту формулу, свт. Григорий пишет: «У нас один Бог, потому что Божество одно. И к Единому возводятся сущие от Бога, хотя веруется в Трех; потому что как Один не больше, так и Другой не меньше есть Бог; и Один не прежде, и Другой не после: Они и хотением не отделяются и по силе не делятся; и все то не имеет места, что только бывает в вещах делимых. Напротив того, если выразиться короче, Божество в Разделенных неделимо, как в трех солнцах, которые заключены одно в другом, одно растворение света. Посему, когда имеем в мысли Божество, первую Причину и Единоначалие, тогда представляемое нами — одно. А когда имеем в мысли Тех, в Которых Божество, Сущих от первой Причины, и Сущих от Нее до временно и равночестно, тогда Полняемых — Три»<sup>36</sup>. Это православное учение о Святой Троице святитель раскрывает не только в своих «Словах» (особенно в пяти знаменитых «Словах о богословии»), но и в стихотворениях, где он, говоря о «моей Троице», приоткрывает свой тайнозрительный опыт: «Сие только свету, который во мне, открыло Троичное сияние из-за воскрилий завесы внутри Божия храма, за которыми скрыто царственное естество Божие. А если нечто большее открыто ангельским ликам, то еще гораздо более ведомо Самой Троице»<sup>37</sup>. Такой тайнозрительный опыт трудно запечатлеть в сухих понятиях и только образное мышление художника способно частично отразить его<sup>38</sup>. Но даже это образное мышление часто бывало бессильно выразить

<sup>34</sup> Там же. С. 256.

<sup>35</sup> Там же. С. 379.

<sup>36</sup> Там же. С. 382.

<sup>37</sup> *Григорий Богослов, свт. Творения. Т. II. С. 16.*

существо троического богословия — и свт. Григорий, наверное, как никто другой, ясно чувствовал данное бессилие<sup>39</sup>, хотя он с младых лет напитан как искусной греческой риторической культурой, так и насыщенной образностью Священного Писания<sup>40</sup>. Несомненно одно: излагая учение о Святой Троице, свт. Григорий никогда не покидал русла церковного Предания, особенно подчеркивая здесь роль свт. Афанасия Великого. В «Похвальном слове» ему («Слово 21-ое») он, называя александрийского святителя «блаженным, поистине Божиим человеком и великой трубой истины», говорит, что «он прекрасно соблюл единое относительно к Божеству, и благочестиво научил признавать Трех, относительно к личным свойствам, не слив Их во едино и не разделив на трех, но пребывая в пределах благочестия че-

---

<sup>38</sup> Ср. характеристику догматических стихотворений свт. Григория: «Сила чувства, преобладающая над спокойным размышлением, обращения к самому себе, к своему сердцу, живость и по местам драматизм изображений ярко отличают эти богословские стихотворения от богословских проповедей того же автора, хотя предметом тех и других служат одни и те же отвлеченно-догматические вопросы. При сличении «Таинственных песнопений» Григория с его пятью «Словами о богословии» оказывается разница настолько же в самих произведениях, насколько и в психических средствах, имевшихся в распоряжении автора в том и другом случаях. В догматических проповедях его читателя поражает гибкий и пронизательный ум; в догматических стихотворениях нас трогает своей непосредственностью и теплотой глубокая душа; там царство богословской мысли поделено между неумолимой логикой и ее неизменной спутницей — диалектикой; здесь в области тайн веры простая истина является об руку со своей родной сестрой — красотой» (*Говоров А.В. Святой Григорий Богослов как христианский поэт // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т. 1. М., 2007. С. 652*).

<sup>39</sup> «Хотя Григорий многократно пытался представить в чувственных образах отношение Св. Троицы, впрочем всегда признавался, что все они недостаточны» (*Павский Г., прот. Григория Богослова догматическое учение // Христианское чтение, 1827. Ч. XXXI. С. 277–278*).

<sup>40</sup> См.: *Ruether R.R. Gregory of Nazianz. Rhetor and Philosopher. Oxford, 1969. P. 55–128.*

рез избежание как излишней преклонности к тому или другому, так и излишнего сопротивления тому и другому»<sup>41</sup>. Естественно, что триадология свт. Григория была единой с аналогичной учением его друга свт. Василия Великого, хотя между двумя каппадокийскими отцами наблюдаются некоторые различия в этой области, носящие, на наш взгляд, не субстанциальный характер<sup>42</sup>.

Естественно, что не только учение о Боге в Самом Себе и о взаимоотношении трех Божественных Лиц раскрывалось свт. Григорием, поскольку бытие *ad extra*, по отношению к миру и человеку, постоянно притягивало к себе мысленный взор Богослова. Бог, как Творец и Промыслитель мира и человека, является одной из главных констант его мирозерцания<sup>43</sup>. По словам святителя, «Бог, как скоро устроил мир, с первого же мгновения, по великим и непреложным законам, движет и водит его. <...> Ибо не самослучайно естество сего обширного и прекрасного мира, которому нельзя и вообразить чего-либо подобного, и в продолжении толикого времени предоставлен не самослучайным законам». Поэтому «Бог управляет вселенной. Божие Слово и здесь, и там распределяет все, чему положено в Его совете быть на небесах и на земле; и одним тварям даны навсегда непреложно постоянная стройность и течение, а другим уделена жизнь изменяющаяся и принимающая многие виды. О них иное явил нам Бог, а иное блюдет в тайниках Своей премудрости, чем хочет обличить пустое тщеславие смертного; одно поставил Он здесь, а другое явится в последние дни»<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> Григорий Богослов, свт. Творения. Т. II. С. 265.

<sup>42</sup> К этим различиям можно отнести ясное и недвусмысленное обозначение Святого Духа «Богом» у свт. Григория, избрание им терминологической пары «Безначальный — Начало» (ἄναρχος — ἀρχή) для описания отношения Отца и Сына вместо «Нерожденный — Рожденный» (ἀγέννητος — γεννητός) у свт. Василия и др. См.: *Markschies C. Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie.* Tübingen, 2000. S. 210–216.

<sup>43</sup> См.: *Виноградов Н., свящ.* Догматическое учение... С. 807–814.

<sup>44</sup> Григорий Богослов, свт. Творения. Т. II. С. 18–19.

Разумеется, для свт. Григория, как и для всех святых отцов, особым попечением Божиим всегда пользовался и пользуется человек: Творец «особенным образом печется о нашей участи, хотя жизнь наша и проводится среди различных противностей»<sup>45</sup>. Поэтому в творениях святителя большое место уделяется антропологии: человек мыслится как царь творения, «малый мир» («микромир») и образ Божий, долженствующий выполнить здесь великое предназначение; однако, драма грехопадения не позволила осуществить это предназначение<sup>46</sup>. Впрочем, «своим падением человек искажил в себе образ Божий, но не уничтожил его: существенные черты его сохранились в нем. Он омрачил свой ум, но не совсем лишил его Божественного Света; отвратившись от Бога, человеческий ум и в падшем своем состоянии «стремится горе», жаждет и ищет этого Света. Он извратил свою волю, но не лишил ее уже всякой способности к добруму: хотеть и избирать доброе принадлежит ей и в падшем человеке. Одним словом, рассуждает Богослов, человек поражен грехом, но «не неисцельно», неисцельность свойственна злой и враждебной природе, людям же, после греха, свойственно обратиться»<sup>47</sup>. Целью Домостроительства спасения и является такое исцеление падшего естества человека<sup>48</sup>.

В поле зрения свт. Григория попадает, естественно, и ветхозаветный этап этого Домостроительства, но основной акцент делается им на Вочеловечении Бога Слова, которое является радикальным

---

<sup>45</sup> *Григорий Богослов, свт.* Творения. Ч. I // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т. 1. М., 2007. С. 193.

<sup>46</sup> См.: *Szymusiak J.M.* Grégoire de Nazianze et le péché // *Studia Patristica*, 1966, IX. Pt. 3. P. 289.

<sup>47</sup> *Виноградов Н., свящ.* Догматическое учение... С. 811–812.

<sup>48</sup> Свт. Григорий, считая, что образ Божий полностью не изгладился после грехопадения, полагал, что этот образ «в полной чистоте восстанавливается только искуплением через Иисуса Христа, которое совершено во время Его явления на земле» (*Павский Г., прот.* Григория Богослова догматическое учение. С. 163).



средством излечения человечества<sup>49</sup>. И здесь у Назианзина, как и у многих отцов Церкви, сотериология находится в неразрывном сопряжении с христологией. Такое сопряжение особо рельефно обозначается в двух посланиях свт. Григория к Кледонию (101 и 102)<sup>50</sup>, которое дополняется еще посланием к Нектарию (202). Данные послания, являющиеся первым серьезным и обоснованным святоотеческим ответом на вызов ереси Аполлинария Лаодикийского, можно вне сомнения считать христологическим шедевром<sup>51</sup>. Во всех трех письмах достаточно подробно разоблачаются основные еретические посылки аполлинарианства и, в частности, дилемма: следует ли поклоняться «человеку Богоносцу» (ἄνθρωπον θεοφόρον) или «Богу плотоносцу» (Θεὸν σαρκοφόρον)? Как показывает святитель, данная дилемма является типичной софистической уловкой и забавой; можно еще добавить, что подобные софистические «игрушки», основывающиеся на *альтернативном мышлении*, обычно используются еретиками для введения в заблуждение людей простодушных.

Что же касается положительного содержания рассматриваемых посланий, то здесь можно выделить несколько существенных моментов. Первый — постоянный акцент на единстве Богочеловека. Согласно свт. Григорию, в Нем Человек не отделяется от Божества, ибо Он есть и предвечный Бог или Единородный Сын, и «Человек, воспринимаемый ради нашего спасения». Он — подверженный страданию («страстный») по плоти и бесстрастный по Божеству, ограниченный («описуемый» — περιγραπτόν) по телу, неограниченный (ἀπερίγραπτον) по духу; Тот же Самый — земной и небесный, зримый и умопредставляемый, востимый и невостимый. И это для

<sup>49</sup> См.: Winslow D.F. The Dynamics of Salvation. A Study in Gregory of Nazianzus. Cambridge (Mass.), 1979. P. 79.

<sup>50</sup> См.: Winslow D.F. Christology and Exegesis in the Cappadocians // Church History, 1971, 40. P. 394.

<sup>51</sup> Об обстоятельствах написания посланий и их анализ см. предисловие к критическому изданию текста (автор статьи опирается на данное издание): Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques. Ed. Par Gallay // Sources chrétiennes. N. 208. Paris, 1971. P. 11–24. Русский перевод: Григорий Богослов, свт. Творения. Т. II. С. 479–488, 537–538.

того, чтобы всецелым Богом и всецелым Человеком был воссоздан всецелый человек (ὅλος ἄνθρωπος), подпавший под грех. Последняя фраза, увенчивающая предшествующие антитезы, пронизывается сотериологическим пафосом. Чуть ниже горячее золото этого пафоса святитель отчеканивает в знаменитую классическую фразу: «Невоспринятое не уврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасается»<sup>52</sup>. Далее, подчеркивая единство Богочеловека, свт. Григорий четко соотносит данное единство с различием естеств в Нем. И опять мысль святителя здесь кристально чиста: в Спасителе есть «иное и иное, из которых Он» (ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτῆρ), в отличие от Троицы, где есть «Иной и Иной» (ἄλλος καὶ ἄλλος). Другими словами, решительно отрицается наличие двух субъектов во Христе: имеются две природы (φύσεις δύο), но «не два сына» (υἱοὶ δὲ οὐ δύο).

Важно еще указать, что христология и сотериология не мыслятся святителем вне учения о Всесвятой Богородице. Здесь он краток: «Если кто не признает Святую Марию Богородицей (Θεοτόκον), то он отлучен от Божества». В этой лаконичности Назианзина чувствуется сила и мощь церковного Предания, носителем которого он являлся<sup>53</sup>. Подчеркивание единства Христа и обозначение

---

<sup>52</sup> Здесь ясно обозначается одна грань святоотеческой аргументации против арианства и аполлинарианства; суть ее «состоит в том, что для спасения человека недопустима ущербность, неистинность и неполнота какой-либо из двух природ во Христе. Если Христос — не истинный Бог, единосущный Отцу, то человек не восстановлен в общении с истинным Богом (против Ария). Если же во Христе ущербная, неполная человеческая природа, то всецелый человек не был спасен (против Аполлинария)» (Леонов В., *святш.* Бог во плоти. Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М., 2005. С. 109). Правда, учитывая обозначенную выше арианскую христологию, можно констатировать, что антиаполлинаристская аргументация действенна и в отношении арианства.

<sup>53</sup> Догматический смысл этого тезиса свт. Григория можно эксплицировать следующим образом: «Мы именуем Святую Деву в собственном смысле Богородицею не потому, будто от Нее родился Господь и Спа-

ние Пресвятой Девы как *Богородицы* предполагает у свт. Григория и идею взаимообщения и взаимопроникновения естеств в Господе, или идею «перихоресиса»<sup>54</sup> — ей суждено сыграть большую роль в последующей святоотеческой христологии. Наконец, в органическое единство всех этих богословских тезисов входит и идея обожения, которая у св. Григория опять высказывается лаконично: оба естества Господа находятся «в срастворении (ἐν τῇ συγκράσει) — и Бог вочеловечился, и человек обожился (Θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος)». Следует отметить, что идея обожения была весьма значимой для свт. Григория, поскольку понятия «спасение» и «обожение» являлись у него взаимозаменяемыми, хотя и не тождественными<sup>55</sup>.

В общем же можно сказать, что в удивительной личности свт. Григория Богослова гармонично сочетались верность духу Свя-

---

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

<sup>54</sup> См.: Weigl E. Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373–429). München, 1925. S. 63–64.

<sup>55</sup> Winslow D.F. The Dynamics of Salvation. P. 179.

щенного Писания и Священного Предания с яркой экспрессией и новизной выражения этого духа. Такая новизна выражения предполагала неизменность сути Откровения<sup>56</sup>, а потому она кардинальным образом отличалась от «новшества» или «нововведения» (καίνωτορία), в которое впадали еретики, уповающие на собственное суетное мудрое рассуждение. Это — одна из главных причин того, что «св. Григорий оказал огромное влияние на богословие последующего времени. Творения его иногда приравнивались к Священному Писанию и широко использовались песнотворцами»<sup>57</sup>.

Если обратиться к третьему каппадокийскому отцу Церкви — свт. Григорию Нисскому, то его отличие от первых двух отцов один наш исследователь обозначил так: тогда как свт. Василий был «по преимуществу муж дела», а св. Григорий Богослов — «представитель слова, ораторского церковного искусства», то у Нисского святителя «истинной стихией его духа было христианское знание», а поэтому его можно считать по преимуществу представителем «теоретической церковной мысли, христианской философии»<sup>58</sup>. Безусловно, подобное различие каппадокийских отцов весьма условно и достаточно грубовато (что осознает и А.В. Мартынов), но философский склад ума свт. Григория Нисского и его постоянное тяготение к умозрению вряд ли следует отрицать. Правда, эта черта личности и мировоззрения его порой приводит некоторых западных ученых к тому, чтобы рассматривать Нисского святителя в сугубом контексте позднеантичной философской мысли и видеть в нём оригинального мыслителя, находящегося в традиции «неоплатонического мистицизма»<sup>59</sup>. Подобное рассмотрение, естественно, полно-

<sup>56</sup> *Plaignieux J.* Saint Grégoire de Nazianz théologien. Paris, 1952. P. 61–63.

<sup>57</sup> *Скурат К.Е.* Золотой век святоотеческой письменности (IV–первая половина V в.). Сергиев Посад, 2003. С. 102.

<sup>58</sup> *Мартынов А.В.* Учение свт. Григория Нисского о природе человека: Опыт исследования в области христианской философии IV века. М., 1886. С. 4–5.

<sup>59</sup> *Danielou J.* Grégoire de Nysse et la philosophie // Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationale Kolloquium über Gregor von Nyssa. Hrsg. Von H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schraum. Leiden, 1976. P. 3–18.

стью искажает сущностной характер мирозерцания святителя<sup>60</sup> и, тем не менее, «философический» настрой его личности и взглядов часто проявляется вполне рельефно. Поэтому не так далеко от истины мнение, что «он попытался ввести философский элемент в христианское богословие, попытался именно сделать философию христианской и богословие философским; но при этом он стремился не к переработке догматического содержания христианства, а только к его философскому проникновению». Другими словами, свт. Григорий «совершенно не считал возможным довести союз философии и богословия до их полного слияния и отождествления, потому что обе эти науки выходят из различных источников, и положения их имеют разные степени достоверности». Поэтому «для свт. Григория философия имела значение не сама по себе, а лишь постольку, поскольку она давала ему необходимое вспомогательное средство к такому пониманию христианства, в котором удобно находили бы себе полное оправдание и общечеловеческая цель Божественного Откровения, и высшее назначение человека»<sup>61</sup>. Данное мнение, отражающее определённый «момент истины», вряд ли можно считать полностью адекватным, поскольку в нём не учитываются два серьёзных обстоятельства. Первое: понятия «богословие» и «философия» мыслятся здесь в духе нового времени, как нечто отдельное друг от друга, что не соответствует реалиям святоотеческого мышления. Ибо, начиная с греческих апологетов II века, ясно обозначился процесс «возвращения философии к самой себе», основу которого положило Пришествие на землю Сына Божия: философия стала активно преобразовываться в *любомудрие по Христу*<sup>62</sup>. И

<sup>60</sup> Понимают это и наиболее компетентные из западных исследователей. См.: *Young F.M. From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background.* London, 1996. P. 116–119.

<sup>61</sup> *Несмелов В.И.* Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887. С. 6–8.

<sup>62</sup> Подробнее см.: *Сидоров А.И.* Христианство как философия или любомудрие по Христу по свидетельству греческих отцов Церкви и церковных писателей II–VIII вв.: Некоторые наблюдения // *Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения. М., 2003. С. 461–476.

святые каппадокийские отцы активно участвовали в этом процессе, четко отделив истинную философию (любомудрие по Богу или «наше любомудрие») от ветхого философствования («внешней философии»)⁶³. Второе: свт. Григорий Нисский, как и его старший брат, и свт. Григорий Богослов, был прежде всего великим подвижником, для которого любомудрие по Христу не могло мыслиться без аскетического и молитвенного делания. Отсюда основным постулатом его мирозерцания являлось то, что «правило благочестия утверждено на правом догмате веры»⁶⁴. Поэтому путь к богословию (или к истинному любомудрию), согласно Нисскому святителю, является путём тернистым, требующим от человека тяжелых подвигов очищения души и тела и отсечения всех нечистых страстей и помыслов. Или, как говорит он сам, «богословие — крутая и трудная гора, и большинство людей с трудом достигает лишь ее подножия»⁶⁵. Так понимаемое богословие является преимущественно тайнозрительным богословием, и Нисского святителя, ничуть не в меньшей степени, чем свт. Григория Богослова, следует считать в первую очередь тайнозрителем⁶⁶. На вершине тайнозрения Боговедение превращается в бесконечный процесс соединения с Богом, и это соединение представляется Нисскому святителю «путем, превосходящим ведение и θεωρία, путем, проходящим за гранью разума, там, где уничтожается знание и пребывает одна любовь, или, вернее, где гнозис становится агапой: ἡ δὲ γνῶσις ἀγάπη γίνεται.

⁶³ См.: Malingrey A.-M. “Philosophia”. Etude d’un groupe de mots dans la littérature grecque des presocratiques au IV siècle. Paris, 1981. P. 207–261.

⁶⁴ Фраза из его сочинения «О цели [жизни] по Богу и об истинном подвижничестве». См. перевод автора статьи в кн.: Творения древних отцов-подвижников. М., 1997. С. 144.

⁶⁵ Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели. Пер. А.С. Десницкого. М., 1999. С. 64.

⁶⁶ Поэтому понятие «богословие», идущее в неразрывной связке с жизнью любомудренной (ὁ κατὰ φιλοσοφίαν βίος) или добродетельной (ὁ κατ’ ἀρετὴν βίος), было тождественно для него с понятием «боговедения» (θεογνωσία). См.: Leys R. La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse // Studia Patristica, 1957. V. II. Pt. 2. P. 497.

Все больше и больше желая Бога, душа непрестанно возрастает, себя превосходя, сама из себя выходя. И по мере того как она все более и более соединяется с Богом, ее любовь становится все пламеннее и ненасытнее. Поэтому возлюбленная Песни песней достигает своего Жениха в сознании того, что соединению не будет конца, что восхождение ее к Богу не имеет границ, что блаженство есть бесконечное продвижение по беспредельному пути...»<sup>67</sup>.

В области христианской догматики свт. Григорий во многом следовал по стопам старшего брата, развивая многие его идеи. В частности, он продолжил полемику против Евномия, написав против него солидный труд, где среди прочего говорит: «Однажды навсегда научены мы Господом, на что надлежит обращать внимание мыслью, Кем совершается претворение из естества смертного в бессмертное — это есть Отец и Сын и Святой Дух»<sup>68</sup>. Другими словами, учение о Святой Троице для святителя не является неким «рациональным догматом», но в первую очередь представляет собою спасительную веру, без которой для человека невозможны и вечная жизнь, и обожение. В этой связи он, как и все каппадокийские отцы, подчеркивает апофатический характер христианской триадологии в противоположность языческой «естественной теологии», с которой сближались аномей<sup>69</sup>. Естественно, свт. Григорий, подобно свт. Василию, является непримиримым антагонистом теории имён, выдвинутой Евномием. Для него «имена Божии есть только указания на действия и свойства Божии». В противоположность аномейской «религии разума» святитель «видит спасение в живом общении людей с Богом, а не теоретических лишь рассуждениях о Нем, не «в ухищренных словах и в искусственных рассуждениях о рожденном и нерожденном», и потому отстаивает почитание рели-

---

<sup>67</sup> Лосский В.Н. Богословие и боговидение. С. 192–193.

<sup>68</sup> Григорий Нисский, свт. Догматические сочинения. Т. II. Краснодар, 2006. С. 118.

<sup>69</sup> См.: Pelikan J. Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. New Haven—London, 1993. P. 234.

гиозных символов как средств к такому общению с Богом»<sup>70</sup>. Поэтому Нисский архипастырь подчеркивает, что христианское богословие есть, прежде всего, таинство и понятийный аппарат, используемый в этом богословии, лишь очень приблизительно описывает данное таинство. Характерно в этом плане одно рассуждение о Троице в «Большом огласительном слове», где говорится: «Кто до точности вникает в глубины таинства (τὰ βάθη τοῦ μυστηρίου), тот, хотя объемлет душой некое умеренное, в силу непостижимости, понятие об учении Боговедения (μετρίαν τινὰ κατανόησιν τῆς κατὰ τὴν θεογνωσίαν διδασκαλίας), не может, однако же, уяснить словом этой неизреченной глубины таинства: как одно и то же и числимо («доступно исчислению» — ἀριθμητόν ἐστι), и избегает счисления; и раздельным кажется, и заключается в единице; и различается по ипостаси, и не разделяется в подлежащем; ибо иное по ипостаси Дух, и иное Слово, и опять иное есть Тот, Кто имеет Слово и Духа»<sup>71</sup>. Отсюда ясно, почему в этом, одном из самых блестящих по содержанию и форме, творении свт. Григория, наблюдается некая текучесть терминологии в учении о Святой Троице<sup>72</sup>: эта текучесть позволяет адекватно отразить живое дыхание Троицаго Бога, животворящее нас своей благодатью.

<sup>70</sup> Троицкий С.В. Учение свт. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники. Краснодар, 2002. С. 64–65.

Ср. здесь точное замечание о сути лжеучения Евномия: «Вечная жизнь, по его взгляду, заключается в абсолютном познании Бога, и христианство есть познание, есть лишь система догматов, и в точности этих догматов (δογμάτων ἀκρίβεια), дающих возможность разуму проникнуть в сущность Божества, и заключается его сущность. Спасается, по его мнению, тот, кто больше знает Бога, и через свое знание приближается к Нему; вне знания нет спасения, и проповедь о спасении есть вместе с тем и проповедь знания» (Там же). — Типологически лжеучение Евномия достаточно близко к ереси гностицизма.

<sup>71</sup> Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово. Киев, 2003. С. 56–57.

<sup>72</sup> См. предисловие к изданию: *Grégoire de Nysse. Discourse catéchétique*. Ed. Par R. Winling // Sources chrétiennes. N. 458. Paris, 2000. P. 47–52.



Тем не менее, в ряде моментов изложения православной триаологии святитель предельно четок. Так, со всей энергией он отстаивает Божественность Святого Духа. Например, в «Слове о Святом Духе против македонян духоборцев» свт. Григорий предельно ясен: «Если истину говорит утверждающий о Духе, что Он есть Божество, то неложно говорит и полагающий, что Он есть досточтимый, так же как и славный, благий, равно как и сильный, ибо все эти представления соединяются в понятии Божественности, так что необходимо одно из двух: или не называть Его Богом, или не отнимать от Божественности никакого из приличествующих Богу свойств. Посему должно непременно соединять в мысли вместе и то и другое: и Божеское естество с свойственным понятием о нем, и благочестивые понятия о Божеском естестве»<sup>73</sup>. Причем можно отметить, что, утверждая Божественное достоинство Святого Духа, свт. Григорий первенствующее значение уделяет действию Его в человеческой жизни<sup>74</sup>. Особенно ясно это подчеркивается в уже упомянутом сочинении «О цели жизни по Богу», где говорится, что Дух омывает нас «в источнике таинства». Ибо «велико святое крещение для приемлющих его со страхом [Божиим] в деле стяжания умопостигаемых [благ]. Ведь богатый и независтливый Дух присно течет в приемлющих благодать, преисполненные которой святые апостолы явили Христовым церквам плоды полноты. Этот Дух пребывает в искренне принявших дар, по мере веры каждого из причастующих [Ему]; содействуя [в верующих] и сообитая [с ними], Он созидает в каждом благо для усердия души в делах веры»<sup>75</sup>.

Большое внимание в своих творениях свт. Григорий уделял и такой важнейшей области христианского богословия, как христология. Подобно свт. Григорию Богослову, он, защищая православное учение о Лице Господа Иисуса Христа, борется на два фронта: против аномеев отстаивает полноту Божества Господа, а против апол-

<sup>73</sup> Григорий Нисский, свт. Догматические сочинения. Т. I. Краснодар, 2006. С. 175.

<sup>74</sup> Jaeger W. Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist. Leiden, 1966. S. 101–121.

<sup>75</sup> Творения древних отцов-подвижников. С. 145.

линаристов (а частично — против тех же аномеев) акцентирует полноту человеческого естества Его<sup>76</sup>. Особенно важной представляется антиаполлинаристская полемика святителя, которой он посвятил достаточно обширный трактат, кратко называемый «Антирретик»<sup>77</sup>. Однако, на наш взгляд, наиболее рельефно христология святителя проявляется в Третьем послании его, адресованном неким «се-страм», то есть монахиням<sup>78</sup>. Прежде всего, здесь отмечается, что с исповеданием Христа истинным Богом «соединяются все благочестивые и спасающие нас понятия» (τὰ εὐσεβῆ καὶ σῶζοντα ἡμᾶς νοήματα). Поэтому Божество Христово озаряет весь состав наш, то есть душу и тело, и приобщает его к Собственному Свету «срастворением (ἀνακράσει) с Собою, соделав его тем, что есть Он Сам». Вследствие чего «сила Всевышнего, чрез наитие Святого Духа, срастворившись (ἐγραθέισα) со всем нашим естеством, стала существовать и в душе нашей, ибо подобает ей быть в душе, и смешалась (καταμίγνυται) с телом, чтобы спасение наше было полным во всех отношениях, причем, как в начале человеческой жизни, так и в конце ее, Божество сохраняет боголепное и высокое бессмертие.

<sup>76</sup> Подробнее см.: *Lenz J. Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa. Eine dogmengeschichtliche Studie. Trier, 1925. S. 16–87. Hübner R.M. Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung des “physischen” Erlösungslehre. Leiden, 1974. S. 103–147.*

<sup>77</sup> В.И. Несмелов, отмечая некоторые недостатки трактата, при этом констатирует, что, несмотря на них, «Антирретик» имел все-таки несомненное значение в истории христологических споров. Им пользовались и целые соборы, и отдельные церковные писатели. Отцы IV Вселенского Собора, например, читали отрывки из «Антирретика» и принимали их за точное раскрытие православного учения; равным образом, и отдельные православные богословы, как, например — Леонтий Византийский, Иоанн Дамаскин и Евфимий Зигабен — много раз цитировали «Антирретик», как замечательное догматико-полемическое сочинение» (*Несмелов В.И. Догматическая система... С. 61*).

<sup>78</sup> Рус. пер.: *Григорий Нисский, свт. Аскетические сочинения и письма. М., 2007. С. 252–259. Текст: Grégoire de Nyssse. Lettres. Ed. Par P.Maraval // Sources chrétiennes. N. 363. Paris, 1990. P. 124–147.*

Ибо ни начало Его жизни не подобно началу нашей, ни конец Его — нашему концу, но как там, так и здесь Он проявил Божескую власть, ибо начало Его не было осквернено наслаждением, ни конец не окончился истлением».

В этом рассуждении Нисского святителя проявляются сразу же несколько характерных черт христологии его: помимо акцента на полноте человеческой природы Господа, он особо подчеркивает единство двух естеств в Нем. Для этого свт. Григорий использует, как отмечают исследователи, весьма богатую терминологическую палитру, отражающую динамику домостроительства спасения и постоянно предполагающую идею *взаимообщения свойств* этих естеств<sup>79</sup>. Далее, говоря о том, что человечество Христа является полным, состоя из души и тела, свт. Григорий указывает на кардинальное отличие Богочеловека от прочих людей. Наконец, у него, как у свт. Григория Богослова и подавляющего большинства других святых отцов, сотериологический пафос определяет главные аспекты христологии. В частности, он считал крестную смерть Спасителя единственным основанием человеческого спасения и «потому признавал ее за самый важный и существенный акт в тайне домостроительства»<sup>80</sup>.

Раскрывая учение о домостроительстве спасения, Нисский архипастырь не мог, естественно, не касаться и тесно связанных с ним прочих тем христианского вероучения, представляющих большую важность. Не углубляясь в них, можно только заметить, что святитель не мог обойти, например, проблему зла, столь мучительную для многих представителей позднеантичной языческой интеллигенции; затрагивая её, он, в духе Священного Писания, указывает на несубстанциальность зла, возникшего в результате грехопадения прародителей, послушавшихся лукавого, обещавшего им открыть якобы подлинное бытие<sup>81</sup>. Отмечая, что зло есть «одно только от-

<sup>79</sup> См.: *Lenz J. Jesus Christus...* S. 88–119. *Bouchet J.R. La vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse // Revue thomiste, 1968, 68. P. 533–582.*

<sup>80</sup> *Несмелов В.И. Догматическая система...* С. 538.

<sup>81</sup> См.: *Philippou A.J. The Doctrine of Evil in St. Gregory of Nyssa // Studia Patristica, 1966. V. IX. Pt.3. P. 254–255.*

чуждение от истинного добра» и что «свободным движением вовлекли мы себя в общение со злом»<sup>82</sup>, свт. Григорий находится в общем русле святоотеческого решения указанной проблемы<sup>83</sup>.

Такое решение немислимо без ясного видения антропологической проблемы и именно антропология есть «та область, на которой еп. Нисский по преимуществу стяжал себе имя христианского философа». Изучение человеческой природы он сделал «центром всей своей философско-догматической системы»<sup>84</sup>. В своем особом сочинении, специально посвященном антропологии («Об устройении человека»), свт. Григорий подчеркивает исключительное положение человека в мироздании, ибо «ни одно другое существо не уподобляется Богу, кроме этой твари — человека»<sup>85</sup>. Отмечается и его царственное достоинство: «Человек введен последним в творение, не потому, как нестоящий, отринут на самый конец, но потому что вместе с началом бытия должен был стать царем подчиненных»<sup>86</sup>. Уделяя особое внимание понятию *образа Божия* в человеке, Нисский архипастырь, в отличие от традиции античной философии (преимущественно — традиции платонизма), где указывалось *либо* подобие образа с архетипом, *либо* отличие образа от архетипа, фокусирует внимание на обоих моментах: и подобии, и отличии<sup>87</sup>. В произведении «О душе и воскресении» это прослеживается довольно отчетливо. Говоря здесь о душе, свт. Григорий пишет: «Сотворенное по образу, конечно, во всем имеет уподобление Первообразу, умственное — умственному и бесплотное — бесплотному, сво-

---

<sup>82</sup> Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово. С. 96, 108.

<sup>83</sup> Отцы Церкви «всесторонне разъяснили нам, как на основании Божественного Откровения, так и на соображении человеческого разума, что виновником зла, господствующего в мире, был не Бог, как Творец мира, а сам человек, под влиянием искушений со стороны диавола злоупотребивший дарованной ему свободой» (Буткевич Т., прот. Зло, его сущность и происхождение. Т. 1. Киев, 2007. С. 104).

<sup>84</sup> Мартынов А.В. Учение свт. Григория Нисского... С. 40.

<sup>85</sup> Григорий Нисский, свт. Творения. Ч. I. М., 1861. С. 78.

<sup>86</sup> Там же. С. 85.

<sup>87</sup> *L'ays R. L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse.* Paris, 1951. P. 23–25.

бодно от всякого бремени, как и Первообраз, подобно ему избегает всякого пространственного измерения, но по свойству природы есть нечто иное с ним; потому что не было бы образом, если бы во всем было одно и то же с Первообразом»<sup>88</sup>. Указывая на духовное начало в человеке как на преимущественно образ Божий, святитель не ограничивает понятия образа только этим началом, ибо и тело человека не чуждо данному понятию, поскольку, будучи «образом души», оно является тем самым как бы «образом образа»<sup>89</sup>. Конечно, грехопадение разрушило должное соотношение духовного и телесного начал в человеке и их гармонию, но не уничтожило их совсем. Как бы «регулирующим принципом» взаимоотношения двух начал в человеке является свободная воля: «Поелику естество в нас двояко, одно тонко, духовно и легко, а другое дебело, вещественно и тяжело, то по всей необходимости в каждом из них есть стремление с другим несогласимое и особенное, потому что духовное и легкое имеет свое парение к горнему, а тяжелое и вещественное всегда клонится и несется к дольному. Посему, так как движения их естественно противоположны, невозможно преодолевать одному из них, пока не изнемогло другое в естественном своем стремлении. Занимающая же средину между ними свободная наша сила и произволение, от себя сообщают и крепость естеству слабеющему и расслабление усиливающемуся»<sup>90</sup>.

Важно констатировать, что человека свт. Григорий мыслит постоянно в эсхатологической перспективе. И эта перспектива заставляет его постоянно обращаться к теме смерти, которая, по его воззрению, есть как бы имманентная сила, неотделимая от нашей здешней жизни<sup>91</sup>. Святитель «видел в смерти наказание, соединенное с доброй целью. Он смотрел на смерть, как на мудрое средство, которым Бог вращает человеческую природу от примешавшегося к ней

<sup>88</sup> Григорий Нисский, свт. Догматические сочинения. Т. I. С. 107.

<sup>89</sup> Leys R. L'image de Dieu... P. 50.

<sup>90</sup> Григорий Нисский, свт. Точное изъяснение Песни песней Соломона. М., 1999. С. 350–351.

<sup>91</sup> См.: Balthasar von U.H. Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa. San Francisco, 1995. P. 83.

зла (τὸν τὴν κακίαν ἡμῶν ἰατρεύοντα), которым Он восстанавливает ее в первобытное состояние»<sup>92</sup>. Поэтому Нисский архипастырь говорит, что «когда мы через смерть переходим к бесплотности, то приближаемся к тому естеству, которое чуждо всякой телесной грубости, и сняв с себя плотную оболочку, как бы какую гнусную личину, возвращаемся к сродной нам красоте, по которой были образованы от начала, будучи созданы по Первообразу»<sup>93</sup>. Высказывая эту мысль, свт. Григорий находится, с одной стороны, в русле предшествующего святоотеческого Предания<sup>94</sup>, а, с другой, намечает и существенные интуиции последующего православного богословия<sup>95</sup>.

Вообще же можно отметить, что Нисский святитель, как, наверное, никто другой из святых отцов, уделяет много места в своих творениях эсхатологическим мотивам. Его эсхатология является многоплановой и не всегда однозначной. Наиболее пререкаемым пунктом её представляется учение о всеобщем «апокатастасисе» («восстановлении всего»), сущность которого «сводится к тому, что

---

<sup>92</sup> *Макарий (Оксиук), митр.* Эсхатология свт. Григория Нисского. М., 1999. С. 282.

<sup>93</sup> *Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. VII. М., 1865. С. 562.

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

<sup>95</sup> В частности, прп. Максим Исповедник, развивая мысли свт. Григория Нисского, подчеркивает, что Крестная Смерть Господа соделала физическую смерть человека в принципе одним только благодеянием. См.: *Сидоров А.И.* Смерть как наказание и смерть как благодеяние согласно учению прп. Максима Исповедника («Вопросоответы к Фалассию», 61) // *Избранные творения преподобного Максима Исповедника.* М., 2004. С. 475–493.

некогда вся разумная тварь, освободившись не только от физических следствий греха, но и от морального зла, снова возвратится в то состояние, в каком она вышла из рук своего Творца»<sup>96</sup>. Опять же, не углубляясь в этот сложный вопрос, можно только указать, что такая пререкаемая теория «апокатастасиса» высказывалась свт. Григорием в плане очень гипотетическом, с рядом оговорок и внутренним противоречием и борением. От аналогичной еретической теории в оригенизме она отличалась важным моментом: «первобытное состояние» в которое должно восстановиться всякой разумной твари, не будет до-историческим бытием бестелесных духов (или чистых умов), поскольку телесное воскресение является ключевым элементом всех эсхатологических рассуждений Нисского епископа<sup>97</sup>.

Несомненно, творения трёх каппадокийских отцов составляют целую эпоху в истории православного богословия. По словам Н.И. Сагарды, «в их богословских трудах тринитарная проблема получила окончательное разрешение, и установленное ими понимание церковного учения о Святой Троице и созданные ими формулы сделались драгоценным достоянием православной богословской догматики; но они только истолковали и раскрыли церковное вероучение, как оно выражено было в Никейском исповедании, не изменяя его сущности. Миссия Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского была иная, чем свт. Афанасия: в критический момент церковной жизни они призваны были дать форму и точное выражение учению, которое от начала соблюдалось в кафолической Церкви и защиту которого свт. Афанасий поставил целью своей жизни. Свт. Григорий Богослов представил это учение с полной ясностью и дал ему совершеннейшее выражение, делающее высокие тайны веры общедоступными. Василий Великий провел его в жизнь, а Григорий Нисский дал ему научно-философское обоснование»<sup>98</sup>.

<sup>96</sup> Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология... С. 506–507.

<sup>97</sup> Daley B.E. The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology. Cambridge, 1991. P. 85–89.

<sup>98</sup> Сагарда Н.И. Древнецерковная богословская наука на греческом Востоке в период расцвета (IV–V вв.), ее главнейшие направления и характерные особенности // Феодорит Кирский, блаж. Творения. М., 2003. С. 678.

Впрочем, значение трех каппадокийских отцов Церкви, как уже неоднократно указывалось, далеко выходит за пределы собственно триадологии, поскольку, раскрывая учение о Святой Троице, они одновременно решали и множество других сложных и спорных богословских вопросов.

Четвертый, самый младший из каппадокийских святителей, свт. Амфилохий Иконийский, обычно отступает в тень и привлекает к себе меньшее внимание ученых. Будучи проповедником по преимуществу, и к тому же не очень плодовитым в литературном отношении, он в догматике следовал за свтт. Василием Великим и Григорием Богословом, которые были (особенно первый) и его духовными наставниками. Поэтому Иконийский предстоятель, «подобно им, горячо защищал в своих сочинениях православное учение о Св. Духе, а также о тайне Воплощения Сына Божия и о двух естествах в Иисусе Христе, а в последние годы своей жизни специально полемизировал против ариан и мессалиан». Впрочем, «не одна близость его к двум великим светилам Церкви Григорию и Василию, <...> но также ученость, благочестие, многополезная для Церкви иерархическая и научно-богословская деятельность создали Амфилохию ту славу, какой он пользовался у современников»<sup>99</sup>. Обычно отмечается «простота» богословия свт. Амфилохия и его всецелая опора на Священное Писание<sup>100</sup>; подчеркивается также отсутствие у него вкуса к «философской» разработке богословских вопросов<sup>101</sup>. Тако-

---

<sup>99</sup> Барсов Н.И. Очерки из истории христианской проповеди. Вып. 3. Представители ораторско-практического типа проповеди в IV в. на Востоке. Харьков, 1895. С. 51–52.

<sup>100</sup> Автор первой серьёзной монографии о свт. Амфилохии констатирует: “Seine Theologie ruht auf einfachen religiösen und biblischen Motives”. См.: Holl K. Amphilocheius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern. Tübingen-Leipzig, 1904. S. 237.

<sup>101</sup> «В развитии учения о Троице и в своей христологии он остается исключительно на библейской почве. В критике еретических учений Амфилохий является популярным полемистом, не углубляющимся в вопросы, а выдвигающим только такие стороны спорного учения, которые доступны для рядового члена паствы и на которые легко дать понятный для



го рода характеристики, как нам представляется, не являются минусом в оценке православного богослова, ибо отсутствие или присутствие «философского вкуса» нисколько не препятствует или, наоборот, нисколько не содействует проникновению в тайны Богомыслия. Несомненно одно: в сохранившихся творениях свт. Амфилохия читателя привлекает глубокая теплота религиозного чувства и ясность видения узловых вопросов христианского вероучения. Тайна Боговоплощения и Крестной Смерти Господа является центральной осью его духовного опыта и богословских умозрений. Великий парадокс святитель описывает так: «Господин с рабами», «Бог с людьми» и «Судия с виновными вкушает общую трапезу. Именно поэтому пришел Он на землю, не оставив при этом небо, и именно для того стал Человеком, не переставая быть Богом, чтобы и по морю плавая, оказавшихся в пучине житейского моря извлекать из глубины греха, и, обходя веси и города и пробегая по тропам, стезям и дорогам, заблудшихся на распутьях, как овец, не имеющих пастыря, привести в Свое стадо»<sup>102</sup>. Тайна милосердия Божия, проявившаяся столь ярко в Воплощении Бога Слова, делается предельно выразительной на Кресте: «О новое и необычайное чудо! Распростерший словом небеса на Древе простирается и Связавший море песком в узы заключается, и Даровавший источники меда испивает желчь, и Увенчавший землю цветами венчается терном, и Поразивший в водах главу фараона терпит избиение тростью по главе,

---

всех ответ. Но если отсутствие глубокого философского анализа догматических вопросов является слабой стороной его сочинений, то, наоборот, точное, чеканное выражение мысли составляет их силу. Именно этой стороной своих сочинений он оказал влияние на последующую святоотеческую литературу. Амфилохия принадлежит большая заслуга в выработке догматической терминологии» (*Попов И.В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 259–260*). Правда, «заслуга в выработке догматической терминологии» и «точное, чеканное выражение мысли» предполагают, на наш взгляд, хорошую (как минимум) философскую культуру.

<sup>102</sup> *Амфилохий Иконийский, свт. Слово о жене-грешнице, помазавшей Господа миром, и о фарисее. Пер. игум. Вассиана (Змеева) // Богословский вестник, 2004, 4. С. 13.*

и Тот, на Которого не смеют Херувимы взирать, был оплеван в лицо»<sup>103</sup>. Показывая этот великий парадокс Крестной Смерти Господа, Иконийский епископ, как и все каппадокийские святители, отстраняется от примитивного «теопасхизма»: «Сын Божий на Крест возносится и плотью за нас распинается, и хотя плоть страдает, Божество остается бесстрастным»<sup>104</sup>.

Эти малые выдержки из творений свт. Амфилохия показывают, как остро он переживал и ясно осознавал самое грандиозное событие в мировой истории, описанное русским священномучеником следующим образом: «Голгофа и Крест — поворотный пункт истории. Прежде человек шел *от Бога*, теперь он обращается *к Богу*. Не судится Бог с человеком на Голгофе, не самоудовлетворяется казнью Сына, но сретает и радостно лбызает возвращающегося блудного несчастного сына. Совершилось! Горохищное овча, естество человеческое, воплотившийся Сын Божий, на рамо восприим, принес к Отцу. Голгофа и Крест — перелом сознания и воли грешного человечества. С болью и страданием совершается всякий нравственный перелом. Так совершился он и на Кресте, где *за нас, ради нас*, но и *вместе с нами*, как братьями нас называющий, пострадал Христос»<sup>105</sup>. Поэтому без творений свт. Амфилохия Иконийского картина богословия каппадокийских святителей предстаёт явно неполной. Эти творения, помимо всего прочего, показывают, что история православного богословия немыслима без учета проповеднической деятельности святых отцов и церковных писателей. За кажущейся внешней простотой и как бы незатейливостью их формы часто скрывается мощная сила вероучительного содержания<sup>106</sup>.

<sup>103</sup> Амфилохий Иконийский, свт. Слово на Великую Субботу. Пер. игум. Вассиана (Змеева) // Богословский вестник, 2005–2006, 5–6. С. 62.

<sup>104</sup> Амфилохий Иконийский, свт. Слово о новокрещенных. Пер. игум. Вассиана (Змеева) // Богословский вестник, 2003, 3. С. 26.

<sup>105</sup> Иларион (Троицкий), свцмч. Творения. Т. 2. М., 2004. С. 285.

<sup>106</sup> Для IV века, помимо свт. Амфилохия, можно привести пример свт. Астерия Амасийского. «Среди страстной и шумной, порою бесчинной, полемики о догматах» его творения — «это очень краткое и притом положительное, чуждое полемической горячности и полное вну-

### Прочие церковные богословы

Параллельно греческому богословию, игравшему, безусловно, ведущую роль в IV веке, на Западе развивалось и латинское богословие. Здесь необходимо отметить две главные фигуры — свт. Иларию Пиктавийского и свт. Амвросия Медиоланского. Их церковная и богословская деятельность была во многом связана с догматическими спорами IV века, хотя, разумеется, не исчерпывалась ими.

Известно, что арианство появилось на латинском Западе только во второй половине этого века и внедрялось сверху — под нажимом императорской власти<sup>107</sup>. Подобный нажим и как бы «продавливание» арианского лжеучения и насильственное его внедрение в западное христианское общество вызвало здесь сильную реакцию, идейным вдохновителем которой в период с 355 г. до своей кончины в 367 г. стал свт. Иларий Пиктавийский, получивший почетное прозвище «западного Афанасия»<sup>108</sup>. О жизни его до периода активной борьбы с арианством мало что известно, но, несомненно, он был человеком хорошо образованным и взъясующим высшего идеала человеческой жизни. В первых четырнадцати главах своего замечательного труда «О Троице» Пиктавийский епископ описывает свой

---

тренней силы, исповедание православной веры. Среди богословско-философских трактатов диалектического ума, это — простое, убедительное слово любящего сердца, среди настойчивых, порою даже дерзких стремлений проникнуть в сокровенную жизнь Божества, слово Астерия — это небесная весть, из царства милосердия идущая в мир жестокости, преступления, слез, евангельская проповедь грешной земле, сострадательное проникновение в жизнь несчастного человеческого сердца» (*Модест, архим.* Св. Астерий Амасийский. Его жизнь и проповедническая деятельность. М., 1911. С. 40).

<sup>107</sup> См. замечание о том, что до середины IV в. на Западе «об арианстве не только миряне, но даже большинство западных епископов не имело никакого понятия. <...> Виновниками появления арианства на Западе были император Констанций и два иллирийских епископа — Урзакий и Валент, главные вожди западного арианства» (*Самуилов В.Н.* История арианства... С. 1–2).

<sup>108</sup> *Meslin M.* Hilaire et la crise arienne // Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers 29 septembre 3 octobre 1968. Paris, 1969. P. 19–42.

путь обретения «благочестивого ума» (*religiosa mens*), который он стяжал сначала обратившись к чтению Священного Писания Ветхого Завета, а затем — к чтению «Евангелия от Иоанна». Именно последнее даровало ему спасительное ведение (*salutaris cognitionis*), которое включало в себя познание Бога Слова, как «Бога от Бога» (*ex Deo Deum*), воплотившегося ради нашего спасения. По словам свт. Илария, Слово стало плотью, чтобы через воплотившееся Слово плоть достигла бы Бога Слова (*caro proficeret in Deum Verbum*). Именно в этом заключается «учение Божественного таинства», ведущее нас к возрождению через веру. Такое учение превосходит человеческий интеллект (*intelligentia humanae sensum*) и всякую человеческую философию<sup>109</sup>. Пройдя таким путём обретения истинной веры и стяжав большой духовный опыт, свт. Иларий стал пользоваться среди западных христиан (и не только в Галлии) большим авторитетом и промыслом Божиим был выдвинут руководителем их в борьбе за чистоту Православия. Его сослали на греческий Восток, но «ссылка не поколебала ни убеждений, ни решительности Илария. Он и в ссылке решил не отступать от исповедания истинного учения о Христе, не считался с обидами и притеснениями, которые должна была повлечь за собой его твердость. Этот же дух мужества и сопротивления он поддерживал и в своих товарищах по изгнанию»<sup>110</sup>. Правда, в ссылке он пробыл сравнительно недолго (356–361 гг.)<sup>111</sup>, но она была для него весьма плодотворной: он близко познакомился

---

<sup>109</sup> *Hilaire de Poitiers*. La Trinité. Т. I // Sources chrétiennes. N. 443. Paris, 1999. P. 202–234.

<sup>110</sup> *Понов И.В.* Труды по патрологии. Т. 1. С. 424.

<sup>111</sup> Арианствующие (омии) сами осознали ошибочность решения сослать святителя. «Удалили его из Галлии и этим еще более укрепили духовную связь между ним и галльскими епископами. Сослали его на Восток в среду омиусиан, и омиусиане стали православными. Они опасались теперь, чтобы свт. Иларий не вырвал из их рук и той жалкой победы, какой они достигли. Его объявили «сеятелем несогласий и возмутителем Востока» и нашли, что в Галлии свт. Иларий может менее причинить им вреда, чем в ссылке. Констанций дал приказ Иларию возвратиться в свое отечество» (*Самуилов В.Н.* История арианства... С. 68).

с различными течениями в греческом богословии (особенно — с омиусианством) и начал весьма активную литературно-полемическую и богословскую деятельность<sup>112</sup>.

Излагая православное учение о Святой Троице, свт. Иларий прежде всего подчеркивал единство природы Отца и Сына. Как он говорит, «Бог есть Отец, Бог есть и Сын (Deus est Pater, Deus est et Filius): Бог в Боге». Причем, Они являются единым Богом, поскольку Бога следует мыслить единым (unum), и не «одиноким» (solitari-um)<sup>113</sup>. Вследствие чего «из единства природы и рода вытекает подобие Сына Отцу по природе, по субстанции или по роду и родовым свойствам. Поэтому Иларий часто говорит о similitudo Patris et Filii [подобие Отца и Сына], которое, будучи подобием природы, достигает степени равенства, aequalitatis»<sup>114</sup>. Отмечается, что третье Лицо Троицы у свт. Илария не получает четкой и ясной терминологической обозначенности, вследствие чего «Ипостась Св. Духа в его богословии порою как бы утрачивает свой активный (личный) характер и выступает просто, как обозначение богатства (даров) Божественной сущности, изливаемого в тварном мире»<sup>115</sup>. Однако божественное достоинство Святого Духа утверждается им вполне определенно<sup>116</sup>. Триадология Пиктавийского архиепископа находится, естественно, в тесной связи с христологией. Констатируя наличие двух естеств во Христе, он рассматривает бытие Его в трёх состояниях: на этапе предсуществования как Бога Слова, затем следует этап «истощания» («кеносиса») и, наконец, этап Крестной Смерти и Вознесения<sup>117</sup>. Описывая этап «истощания» Слова, свт. Иларий не всегда четок и ясен и порой как бы предполагает «временное нару-

---

<sup>112</sup> Galtier P. Saint Hilaire de Poitiers. Le premier docteur l'Eglise latin. Paris, 1960. P. 45–73.

<sup>113</sup> Hilaire de Poitiers. La Trinité. Т. II // Sources chrétiennes. N. 448. Paris, 2000. P. 168.

<sup>114</sup> Понов И.В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 547.

<sup>115</sup> Орлов А.П. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. С. 336.

<sup>116</sup> См. предисловие к изданию: Hilaire de Poitiers. La Trinité. Т. I P. 91–95.

<sup>117</sup> См.: Newlandes G.M. Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method. Bern, 1978. P. 123.

шение единства Логоса с Отцом» и «умаление Логоса в божественной славе»<sup>118</sup>. Однако «истощание» Слова не являлось «изменением самой Его сущности, поскольку это истощание было, по взгляду Илария, лишь своеобразным внутренним сжатием божественной славы Логоса, сокрытием ее в человеческой плоти»<sup>119</sup>. Во всех христологических рассуждениях свт. Илария лейтмотивом проходит мысль о единстве Богочеловека. И, наконец, идея обожения, столь дорогая для греческих отцов Церкви, является логическим завершением всей христологии святителя. «По глубине и яркости идеала обожения христология «западного Афанасия» может быть смело поставлена наряду с христологией Афанасия Александрийского и сродных с ним других великих восточных богословов IV и V вв.»<sup>120</sup>. Можно еще отметить и эсхатологическое измерение данной идеи у свт. Илария: в царстве будущего века преображенное человеческое естество тех, кто удостоился обожения, соединится и как бы войдет в преображенное человечество Господа<sup>121</sup>.

Младший современник Пиктавийского предстоятеля, свт. Амвросий Медиоланский, продолжил его дело борьбы с арианством на Западе. Его триадология является во многом развитием предшествующей латинской триадологии, особенно учения Тертуллиана. Правда, Миланский святитель дополняет эту триадологию «учением о вневременном рождении Сына, более полным учением о Святом Духе и о равенстве Ипостасей»<sup>122</sup>. Примечательно, что, борясь с арианством, он рассматривал это догматическое заблуждение в первую очередь как *христологическую* ересь<sup>123</sup>. И кроме того, свт. Амвросий был первым западным богословом, выступившим против аполлинарианства<sup>124</sup>. Поэтому христология занимала большой удельный вес в его богословских рассуждениях. Говоря о

<sup>118</sup> Орлов А.П. Христология Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1909. С. 100.

<sup>119</sup> Там же. С. 108.

<sup>120</sup> Там же. С. 190.

<sup>121</sup> Burns P.C. The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary of Matthews. Roma, 1981. P. 130.

<sup>122</sup> Адамов И.И. Святитель Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 2006. С. 251.

двух природах во Христе, свт. Амвросий указывал и на наличие в Нем не просто полноты человеческого естества, но и наличие человеческой воли, а поэтому православные диофелиты VII века часто ссылались на него<sup>125</sup>. Однако, указывая на различие двух природ в Господе, Медиоланский архипастырь отрицал их разделение, не устывая подчеркивать единство Богочеловека (*non divisus, sed unus*)<sup>126</sup>; результатом такого единства являлось взаимопроникновение («перихоресис») природ во Христе (*Deus in homine et homo in Deo Christus*)<sup>127</sup>. Эта христология запечатлела и всю сотериологию свт. Амвросия, который, кстати сказать, во многом зависел здесь от свт. Иринея Лионского. В частности, от Лионского святителя воспринял он идею «двух Адамов» (восходящую к св. апостолу Павлу), в которой сфокусировались многие моменты учения о спасении Медиоланского предстоятеля. Например, он говорит: «Прежде мы были наследниками греха, а теперь все сделали наследниками Христа. Первое наследие было наследием преступлений, а второе есть *virtutis haereditas* [наследие добродетелей]; то нас связывало, а это разрешило; первое нас, обремененных долгом, присудило врагу, а второе снискало Христу нас, искупленных честью Господних Страстей. Злое наследие Евы пожрало всего человека, преславное *haereditas* [наследие] Христа освободило *totum hominem* [всего человека]»<sup>128</sup>. Подобное наследие Христово требует от человека, для стяжания его, предельных усилий — духовных, нравственных и телесных. Только этими усилиями и стяжается полнота наследия Господа, которая обретается в Царстве будущего века: «Нам нужно искать то, в чем есть совершенство, в чем есть истина. Здесь тень, здесь образ, а там истина. Тень в законе, образ в Евангелии, а истина в небесном (Евр 1:1 и сл.). Прежде приносился в жертву агнец и

<sup>123</sup> *Schwerdt P.K.* Studien zur Lehre des Heiligen Ambrosius von der Person Christi. Bückeburg, 1937. S. 39.

<sup>124</sup> *Copa G.* Cristo in Sant'Ambrosio // Bessarione, 1979, 1. P. 45.

<sup>125</sup> *Ibidem.* P. 52–53.

<sup>126</sup> *Schwerdt P.K.* Studien... S.75–76.

<sup>127</sup> *Ibidem.* S.82–83.

<sup>128</sup> Цит. по: *Адамов И.И.* Святитель Амвросий Медиоланский. С. 375.

телец, теперь приносится Христос, но приносится как человек, как подверженный страданиям; и (в то же время) Он приносит Сам Себя как Первосвященник (*sacerdos*), чтобы отпустить нам грехи; здесь в образе, там в истине, — там, где Он выступает пред Отцем, как Ходатай за нас. Здесь мы ходим во образе, во образе и видим, там же, где полное совершенство, там лицом к лицу, потому что всякое совершенство возможно только (*est*) в истине»<sup>129</sup>. Именно такая эсхатологическая перспектива придаёт мировоззрению свт. Амвросия глубину и объёмность, противопоставляя его, как истинного «рыбаря» в духе первых учеников Господа, плоскостному видению «совопросников века сего»<sup>130</sup>.

Безусловно, обозначенными выше (хотя и кратко) тенденциями и «мировоззренческими ликами» святых отцов отнюдь не исчерпывается панорама церковного богословия IV века, которая была куда более богатой и разнообразной. Например, особое место в этом богословии занимал свт. Кирилл Иерусалимский, который «первоначально признавался арианами если не своим, то, во всяком случае, не внушающим опасений для их интересов, но затем подвергся преследованиям именно со стороны ариан. Однако в своих катехизических поучениях он не называет ариан и не ведет полемики с ними. В основу своих оглашений он полагает Иерусалимский символ, а не Никейский, и совершенно не употребляет в них термин *ὁμοούσιος*, стоявшего на знамени борцов Православия. Между тем учение его о Сыне Божиим и Св. Духе — вполне православное». Не случайно «на соборе в Селевкии в 359 году он оказывается в рядах омиусиан, а на втором Вселенском соборе выступает как чисто православный деятель»<sup>131</sup>.

---

<sup>129</sup> Амвросий Медиоланский, свт. Об обязанностях священнослужителей. Пер. Г. Прохорова. Казань, 1908. С. 189.

<sup>130</sup> Антитеза «рыбарей — философов» — одна из излюбленных тем в творениях свт. Амвросия, особенно в полемических; здесь он полностью единодушен со свт. Афанасием Великим и Василием Великим. См.: Madec G. Saint Ambroise et la philosophie. Paris, 1974. P. 214–244.

<sup>131</sup> Сагарда Н.И. Лекции по патрологии. I–IV века. М., 2004. С. 691–692.



Догматические воззрения свт. Кирилла (особенно его учение о Святой Троице и христология) ясно обнаруживаются в его одиннадцатом и двенадцатом «Огласительных поучениях»<sup>132</sup>. Здесь он, в своей триадологии отталкиваясь от крайностей монархианства и арианства (полемика с этой ересью, вопреки мнению Н.И. Сагарды, присутствует в «Оглашениях»), четко формулирует идею *царского* или *среднего пути*, который тождественен пути Православия: «Не будем говорить, что Он [Господь — А.С.] некогда существовал и не был Сыном; также не будем допускать Сыно-Отечества: но пойдем Царским путем, не уклоняясь ни налево, ни направо». Божественное достоинство второй Ипостаси Троицы святителем энергично подчеркивается: «Когда слышишь, что Христос есть Сын Божий, не принимай сего в несобственном смысле, но верь, что Он есть истинно Сын, Сын естественный, безначальный, не из рабства перешедший в достояние усыновления, но Сын предвечно рожденный неизъяснимым и непостижимым образом». Основные тезисы арианства для Иерусалимского предстоятеля абсолютно неприемлемы, а поэтому им утверждается, что Бог «не привел Сына Своего из небытия в бытие». Впрочем, как уже отмечалось, свт. Кирилл не склоняется и к ясному Никейскому определению Сына как *единосущного* Отцу, предпочитая более расплывчатую формулировку: Христос «от начала родился Сыном, Сыном Отца, подобным во всем Родившему Его». Однако подобная настороженность святителя в отношении *единосушния* определяется, как представляется, боязнью того, что данный термин может быть использован в монархианском смысле; пример Маркелла Анкирского и, особенно, Фотина указывали на подобную опасность. Меньшее внимание обращает он на третье Лицо Святой Троицы, хотя здесь свт. Кирилл нельзя упрекнуть в каком-либо неправославном искажении учения о Святом Духе: «Един есть только Дух Святой, Утешитель. Как един есть Бог Отец, а другого Отца нет, и как един есть Единородный Сын и Слово Божие, а брата не имеет: равным образом, един есть только Дух

---

<sup>132</sup> См. рус. пер.: *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 136–174.

Святой, и нет другого духа, равного Ему. Итак, Дух Святой есть величайшая Сила, существо Божественное и непостижимое»<sup>133</sup>. Вся триадология, также как и христология, зиждется у свт. Кирилла на сотериологии: «Не удивляйся тому, что мир весь искуплен: ибо Тот, Кто умер за оный, не был простой человек, но Сын Божий Единородный»<sup>134</sup>. Наконец, идея обожения отнюдь не чужда Иерусалимскому святителю, хотя обретает у него небольшой своеобразный оттенок: поскольку мы «не могли взирать на Него и наслаждаться Им в том Его состоянии, в каком Он был, то Он соделался тем же, что и мы, дабы таким образом мы удостоились наслаждаться Им». В данном случае «наслаждение» подразумевает, скорее всего, радость общения с Богом, а в таком случае Воплощение Слова имело своей целью, согласно свт. Кириллу, такое дерзновение Богообщения, какое не имел и первозданный человек в Раю. Это дерзновение (*παρρησία*) стало доступно для нас только благодаря Вочеловечиванию Бога, Который приблизился к нам, чтобы нас приблизить и уподобить Себе. Или, как говорит сам свт. Кирилл, «поелику человек мог слышать только от подобного ему лица, то Спаситель принял на Себя подобное ему естество, дабы удобнее научить людей». Такое Богонаучение немислимо, естественно, без *синэргии*, но следует всегда помнить, что действие (*энергия*) Бога, как Творца, и действие (*энергия*) человека, как твари, не могут быть равнозначными и равноправными, вследствие чего речь может идти только об «асимметричной синэргии». Осознавая это, Иерусалимский предстоятель стремился, предпочитая поэтический и метафорический язык<sup>135</sup>, сохранить в неприкосновенности сокровенные тайны Богомыслия, а поэтому, подобно всем святым отцам, старался ограничить греховную самонадеянность человеческого интеллекта, имеющего тенденцию *лишь по собственной безблагодатной инициативе* выступать за пределы своего тварного состояния, вместо обожения предпочитая человекобожие.

<sup>133</sup> Там же. С. 249.

<sup>134</sup> Там же. С. 176.

<sup>135</sup> Stephenson A.A. St Cyril of Jerusalem's Trinitarian Theology // Studia Patristica, 1972. V. XI. Pt. 2. P. 235.

Свт. Кирилла Иерусалимского соотносят (особенно в учении о Святой Троице) с Евсевием Емесским (300–360 гг.), отмечая, среди прочего, озабоченность обоих единством Церкви и церковным миром<sup>136</sup>. Почти ныне неизвестный<sup>137</sup>, он был в IV в. весьма заметным церковным деятелем и писателем, о чем свидетельствуют Сократ Схоластик<sup>138</sup> и блаж. Иероним. Долгое время о нем, как церковном писателе, можно судить было по жалким сохранившимся фрагментам, однако в новое время были обнаружены 29 пропо-

<sup>136</sup> *Barten T. Cyrille de Jérusalem, Eusèbe d'Émèse et la théologie semi-arienne // Revue des sciences philologiques et théologiques, 1960, 52. P. 38–75.*

<sup>137</sup> На рус. яз. см. о нем краткую справку в кн.: *Сагарда Н.И., Сагарда А.И. Полный корпус лекций по патрологии.* СПб., 2004. С. 931.

<sup>138</sup> *Сократ Схоластик. Церковная история.* III, 6.

Сократ пишет: «Он был родом из Эдессы Осроенской и происходил от благородных родителей, с детства, по обычаю предков, изучал Священное Писание, потом, посещая бывших в той стране наставников, узнал и греческие науки, а впоследствии, под руководством Евсевия Памфилова и предстоятеля Скифопольского Патрофила, занимался толкованиями Божественных книг. Прибыв в Антиохию в то время, когда случилось низвержение Евстафия по обвинению клира, Евсевий жил дружелюбно с преемником его Евфронием. Из Антиохии, избегая священного сана, он удалился в Александрию слушать тамошних философов и, научившись их наукам, возвратился в Антиохию, где опять обращался к преемнику Евфрония, Плакитом. Во время бывшего здесь собора Константинопольский епископ Евсевий хотел было возвести его на кафедру Александрийскую, ибо думал, что он, как муж обходительный и весьма красноречивый, легко отклонит египтян от привязанности к Афанасию: но так как избираемый отказался от этого назначения, опасаясь встретить ненависть александрийцев, которые не хотели никого видеть на месте Афанасия, то председательство Александрийской церкви вверено было Григорию, а Эмесской — ему. В Эмессе сделавшись причиною возмущения, — ибо клевета приписывала ему занятие тою частию астрономии, которую называют гадательною (ἀποτελεσματοκόν), он убежал в Лаодикию к тамошнему епископу, своему другу Георгию. Георгий, отправившись вместе с ним в Антиохию к епископам Плакиту и Наркиссу, сделал то, что Евсевий возвратился в Эмессу. Он пользовался благорасположением царя Констанция; ибо когда царь от-

ведей сирийского архипастыря в переводе на латинский язык<sup>139</sup> (8 из них дошли еще и в армянском переводе), которые заставили патрологов по-новому взглянуть на этого церковного автора. Если судить по сохранившимся свидетельствам современников, то Евсевий Емесский являл собою типичный образец того слоя «церковной интеллигенции», который, начиная с II в., играл важнейшую роль в истории Церкви и в формировании церковного веросознания; особенно сильно значение этого слоя ощущается в IV в., когда он был наиболее мощным и влиятельным.

Вероятно, мягкий и рассудительный по характеру, Евсевий чуждался крайностей во всем, и эта черта характера Емесского предстоятеля определила во многом суть его богословских воззрений. Он примыкал к тому «консервативному большинству» клириков и мирян, которое и составляло основу «антиникейской реакции». Принимая участие в Антиохийском соборе 341 г., Евсевий, безусловно, разделял взгляды, господствующие на нем и определившие его решения, а «это был собор консервативно настроенных епископов, смущавшихся термином «единосущный» и хотевших отстоять церковное учение в той неприкосновенности, в какой оно было принято ими от древности до возникновения арианских споров»<sup>140</sup>. Поэтому обозначение Евсевия расплывчатым и неточным термином «полуарианина»<sup>141</sup> вряд ли возможно. Проживи Евсевий дольше, он, скорее всего, примкнул бы к омиусианам, как и его друг и панегирист Георгий Лаодикийский,

---

правлялся на войну против персов, то брал его с собою. Говорят, что чрез него Бог совершил много чудес, как свидетельствует Георгий Лаодикийский, рассказавший о нем это и иное кое-что. Но быв таким мужем, Евсевий не избег однако зависти от людей, которые обыкновенно не терпят доблестей другого. Он также подвергался клевете, будто держится мыслей Савеллия». Сообщение Сократа (Церковная история, II, 9) тождественно свидетельству Созомена.

<sup>139</sup> *Eusèbe d'Émèse. Discours conservés en latin. T. I-II. Ed. par E.M. Buytaert. Louvain, 1953–1957.*

<sup>140</sup> *Спасский А.А. История догматических движений... С. 315.*

<sup>141</sup> Так, например, определяет его И. Квастен («Semi-Arian»): *Quasten J. Patrology. V. III. P. 349.*

ставший одним из руководителей и организаторов этого церковно-догматического движения<sup>142</sup>. А омиусиане «веровали не от того, что говорили, а говорили от веры», и в своих рассуждениях «пытались исчерпать глубину своей веры, насколько возможно, а в этой глубине мы видим крепко заложенные истины: единства Божия и полного равенства Лиц Св. Троицы. Они не сумели представить эти истины в логически правильной схеме и органической связи, но здесь *не недостаток веры, а слабость мысли*»<sup>143</sup>.

Примечательно, что, в отличие от Евсевия Кесарийского, своего учителя и тезки, которого он почитал и называл «блаженным мужем», Евсевий Емесский остался практически незатронутым влиянием Оригена<sup>144</sup>. Далее, хотя он и полемизировал против различных еретических заблуждений прошлого (манихейства, учения Павла Самосатского и пр.), в догматической борьбе своего времени Емесский епископ стремился занять положение «над схваткой» — старался не затрагивать спорных вопросов и избегать инвектив против представителей враждующих догматических «партий». Его *credo* выражалось словами: «Я решил не говорить ничего, что выходило бы за пределы Священного Писания или природы». Поэтому в творениях этого сирийского архиерея отсутствуют всякие попытки анализа спорных понятий: «сущность» и «ипостась» («мы не должны любопытствующе исследовать, как Отец рождает Сына, ибо даже не знаем, как мы сами порождены»). Не высказывался Евсевий и о сотворении Сына (тем более — о создании Его «из ничего»), признавая, что «Бог рожден Богом» и что естество Сына произошло от Отца, вследствие чего Господь есть Сын Божий по природе, в отличие от нас — сынов по благодати. В христологии Евсевий также избегал резких формулировок: признавал человеческую душу Христа, утверждал, что на Кресте

<sup>142</sup> *Спасский А.А.* История догматических движений... С. 370-372. Здесь, кстати сказать, Евсевий некорректно определяется, как «отъявленный ненавистник учения о единосущии».

<sup>143</sup> *Виноградов В.П., протопр. О литературных памятниках полуарианства.* С. 87-88.

<sup>144</sup> Здесь и далее автор статьи опирается на кн.: *Hanson R.P.C. The Search...* P. 387-398.

страдало и претерпевало только человеческое тело Воплощенного Слова, но отнюдь не Божество Его, и т. д. И вообще, в своих проповедях он затрагивал преимущественно проблемы христианской нравственности и конкретной церковной жизни.

В целом же можно сказать, что Евсевий Емесский, конечно, не был «богословским светилом первой величины», наподобие свт. Афанасия Великого и каппадокийских отцов, но, проникнутый благоговейным трепетом перед тайной Богословия, предпочитал лучше обойти молчанием спорные догматические вопросы, чем неточно выразиться на счет них, или дать какое-либо неверное определение. По натуре своей Евсевий не был «бойцом первой линии», являясь скорее «интендантом»: духовно окормляя и просвещая свою паству, он ждал, делая свое дело, когда сражение окончится и соборный разум Церкви решит наболевшие вопросы — и решение этого соборного разума он (если бы дожил до второго Вселенского собора), безусловно, с полной искренностью принял, подобно свт. Кириллу Иерусалимскому. Значение его в истории Церкви и церковной письменности отнюдь не умаляется такой «нерешительностью», ибо «рати Христовой» нужны не только «бойцы», но и «интенданты».

Впрочем, не являясь «бойцом» с точки зрения догматической борьбы, Емесский предстоятель был таковым (и даже «военачальником») в сфере духовной брани. Как церковный писатель он является одним из ярких представителей того мощного аскетического движения, которое в IV веке охватило как греческий и сирийский Восток, так и латинский Запад. Все дошедшие до нас сочинения Евсевия пронизаны неутолимой жадной высшего совершенства и соединения с Богом. Для него Христос для того и пришел на землю, то есть Слово стало человеком, чтобы людей возвести в «чин ангелов и архангелов». Другими словами, Воплощение Бога Слова имело своей главной целью создание «Церкви подвижников и мучеников»<sup>145</sup>.

Вообще, не углубляясь в эту проблему, можно отметить, что догматическое значение древнецерковной аскетической и мо-

<sup>145</sup> Winn R.E. The Church of Virgins and Martyrs: Ecclesiastical Identity in the Sermons of Eusebius of Emesa // Journal of Early Christian Studies, 2003, 11. P. 309–338.

нашеской письменности по настоящему еще не оценено. Ведь как нами уже указывалось, все содержание этой письменности определялось ответом на главный вопрос христианского жития — «как спастись?», а поэтому «вокруг этой сотериологической оси сосредотачивались антропологические, нравственно-аскетические и эсхатологические проблемы, диапазон которых был очень широк, а регистры звучания поражали богатством оттенков»<sup>146</sup>. Это, например, отчетливо проявляется в одном из самых великих светочей святоотеческой аскетической письменности — у прп. Макария Египетского<sup>147</sup>. Естественно, что сотериология шла в теснейшей связке с христологией, без которой немислима вся святоотеческая христология<sup>148</sup>.

<sup>146</sup> Сидоров А.И. У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной монашеской письменности. М., 2002. С. 68–69.

<sup>147</sup> Сидоров А.И. Прп. Макарий Египетский. Его жизнь, творения и богословие // *Макарий Египетский, прп.* Творения. М., 2002. С. 54–63.

<sup>148</sup> Здесь вряд ли стоит проводить различие между *догматическим* и *нравственным* раскрытием этой христологии, как это делает один наш исследователь, который пишет: «Святоотеческая христология представляет из себя замечательно обдуманное истолкование Воплощения Сына Божия и искупления рода человеческого Крестом Христа Спасителя. Однако встречаясь и в догматических, и нравственных творениях святых отцов, эта христология, тем не менее, неодинаково раскрывается под пером богомудрых отцов: судя по тому, с какой точки зрения смотрят святые отцы на христологию — с догматической или нравственной — форма ее раскрытия принимает на себя ту или иную особенность, хотя содержание везде остается тождественным самому себе. Если в догматических сочинениях истолкование христологии более всего (но не исключительно) покоится на тех или иных изречениях Священного Писания, которые по справедливости считаются несомненными показателями истины, то в нравственных — на первое место чаще всего выдвигается *самая жизнь* Основателя, как воплотившая в себе идеал совершеннейшего пути ко спасению» (*Пономарев П.П.* Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века. Казань, 1899. С. 114). Не говоря о том, что Священное Писание (как и Предание) равным образом является фундаментальной основой всех без исключения христологических рассуждений

Наконец, завершением всего богословия IV века можно считать творения святителя Иоанна Златоуста. Однако, поскольку расцвет его пастырской и архипастырской деятельности приходится на период после второго Вселенского собора, то подробно останавливаться на нем представляется выходящим за границы данной работы. Следует только констатировать, что жизнь и церковное служение Златоустого отца исследованы достаточно детально как в русской, так и в зарубежной научной литературе, однако богословское мирозерцание этого великого отца Церкви остается еще во многом *terra incognita*. Обычно в нем видят преимущественно (а иногда и исключительно) «моралиста», то есть церковного писателя, целиком и полностью погруженного в область проблем нравственности. Типичным представляется в этом плане суждение Э. Пюша: «Свт. Златоуст не обладал умом, по природе склонным к метафизике, и не трудился для разработки богословия, так что можно писать историю догматов, даже не упомянув его имени. Он почерпает свою веру в Евангелиях, изъясняя их по весьма мудрой для своего времени методе, скорее исторической, чем аллегорической. Впрочем, эта метода не исключительно принадлежит ему, но свойственна всей антиохийской школе, весьма отличной от школы александрийской. Он чтит христианство потому, что быстрое распространение его кажется ему чудесным и носит, по его мнению, в себе самом очевидный признак истины. Главным же образом, он верит в силу потребности сердца, в силу преклонения пред возвышенною красотою учения Христа. Православие он принимает в том виде, как оно определено на Никейском соборе, и повторяет неизменно те положения, которые сделались традиционными со времен Афанасия Великого. Свт. Иоанн оригинален только в области морали»<sup>149</sup>. Безусловно, в таком суждении (и подобных ему оценках) относительно Златоустого отца есть существенный «момент истины»: все творения его пронизывает этот сугубо нравственный настрой, который определяет, в частности, и его многочисленные эк-

---

святых отцов, само резкое различие *догматики* и *нравственности* представляется абсолютно некорректным.

<sup>149</sup> Пюш Э. Свт. Иоанн Златоуст и нравы его времени. СПб., 1897. С. 341.



зегетические сочинения<sup>150</sup>. Этот настрой во многом определяется еще и тем, что свт. Иоанн был одним из главных вдохновителей монашества в конце IV–начале V вв., считавших, что монашеская жизнь является образцовым путем к достижению высот христианской жизни<sup>151</sup>.

Однако еще раз хотелось бы подчеркнуть, что в Православии догматика и учение о нравственности столь тесно и неразрывно связаны, что хороший учитель нравственности не может быть плохим «догматистом». Средоточием всего христианского верования для свт. Иоанна, как и для большинства отцов Церкви, является учение о домостроительстве спасения. Поэтому он, изъясняя, например, «Евангелие от Иоанна», говорит, что, обозначая Христа как *Жизнь*, евангелист «полагает основание учению о воскресении и предначинает то дивное Благовестие, что с пришествием к нам Жизни разрушена держава смерти, что по озарении нас светом уже нет тьмы, а всегда пребывает в нас жизнь, и смерть уже не может преодолевать ее». Тем самым любимый ученик Господа стремится к тому, чтобы «мало-помалу возвести нас на высоты догматов»<sup>152</sup>. И не случайно христология Златоустого отца может служить образцом корректности и четкости: различая два естества в Господе, он непрестанно акцентирует их единство; особенно важно, что в этой христологии ясно обозначены существенные моменты православного диофелитства, то есть учения о двух действиях Христа<sup>153</sup>.

С христологией у свт. Иоанна сопряжено и его учение о Евхаристии, поскольку он, среди прочего, «признает существенное тождество Евхаристического Тела с земным, воспринятым Сыном Божиим при Воплощении, видя в них различные явления одного и

---

<sup>150</sup> Kelly J.N.D. Golden Mouth. The Story of John Chrysostom — Ascetic, Preacher, Bishop. Duchworth, 1995. P. 95.

<sup>151</sup> A Comparison between a King and a Monk / Against the Opponents of the Monastic Life. Two Treatises by John Chrysostom. Translation and Introduction by D.H. Hunter. N.Y., 1988. P. 17.

<sup>152</sup> Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание сочинений. Т. VIII. Кн. 1. М., 2002. С. 48.

того же тела Господа Христа»<sup>154</sup>. Таким образом, в творениях этого отца богословие Церкви в IV веке находит одно из высших своих выражений, передавая эстафету святоотеческому богословию следующего столетия.

Как начальный этап развития богословской мысли рассматриваемого века был связан с личностью императора святого и равноапостольного Константина Великого, так и завершение этого развития в IV столетии в немалой степени определялось личностью и религиозными взглядами императора Феодосия Великого. Он, «признав Никейскую догматику за безусловную истину, не подлежащую никаким изменениям, старается, при помощи государственных мер, сделать ее обязательным религиозным кодексом для каждого подданного, нисколько не спрашиваясь с личными запросами последнего и даже вовсе не желая знать о них. Никейская вера представляется Феодосию настолько очевидно истинной, что всякое противление ей император считает государственным преступлением, а всякого антиникейца мятежником государства. Вот почему конечной целью своей религиозной деятельности Феодосий Великий поставляет создание религиозного единства путем широкого проведения в жизнь Никейского вероучения. И к этому побуждают императора не только высшие запросы духа и чистый интерес религии, но и политические выгоды государства»<sup>155</sup>.

Подобная установка этого выдающегося государя, сыгравшего к тому же основную роль в торжестве христианства над язычеством<sup>156</sup>,

---

<sup>153</sup> Подробный анализ этой христологии и соответствующей терминологии см. в работах: *Juzek J.H.* Die Christologie des hl. Johannes Chrysostomus. Zugleich ein Beitrag zur Dogmatik der Antiochener. Breslau, 1912. S. 19–53. *Hay C.* St John Chrysostom and the Integrity of the Human Nature of Christ // *Franciscan Studies*, 1959, 19. P. 290–317.

<sup>154</sup> *Кириллов А.А.* Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях свт. Иоанна Златоуста // *Христианское чтение*, 1896, 1–2. С. 572.

<sup>155</sup> *Чернявский Н.Ф.* Император Феодосий Великий и его царствование в церковно-историческом отношении. Сергиев Посад, 1913. С. 159.

<sup>156</sup> Он в 391–392 годах издал «два указа, совершенно запрещавших языческие богослужения, как публичные, так и частные. С этого времени им-

весьма способствовала победе Православия, но она же и весьма осложнила эту победу, поскольку основной постулат религии Христовой — *сила в Истине* — отчасти смешивался здесь с совсем противоположным принципом — *истина в силе*, которым определялось, определяется и будет определяться бытие ветхого человечества. Впрочем, насколько действителен был последний принцип ветхозаветного человечества в царствование Феодосия I — остается вопросом спорным. Во всяком случае, заслуживает внимания точка зрения нашего выдающегося церковного историка, который говорит об этом императоре следующее: «Православную Церковь Феодосий взял под покровительство государственной власти и рядом указов против язычества и ересей — строгих, впрочем, кажется по букве, а не по выполнению и потому часто повторяющихся (против ересей — до 18-ти разных указов) — он пытался утвердить окончательно в империи торжество христианства и именно Православия. Союз между государством и Церковью был заключен еще при Константине Великом. Но императоры на Востоке, начиная с Константина, покровительствовали до сих пор арианству. Теперь в ближайшие отношения к гражданской власти становится Православие. Союз этот при Феодосии носит вообще характер сводных отношений. Император не хочет стеснять свободу Церкви и с высоким уважением относится к авторитету церковной власти. В то же время он не стоит и сам в невольной зависимости от каких-либо «придворных» епископов»<sup>157</sup>. Как бы то ни было, именно при этом императоре и благодаря его инициативе состоялся Второй Вселенский собор, знаменующий собой очередную победу Православия.

---

перия стала и конституционно, и юридически христианским государством, а язычники стали едва терпимым меньшинством» (*Мейендорф И., протопр.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 20–21).

<sup>157</sup> *Бриллиантов А.И.* Лекции по истории древней Церкви. С. 257.

### Библиография\*

1. *Адамов И.И.* Святитель Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 2006.
2. *Алексий (Ржанецын), архим.* О Препоблагословенной Деве Матери Господа нашего Иисуса Христа // Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери / Сб. М., 2001. С. 22–23.
3. *Амвросий Медиоланский, свт.* Об обязанностях священнослужителей. Пер. Г. Прохорова. Казань, 1908.
4. *Амфилохий Иконийский, свт.* Слово на Великую Субботу. Пер. игум. Вассиана (Змеева) // Богословский вестник, 2005–2006, 5–6.
5. *Амфилохий Иконийский, свт.* Слово о жене-грешнице, помазавшей Господа миром, и о фарисее. Пер. игум. Вассиана (Змеева) // Богословский вестник, 2004, 4.
6. *Амфилохий Иконийский, свт.* Слово о новокрещенных. Пер. игум. Вассиана (Змеева) // Богословский вестник, 2003, 3.
7. *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. II. М., 1994.
8. *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. III. М., 1994.
9. *Барсов Н.И.* Очерки из истории христианской проповеди. Вып. 3. Представители ораторско-практического типа проповеди в IV в. на Востоке. Харьков, 1895.
10. *Бер И., свящ.* Становление христианского богословия: Путь к Никее. Тверь, 2006.
11. *Болотов В.В.* История Церкви в период Вселенских Соборов. История богословской мысли. М., 2007.
12. *Болотов В.В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. I. Учение Оригена о Св. Троице. М., 1999.
13. *Бриллиантов А.И.* Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 г. О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. СПб., 2006.
14. *Бриллиантов А.И.* К вопросу о философии Эригены. К истории арианского спора. Происхождение монофизитства. СПб., 2006.
15. *Бриллиантов А.И.* Лекции по истории древней Церкви. СПб., 2007.
16. *Буткевич Т., прот.* Зло, его сущность и происхождение. Т. 1. Киев, 2007.

---

\* Библиография ко всей статье, включая первую часть, опубликованную в предыдущем номере журнала — *прим. ред.*

17. *Вадковский А.В.* Свт. Василий Великий, его жизнь и проповеднические труды // Православный собеседник, 1872. Ч. II.
18. *Василиадис Н.* Таинство смерти. Сергиев Посад, 1996.
19. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у святого Василия // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. М., 2008. Т. 3.
20. *Василий Великий, свт.* Письма. М., 2007.
21. *Верховский С.С.* Бог и человек. Учение о Боге и Богопознании в свете Православия. М., 2004.
22. *Виноградов В.П., протопр.* О литературных памятниках полуарианства // Богословский вестник, 1911, 9. С. 727–761.
23. *Виноградов Н., свящ.* Догматическое учение святого Григория Богослова // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т. 1. М., 2007.
24. *Владимир (Благодаразумов), иером.* Св. Афанасий Александрийский. Его жизнь, учено-литературная и полемико-догматическая деятельность. Кишинев, 1895.
25. *Георгий Пахимер.* История о Михаиле и Андронике Палеологах. Патриарх Фотий. Сокращение церковной истории Филосторгия. Рязань, 2004.
26. *Гидулянов П.В.* Восточные патриархи в период четырех первых Вселенских Соборов. Ярославль, 1908.
27. *Говоров А.В.* Святой Григорий Богослов как христианский поэт // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т. 1. М., 2007.
28. *Григорий Богослов, свт.* Творения. Ч. II // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т. 2. М., 2007.
29. *Григорий Нисский, свт.* Аскетические сочинения и письма. М., 2007.
30. *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. Киев, 2003.
31. *Григорий Нисский, свт.* Догматические сочинения. Т. I. Краснодар, 2006.
32. *Григорий Нисский, свт.* Догматические сочинения. Т. II. Краснодар, 2006.
33. *Григорий Нисский, свт.* О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели. Пер. А.С. Десницкого. М., 1999.
34. *Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. I. М., 1861.
35. *Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. VII. М., 1865.

36. *Григорий Нисский, свт.* Точное изъяснение Песни песней Соломона. М., 1999.
37. *Дьяконов А.П.* Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. Типы высшей богословской школы в древней Церкви в III–IV вв. СПб., 2006.
38. *Дюшен Л.* История древней Церкви. Т. II. М., 1914.
39. *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Ч. IV. М., 1880.
40. *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Ч. V. М., 1882.
41. *Иванцов-Платонов А.М., прот.* Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877.
42. *Иероним Стридонский, блаж.* Творения. Ч. 5. Киев, 1910.
43. *Иларион (Троицкий), свщмч.* Творения. Т. 2. М., 2004.
44. *Иоанн (Митропольский), еп.* История Вселенских Соборов. М., 1995.
45. *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание сочинений. Т. VIII. Кн. 1. М., 2002.
46. *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений. Т. II. Кн. 2. М., 1994.
47. *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М., 1994.
48. *Киприан (Керн), архим.* Антропология свт. Григория Паламы. М., 1996.
49. *Киприан (Керн), архим.* Золотой век святоотеческой письменности. М., 1995.
50. *Кирилл (Лопатин), иером.* Учение св. Афанасия Великого о Св. Троице (сравнительно с учением о том же предмете в три первые века). Казань, 1894.
51. *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991.
52. *Кириллов А.А.* Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях свт. Иоанна Златоуста // Христианское чтение, 1896, 1–2. С. 26–52.
53. *Кудрявцев Н.П.* Евстафий Антиохийский / Отдельный оттиск из «Богословского вестника». Сергиев Посад, 1910.
54. *Лебедев А.П.* Вселенские Соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. СПб., 2004.
55. *Лебедев А.П.* Из истории Вселенских Соборов IV и V веков. Полемика А.П. Лебедева с прот. А.М. Иванцовым-Платоновым. СПб., 2004.
56. *Лебедев Д.А., свящ.* Вопрос о происхождении арианства / Отдельный оттиск из «Богословского вестника». Сергиев Посад, 1916.
57. *Леонов В., свящ.* Бог во плоти. Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М., 2005.

58. *Ловягин Е.И.* О заслугах святого Афанасия Великого для Церкви в борьбе с арианством. СПб., 1850.
59. *Лоллий (Юрьевский), архиеп.* Александрия и Египет. СПб., 2001.
60. *Лосев С.* Учение свв. отцов Церкви о познаваемости Бога в опровержение арианских заблуждений // *Вера и разум*, 1898, 7.
61. *Лосский В.Н.* Богословие и боговидение. М., 2000.
62. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
63. *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология свт. Григория Нисского. М., 1999.
64. *Мартьянов А.В.* Учение свт. Григория Нисского о природе человека: Опыт исследования в области христианской философии IV века. М., 1886.
65. *Мейендорф И., протопр.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000.
66. *Мелиоранский Б.М.* Из лекций по истории древней христианской Церкви // *Странник*, 1910, 9.
67. *Мелиоранский Б.М.* Из лекций по истории и вероучению древней христианской Церкви (IV–III в.). Вып. 1. СПб., 1910.
68. *Модест, архим.* Св. Астерий Амасийский. Его жизнь и проповедническая деятельность. М., 1911.
69. *Муретов М.Д.* Евсевий Памфил: Возражения на книгу Н. Розанова «Евсевий Памфил епископ Кесари Палестинской». М., 1881 / Отдельный оттиск из «Православного обозрения». М., 1881.
70. *Несмелов В.И.* Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887.
71. *Овсянников Е.М., прот.* Арианский спор о познаваемости Бога // *Вера и Разум*, 1910, 4.
72. *Орлов А.П.* Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1908.
73. *Орлов А.П.* Христология Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1909.
74. *Павский Г., прот.* Григория Богослова догматическое учение // *Христианское чтение*, 1827. Ч. XXXI.
75. *Пантелеимон (Успенский), иером.* Три богослова: св. ап. Иоанн Богослов, свт. Григорий Богослов и прп. Симеон Новый Богослов: Общие черты их учения вообще и теории богопознания в частности // *Богословский вестник*, 1913, 1. С. 77–103.

76. *Пономарев П.П.* Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века. Казань, 1899.
77. *Попов И.В.* Труды по патрологии. Т. 1. Св. отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004.
78. *Пюш Э.* Свт. Иоанн Златоуст и нравы его времени. СПб., 1897.
79. *Розанов Н.П.* Евсевий Памфил, еп. Кесарии Палестинской. М., 1880.
80. *Сагарда Н.И.* Древнецерковная богословская наука на греческом Востоке в период расцвета (IV–V вв.), ее главнейшие направления и характерные особенности // *Феодорит Кирский, блаж.* Творения. М., 2003.
81. *Сагарда Н.И.* Лекции по патрологии. I–IV века. М., 2004.
82. *Сагарда Н.И., Сагарда А.И.* Полный корпус лекций по патрологии. СПб., 2004.
83. *Самуилов В.Н.* История арианства на латинском Западе (353–430). СПб., 1890.
84. *Сидоров А.И.* Древнецерковная историческая письменность: Основные этапы становления древнецерковной историографии // *Альфа и Омега*, 2007, № 3 (50). С. 377–379.
85. *Сидоров А.И.* Прп. Макарий Египетский. Его жизнь, творения и богословие // *Макарий Египетский, прп.* Творения. М., 2002. С. 54–63.
86. *Сидоров А.И.* Святитель Василий Великий. Жизнь, церковное служение и творения // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т. 3. М., 2008.
87. *Сидоров А.И.* Святой Лукиан Антиохийский и его ученики: К предистории Антиохийской школы // *Альфа и Омега*, 2007, 1 (48). С. 36–50; 2 (49). С. 38–57.
88. *Сидоров А.И.* Смерть как наказание и смерть как благоденствие согласно учению прп. Максима Исповедника («Вопросоответы к Фалассию», 61) // *Избранные творения преподобного Максима Исповедника.* М., 2004.
89. *Сидоров А.И.* У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной монашеской письменности. М., 2002.
90. *Сидоров А.И.* Христианство как философия или любомудрие по Христу по свидетельству греческих отцов Церкви и церковных писателей II–VIII вв.: Некоторые наблюдения // *Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения. М., 2003. С. 461–476.
91. *Скурат К.Е.* Золотой век святоотеческой письменности (IV–первая половина V в.). Сергиев Посад, 2003.



92. *Скурат К.Е.* Учение о спасении Афанасия Великого. Сергиев Посад, 2006.
93. *Соколов И.И.* Лекции по истории Греко-восточной Церкви. Т. I. СПб., 2005.
94. *Сократ Схоластик.* Церковная история. М., 1996.
95. *Спаский А.А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Т. I. Сергиев Посад, 1906.
96. *Спаский А.А.* Начальная стадия арианских движений и Первый Вселенский Собор в Никее. Исследования по истории древней Церкви. СПб., 2007.
97. *Спаский А.А.* Обращение императора Константина Великого в христианство. Исследования по истории древней Церкви. СПб., 2007.
98. Творения древних отцов-подвижников. М., 1997.
99. *Тихов А.* Пастырская деятельность святого Василия Великого // Душеполезное чтение, 1898. Ч. II. С. 419.
100. *Троцкий И.Е.* Последние годы свт. Григория Богослова // Христианское чтение, 1863. Ч. II.
101. *Троцкий С.В.* Учение свт. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники. Краснодар, 2002.
102. *Феодорит Кирский, блаж.* Церковная история. М., 1993.
103. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Т. II. М., 1996.
104. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы Церкви. М., 2005.
105. Церковь владыки Василия (Кривошеина). Нижний Новгород, 2004.
106. *Чернявский Н.Ф.* Император Феодосий Великий и его царствование в церковно-историческом отношении: Опыт церковно-исторического исследования. Сергиев Посад, 1913.
107. *Чистосердов П.* Св. Петр Александрийский (его жизнь и деятельность). Харьков, 1901.
108. *Эрмий Созомен Саламинский.* Церковная история. СПб., 1851.
109. A Comparison between a King and a Monk / Against the Opponents of the Monastic Life. Two Treatises by John Chrysostom. Translation and Introduction by D.H. Hunter. N.Y., 1988.
110. *Abramowski L.* Trinitarische und christologische Hypostasenformeln // Theologie und Philosophie, 1979, 54.

111. *Balthasar von U.H.* Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa. San Francisco, 1995.
112. *Barbel J.* Jesus im Glauben der Kirche. Die Christologie bis zum 5. Jahrhundert. Achaffenburg, 1976.
113. *Bardy G.* Aux origins de l'école d'Alexandrie // Recherches de Science Religieuse, 1937, 27. P. 83–85.
114. *Barnard L.W.* The Antecedents of Arius // Vigiliae Christianae, 1970, 24. P. 172–188.
115. *Barnes T.D.* Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantine Empire. Cambridge (Mass.), London, 2001.
116. *Barten T.* Cyrille de Jérusalem, Eusèbe d'Émèse et la théologie semi-arienne // Revue des sciences philologiques et theologiques, 1960, 52.
117. *Behr J.* The Nicene Faith. Part 1. True God of True God. N. Y., 2004.
118. *Bellini E.* La cristologia di S. Basilio Magno // Bessarione, 1979, 1.
119. *Bienert W.A.* Dyonisius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert. Berlin, N.Y., 1978.
120. *Bouchet J.R.* La vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse // Revue thomiste, 1968, 68.
121. *Bouларand E.* Aux sources de la doctrine d'Arius // Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 1967, 68. P. 18–19.
122. *Bouларand E.* L'hérésie d'Arius et la "foi" de Nicée. Paris, 1972.
123. *Bouларand E.* Les débuts d'Arius // Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 1965, 65.
124. *Burns P.C.* The Christology in Hilary of Poitiers's Commentary of Matthews. Roma, 1981.
125. *Copa G.* Cristo in Sant'Ambrosio // Bessarione, 1979, 1. P. 45.
126. *Daley B.E.* The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology. Cambridge, 1991.
127. *Danielou J.* Grégoire de Nysse et la philosophie // Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationale Kolloquium über Gregor von Nyssa. Hrsg. Von H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schraum. Leiden, 1976.
128. *Epiphanius III.* Panarion haer. 65–80. De fide. Hrsg. von K. Holl und J. Dummer. Berlin, 1985.
129. *Eusèbe d'Émèse.* Discours conservés en latin. T. I–II. Ed. par E.M. Buytaert. Louvain, 1953–1957.

130. *Fedwick P.J.* A Commentary of Gregory of Nyssa or the 38th Letter of Basil of Caesarea // *Orientalia Christiana Periodica*, 1978, 44. P. 31–51.
131. *Galtier P.* Saint Hilaire de Poitiers. Le premier docteur l'Eglise latin. Paris, 1960.
132. *Geerard M.* Clavis partum graecorum. V. II. Turnhout, 1974.
133. *Gericke W.* Marcell von Ancyra. Der Logos-Christologie und Biblizist. Sein Verhältnis zur antiochenischen Theologie und zum Neuen Testament. Halle, 1940.
134. *Ghellinck J., de.* Patristique et Moyen Age. Étude d'histoire littéraire et doctrinale. T. III. Bruxelles, Paris, 1948.
135. *Greer R.A.* The Captain of our Salvation. A Study of the Patristic Exegesis of Hebrews. Tübingen, 1973.
136. *Greg R.C., Groh D.E.* The Centrality of Soteriology in Early Arianism // *Studia Patristica*, 1984, XV. Part 1. P. 305–316.
137. *Gregg R.C., Groh D.E.* Early Arianism — A View of Salvation. Philadelphia, 1981.
138. *Grégoire de Nazianze.* Lettres théologiques. Ed. Par Gally // *Sources chrétiennes*. N. 208. Paris, 1971.
139. *Grégoire de Nysse.* Discourse catéchétique. Ed. Par R. Winling // *Sources chrétiennes*. N. 458. Paris, 2000.
140. *Grégoire de Nysse.* Lettres. Ed. Par P.Maraval // *Sources chrétiennes*. N. 363. Paris, 1990.
141. *Gribomont J.* Notes biographiques sur s. Basile le Grand // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium. Ed. By P.J. Fedwick. Toronto, 1981. P. 21–48.
142. *Gwatkin H.M.* The Arian Controversy. London, 1914.
143. *Hanson R.P.C.* The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy. 318-381. Edinburgh, 1993.
144. *Hay C.* St John Chrysostom and the Integrity of the Human Nature of Christ // *Franciscan Studies*, 1959, 19. P. 290–317.
145. *Haykin M.A.G.* And Who is the Spirit? Basil of Caesarea's Letters to the Church of Tarsus // *Vigiliae Christianae*, 1987, 41. P. 377–385.
146. *Hefele Ch.J.* Histoire des conciles d'après les documents originaux. T. I. Pt. 2. Paris, 1907.
147. *Hilaire de Poitiers.* La Trinité. T. I // *Sources chrétiennes*. N. 443. Paris, 1999.
148. *Hilaire de Poitiers.* La Trinité. T. II // *Sources chrétiennes*. N. 448. Paris, 2000.

149. *Holl K.* Amphilocheus von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern. Tübingen-Leipzig, 1904.
150. *Hübner R.M.* Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung des "physischen" Erlösungslehre. Leiden, 1974.
151. *Jaeger W.* Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist. Leiden, 1966.
152. *Juzek J.H.* Die Christologie des hl. Johannes Chrysostomus. Zugleich ein Beitrag zur Dogmatik der Antiochener. Breslau, 1912. S. 19–53.
153. *Kannengiesser Ch.* Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity. Leiden, 2006.
154. *Kannengiesser Ch.* Holy Scripture and Hellenistic Hermeneutics in Alexandrian Christology: The Arian Crisis. Berkeley, 1982.
155. *Kelly J.N.D.* Early Christian Creeds. London, 1960.
156. *Kelly J.N.D.* Golden Mouth. The Story of John Chrysostom — Ascetic, Preacher, Bishop. Duchworth, 1995.
157. *Khaled A.* Athanasius. The Coherence of his Thought. London, N.Y., 1998.
158. *Kopeček Th.A.* A History of Neo-Arianism. Cambridge (Mass.), 1979.
159. *Lenz J.* Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa. Eine dogmengeschichtliche Studie. Trier, 1925.
160. *Leys R.* L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Paris, 1951.
161. *Leys R.* La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse // *Studia Patristica*, 1957. V. II. Pt. 2. P. 497.
162. *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.
163. *Lienhard J.T.* Contra Marcellum. Marcellus of Ancyra and the Fourth-Century Theology. Washington, 1999.
164. *Lorenz R.* Arius judaizanz? Untersuchungen zur dogmengeschichtliche Einordnung des Arius. Göttingen, 1979.
165. *Lorenz R.* Die Christusseele im arianischen Streit // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1983, Bd. 94.
166. *Luibheid C.* Finding Arius // *The Irish Theological Quarterly*, 1978, 45.
167. *Madec G.* Saint Ambroise et la philosophie. Paris, 1974.
168. *Malingrey A.-M.* "Philosophia". Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des presocratiques au IV siècle. Paris, 1981.

169. *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.
170. *Markschies C*. Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie. Tübingen, 2000.
171. *Meslin M*. Hilaire et la crise arienne // Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers 29 september 3 octobre 1968. Paris, 1969.
172. *Newlandes G.M*. Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method. Bern, 1978.
173. *Pelikan J*. Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. New Haven–London, 1993.
174. *Philippou A.J*. The Doctrine of Evil in St. Gregory of Nyssa // *Studia Patristica*, 1966. V. IX. Pt.3. P. 254–255.
175. *Plaignieux J*. Saint Grégoire de Nazianz théologien. Paris, 1952.
176. *Quasten J*. Patrology. V .III. Utrecht, Antwerp, 1975. P. 198–200.
177. *Radford L.R*. Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter. A Study in the Early History of Origenism. Cambridge, 1908.
178. *Ricken F*. Zur Rezeption platonische Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios // *Theologie und Philosophie*, 1978, 53. S. 337–343.
179. *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
180. *Rousseau Ph*. Basil of Caesarea. Berkeley–Los Angeles–London, 1998.
181. *Ruether R.R*. Gregory of Nazianz. Rhetor and Philosopher. Oxford, 1969.
182. *Schwerdt P.K*. Studien zur Lehre des Heiligen Ambrosius von der Person Christi. Bückeburg, 1937.
183. *Sellers R.V*. Eustathius of Antioch and his Place in the Early History of Christian Doctrine. Cambridge, 1928.
184. *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.
185. *Simonetti M*. Genesi e sviluppo della dottrina trinitaria di Basilio di Cesarea // *Basilio di Cesarea. La sua eta, la sua opera e lie basilianismo in Sicilia / Atti del Congresso Internazionale*. Messina, 1983. P. 169–197.
186. *Simonetti M*. La crisi ariano nel IV secolo. Roma, 1975.

187. *Spoerl K.M.* Apollinarian Christology and the Anti-Marcellian Tradition // *Journal of Theological Studies*, 1994, 45. P. 545–568.
188. *Stephenson A.A.* St Cyril of Jerusalem's Trinitarian Theology // *Studia Patristica*, 1972. V. XI. Pt. 2.
189. *Szymusiak J.M.* Grégoire de Nazianze et le péché // *Studia Patristica*, 1966, IX. Pt. 3.
190. *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I.* Transl. by F. Williams. Leiden, 1987.
191. *Torrance Th.E.* Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics. Edinburgh, 1995.
192. *Urbina I O., de.* Nicée et Consantinople // *Histoire des conciles oecuméniques*. T. I. Paris, 1962.
193. *Vivian T.* St. Peter of Alexandria. Bishop and Martyr. Philadelphia, 1988.
194. *Weigl E.* Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373–429). München, 1925.
195. *Wiles M.* Archetypal Heresy. Arianism through the Centuries. Oxford, 1996.
196. *Williams R.* Arius. Heresy and Tradition. London, 2001.
197. *Winn R.E.* The Church of Virgins and Martyrs: Ecclesiastical Identity in the Sermons of Eusebius of Emesa // *Journal of Early Christian Studies*, 2003, 11.
198. *Winslow D.F.* Christology and Exegesis in the Cappadocians // *Church History*, 1971, 40.
199. *Winslow D.F.* The Dynamics of Salvation. A Study in Gregory of Nazianzus. Cambridge (Mass.), 1979.
200. *Young F.M.* From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background. London, 1996.
201. *Βασίλειος ο Μέγας.* Επιστολαί / Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικῶν Συγγραφέων. Τ. 55. Αθήνα, 1975.