

М.Г. Мацегора

## ИСТОРИКО-БОГОСЛОВСКИЙ АНАЛИЗ ТРАКТАТА СВТ. АМВРОСИЯ МЕДИОЛАНСКОГО «DE SPIRITU SANCTO»

**в контексте становления и развития учения Церкви  
о Святом Духе и общей политической картины эпохи**

В статье воссоздается исторический контекст, в котором был написан трактат свт. Амвросия Медиоланского «О Св. Духе». Рассмотрены деятельность и труды авторов, повлиявших на это сочинение — Илария Пиктавийского, свт. Афанасия Александрийского, Дидима Слепца. Приводится подробный богословский анализ трактата.

**Ключевые слова:** Святой Дух, свт. Амвросий Медиоланский, «De Spiritu Sancto», свт. Афанасий Александрийский, Дидим Слепец, август Грациан, Феодосий Великий, блаж. Иероним, пневматология, пневматомахи, ариане.

### I. Этапы становления и развития пневматологии в IV в.

Между 325 и 381 гг., то есть между соборами в Никее и Константинополе, возникает осознание того, что происходящие события всех порядков, волнующие Церковь, вынуждают богословов более глубоко проникнуть в тайну Святого Духа или, лучше сказать, выработать понятия, которые бы послужили основанием для более проработанного пневматологического учения. Именно в ходе борьбы с арианством были открыты и сформулированы новые богословские формулировки. Рассматривая и анализируя их становление и развитие, мы задержимся вначале на Иларии Пиктавийском, потом на письмах свт. Афанасия к Серапиону и, наконец, перейдем к главному предмету наших изысканий — трактату «О Святом Духе» Амвросия Медиоланского, предварительно рассмотрев одноименный труд Дидима Слепца, который был написан примерно через 15 лет после Илария, не без влияния писем свт. Афанасия.

В 381г., после многочисленных посланий Епифания и каппадокийцев Василия и Григория Назианзина, завершилось раскрытие важных идей, кратко сформулированных в формулировке Никейского собора: «Веруем <...> и в Духа Святого», следующими словами отцов Константинопольского собора: «Веруем

---

*Максим Геннадьевич Мацегора* — студент I курса Богословского отделения Санкт-Петербургской православной духовной академии.

«...» и в Духа Святого, Господа, животворящего, исходящего от Отца, вместе с Отцом и Сыном поклоняемого и славимого, говорившего через пророков»<sup>1</sup>. Эта формулировка, как бы лаконична она ни была, раскрывает такие свойства Святого Духа, как божественность, освящение, способ исхождения, единосушие с другими Лицами Святой Троицы и результат Его действия среди людей. Особый интерес для нас будет представлять учение о Святом Духе свт. Афанасия Александрийского, изложенное в «Письмах к Серапиону».

### **Иларий Пиктавийский**

Именно западного автора Илария Пиктавийского необходимо упомянуть вначале, чтобы проследить развитие учение о Святом Духе на Востоке.

Иларий был человеком знатного происхождения, обратившимся в христианство из языческой среды. Он вел тихую жизнь обывателя с семьей, когда около 353 г., после смерти епископа Пуатье, верующие пожелали поставить его главой Церкви. Так он стал епископом. После возвращения епископов Галлии, осудивших в Медиолане свт. Афанасия, Иларий понял, что настало время решительно выступить на борьбу с арианством. Но арианин Сатурнин Арльский на соборе в Безье, состоявшемся, по всей вероятности, весной 356 г., одержал победу над ним. Тогда Констанций смог изгнать Илария, которому с 356 по 360 гг. пришлось жить в Малой Азии<sup>2</sup>.

Поскольку Илария отправляют в ссылку, осенью 356 г. он прибывает во Фригию и сразу пишет труд против ариан, чтобы разъяснить их идеи и помочь в сопротивлении им своим коллегам — епископам Галлии, от которых он был временно отделен. Он пишет труд «О вере», или «О Троице» (согласно названию, принятому много позднее), который он завершает в 12 книгах в начале 360 г., в то время, когда заканчивается его ссылка<sup>3</sup>. Вслед за тринитарными вопросами, касающимися отношений между Отцом и Сыном, на которые он делает акцент из-за их актуальности (так как при Констанции действительно усилились нападки ариан), он приступает к отдельному рассмотрению вопросов, касающихся Святого Духа. Вероятно, он не стал бы разбирать эти вопросы, если бы они не фигурировали во время переговоров, которые он вел с восточными епископами той области, куда был сослан. В связи с тем, что ариане принижают достоинство Сына, они, следуя своей логике, вполне могли поступить так же и

---

<sup>1</sup> Деяния Вселенских Соборов. Т.1. СПб., 1996. С. 119–120.

<sup>2</sup> См.: Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. Milano, 1941. P. 30.

<sup>3</sup> *Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit // SC № 386. P. 21.*

в отношении Духа. Мысли Илария о Святом Духе излагаются в конце книги 2 «О Троице» (главы 29–35, составленные в 356–357 гг.), затем в книге 8 (главы 19–32), и наконец, в книге 12 (главы 55–57). Все эти книги составлены к концу 359 г., в то время, когда усиливаются нападки против учения о Святом Духе<sup>4</sup>.

Мы задерживаемся на этих нескольких главах Илария лишь потому, что они являются одной из первых дверей, открытых в сторону пневматологических изысканий. Конечно, в 356–357 гг. Иларий не составляет трактата «О Святом Духе», во всей возможной полноте излагающего аспекты учения о третьем Лице Св. Троицы, — это было бы преждевременно; но им намечается путь, определяются некоторые пункты развития учения и вскользь затрагиваются намеченные темы. Галльские епископы, а вслед за ними весь латинский мир, для которого эти страницы и были написаны, сумели, благодаря Иларию, узнать те основополагающие пункты, через которые прошло православное богословие на пути от Никеи к определениям Константинополя. Иларий не строит цельной системы; свои идеи он берет из Ветхого и Нового Завета. Тексты, на которые он опирается (которые и Тертуллиан, и Киприан, и Лактанций, и Ориген так же, как и он, хорошо знали) уже использовали до него, они же будут использоваться и в сочинениях его потомков. Но Иларий объединяет и систематизирует их: многочисленны цитаты из 14 и 16 глав Евангелия от Иоанна; в равной степени цитируется и Гал 4:6, 1 Кор 2:12, 1 Кор 12:3–4, 2 Кор 3:17<sup>5</sup>. Все те же цитаты мы обнаружим и в трактате Дидима, и у свт. Амвросия.

Еще одна особенность Илария заключается в том, что он не прибегает к столь распространенному тогда полемическому стилю. Это обусловлено тем, что пневматомахи тогда еще не заставили говорить о себе или, по крайней мере, они еще не подняли голову под именем македониан; свт. Афанасий еще не получил вопрос обеспокоенного Серапиона; Евномий еще не стал епископом и не распространил свои богохульные «апологии», которые появятся в 360 г.<sup>6</sup> Таким образом, Иларий беспристрастно и спокойно рассуждает о Святом Духе.

Святой Дух, по Иларию, — это реальность, неоспоримо утвержденная в Писании. Он нераздельно пребывает с Отцом и Сыном, не смешиваясь с Ними. Иных Он избирает и являет на них дары. Он Утешитель, Защитник веры и Дух Истины. Он не создан, не отделен от Божественной природы, обладает единой сущностью с Отцом и Сыном. Он получает все от Сына, и то, что Сын получа-

---

<sup>4</sup>См.: Ibid. P. 22.

<sup>5</sup>Ibid.

<sup>6</sup>Ibid.

ет от Отца. Дух освящает и наставляет; Он направляет разум. Он присутствует всегда и везде. Он не может быть ограничен или заключен, но выходит за пределы всего. Как дар, Он нам подается Христом, и Он доступен всем до скончания времен. Он «упование нашего ожидания, залог нашей надежды, свет умов, великолепие душ». Для нас Его заступничество подобно завету<sup>7</sup>.

Значение его трактата «О Троице» для Западной церкви состоит в том, что Иларий четко определяет богословскую терминологию и яснее Тертуллиана видит разграничение единой Сущности и трех Ипостасей, бытие Трех в Едином. Подобно святителям Афанасию и Василию, он подчеркивает, что роль Святого Духа — освящение, радикальное преобразование творения, что именно Святой Дух соделывает нас участниками Божественной жизни. Он утверждает, что Святой Дух — Божество, имеющее в Себе самодостаточное бытие, отличающееся от бытия Отца и Сына. Однако представления Илария о Духе выражены им в достаточно краткой форме<sup>8</sup>.

Говоря об отнюдь не полемическом характере богословия Илария, L. Doutreleau резонно замечает, что пневматологические изыскания Илария, «будучи облечены в подобную форму, где все выражения могут быть отнесены ко всей Троице, лишены той богословской изощренности, которая появится в последующие годы в связи с деятельностью пневматомахов. Они [изыскания] сведены к рядовым понятиям и заключаются в раскрытии нескольких основных аспектов: признании Божества, единосущности, отношениях с Отцом и Сыном, господстве и дарах Святого Духа»<sup>9</sup>. Но Pruche призывает также обратить внимание (вслед за историками, занимавшимися авторами той эпохи) на тенденцию к некоторой сдержанности, которая сопровождает всякое упоминание о Боге: «Не потому Иларий сдержан в словах, что не сведущ в терминах или же понятиях (достаточно прочитать его “De Synodis”, относящийся как раз к тому времени, чтобы убедиться в обратном), но, быть может, это скорее некоторая пастырская снисходительность перед лицом новой речи, которую необходимо произнести перед неподготовленной паствой; то, что названо у свт. Афанасия и свт. Григория Назианзина принципом “икономии”, той икономии, которой не опасался придерживаться и Василий Великий»<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup>Ibid. P. 23.

<sup>8</sup>Ibid.

<sup>9</sup> bid. P. 25–26.

<sup>10</sup>Basile de Césarée. Traité du Saint-Esprit / Introd., trad. et notes de Benoit Pruche O.P. // SC № 17. P. 173.

Ниже мы увидим, что этого же принципа снисходительности к неподготовленным ушам простого народа придерживался и свт. Афанасий. Подобно этому и Дидим, не несший на себе бремени папства, вовсе не боится нарушить этот принцип, что дает ему право говорить о высоких богословских материях тем языком, каким он считает нужным. В свою очередь, свт. Амвросий Медиоланский, будучи прямым последователем богословия Дидима (в том, что касается учения о Святом Духе), также не станет прибегать к сознательному умалчиванию тех или иных труднопознаваемых аспектов учения о Духе. В его трактате «О Святом Духе» мы увидим монолитную стену против еретических измышлений, составленную из цельных блоков, добытых Тертуллианом и обтесанных свт. Афанасием и Дидимом.

### Свт. Афанасий Александрийский

Известный своей самоотверженной борьбой против арианства архиепископ Александрийский Афанасий Великий учил, что Троица, то есть Отец, Сын и Святой Дух, есть единый Бог. Проф. В.В. Болотов ясно и лаконично сформулировал его учение следующим образом: «Есть единый Бог Отец, Его действительный Сын, истинный Бог из существа Отца и Ему единосущный, и Святой Дух, единосущный Отцу и Сыну»<sup>11</sup>. В богословии свт. Афанасия мы видим не только учение о единосущии Святого Духа Отцу и Сыну, но и ипостасные различия Лиц Святой Троицы. Но в творениях свт. Афанасия мы не встречаем слова «ипостась» или «лицо». Их нет из-за того, что сущность и ипостась идентичны по представлениям свт. Афанасия. Межличностные различия он показывает следующим образом. Слова οὐσία и ὑπόστασις он применяет к Отцу и не употребляет их по отношению к Сыну. В то же время, Отец есть Сущий, Сын тоже Сущий, — в этом Их Божественное равенство. Но вместе с тем Отец — οὐσία, а Сын — οὐσιώδης, Отец — существо, а Сын — существенный<sup>12</sup>. Эти межличностные различия и в то же время единосущность он выражал, иллюстрируя таким образом: «Три Ипостаси должны быть представлены нераздельными между собою, как о людях представляем телесно, чтобы и нам, подобно язычникам, не внести многобожие; но представляй как бы реку, которая исходя из истока, не отделяется от него, хотя два здесь вида и два имени. Ибо Отец не Сын и Сын — не Отец... Как исток — не река и река — не исток, но тот и другая суть одна и та же вода, из истока льющаяся в реку, так и Божество от Отца неизменно и

---

<sup>11</sup> Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. М., 1994. С. 88.

<sup>12</sup> Там же. С. 87.

неотлучно пребывает в Сыне»<sup>13</sup>. У нас есть полное право полагать, что подобным образом свт. Афанасий думал и о Святом Духе. Об этом говорит начало этой цитаты: «Три Ипостаси».

Помимо того, что свт. Афанасий говорит о межличностном различии, то есть, что Отец есть Отец, Сын есть Сын, Святой Дух есть Святой Дух, он говорит и об ипостасном свойстве Святого Духа. И этим свойством является исхождение Святого Духа от Отца. «Святой же Дух, исходя от Отца...»<sup>14</sup>, — пишет свт. Афанасий в своем труде «Творения».

Что значит «исходит», ни свт. Афанасий, ни другие отцы Церкви не объясняли, как только тем, что считали исхождение от Отца личностной характеристикой природы Святого Духа, то есть тем, чем Святой Дух отличается от Отца и Сына.

### Письма свт. Афанасия к Серапиону

Иларий покинул Восток в начале 360 г. Примерно в это же время необычные воззрения, бытовавшие в Египте и касающиеся Святого Духа, дошли до свт. Афанасия, который был вынужден скрываться в глубине пустыни. Они были переданы ему Тмуитским епископом Серапионом: группа египетских христиан, попавшая под влияние арианского учения, полностью признавая Божество Сына, усомнилась в Божестве Духа. Они считали, что Дух — создание, сотворенное из ничего, имеющее особый статус служебного духа Божества, упомянутого в Писании, ангел, стоящий над прочими ангелами. Серапион просил свт. Афанасия сообщить ему аргументы, которые помогли бы противостоять этим людям, «питающим враждебные мысли»<sup>15</sup> о Святом Духе.

Свт. Афанасий ответил, но его ответ оказался слишком пространным. И поэтому Серапион по совету своей паствы просит его кратко изложить свои мысли. Но прежде чем продолжить свои доказательства в менее длинном, но более живом и полемическом ключе, свт. Афанасий останавливается на пункте, который его особенно волнует, наиболее важной части обоснования Божества Духа, а именно — единстве Троицы. Так как Серапион сообщает, что еретики по-прежнему не унимаются, свт. Афанасий выдвигает новые доказательства.

---

<sup>13</sup> *Афанасий Великий, свт.* Творения: в 4 т. Т.1. М.: Изд. Спасо-Преобр. Валаамского м-ря, 1994. С. 265.

<sup>14</sup> *Владимир (Благодарулов), еп.* Свт. Афанасий Александрийский: его жизнь и труды: учено-литературная и полемико-догматическая деятельность. Кишинев, 1895. С. 167.

<sup>15</sup> *St. Athanasius.* Ep. I ad Serap. // PG. T. 26. Col. 518A.

Таким образом, были составлены четыре «Письма к Серапиону», которые по совокупному объему равны трактату «О Святом Духе» свт. Амвросия<sup>16</sup>.

В этих письмах, обычно датируемых 359 г., слышна тревога. «Из глубины пустыни, куда донеслись отголоски новых споров, свт. Афанасий высказывает первое важное обличение арианского хитросплетения словес, которое они собираются спроецировать от Сына, весьма ими обесславленного, на Святого Духа, Которого теперь, в свою очередь, пытаются унижить, согласно своей безумной логике, делая из него простое творение, что, несмотря на новую форму, по содержанию является тем же кощунством против Святой Троицы»<sup>17</sup>. Всю жизнь самоотверженно защищавший Божество Сына свт. Афанасий был хорошо вооружен для новых сражений на поле тринитарного богословия, куда он и пытается вывести для богословского поединка своих арианских противников.

### Аргументы свт. Афанасия

Доводы свт. Афанасия просты: «отрицать Святого Духа — это отрицать Священное Писание»<sup>18</sup>. Подобная постановка проблемы, раскрывая близкое единство Духа с Сыном, доказывает существование Святого Духа, Духа Божия, «Который исходит от Отца», «Который присущ Сыну» и Который дан Сыном тем, кто верит в Него<sup>19</sup>. Само Писание свидетельствует о природе этого Духа. Выработав в борьбе с арианами неопровержимые доводы в пользу Божества Сына, свт. Афанасий использует их и в нынешней полемике.

Но на сей раз свт. Афанасий вынужден бороться с местной сектой, с группировкой, которая не является арианской в собственном смысле этого слова, так как они, отрицая Божественность Духа, не посягают на Сына. Эти противники Духа, которых свт. Афанасий называет «tropistes» (слово *τρόπος* значит «образ», в том числе и «образ мыслей». *Тропикоί* — это «сектанты, которые трактуют священные тексты в переносном значении»)<sup>20</sup>, так как они уклонились от истинного смысла слов Писания, кажется, не были столь многочисленными, но их упорство было весьма сильно. Свт. Афанасий это хорошо чувствовал. Он признает, что первые три письма, «в которых приводятся весьма сильные дока-

---

<sup>16</sup>Подробнее анализ Лебона «Писем к Серапиону» см.: *Athanased'Alexandrie. Lettres a Sérapion sur la Divinité du Saint-Esprit / Introduction et traduction de Joseph Lebon // SC № 15. P. 31–39.*

<sup>17</sup>*Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit. P. 26.*

<sup>18</sup>*Кирилл (Лопатин), архим.*. Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице (сравнительно с учением о том же предмете в первые три века). Казань: Тип. Имп. Ун-та, 1894. С. 162.

<sup>19</sup>*St. Athanasius. Ep. I ad Serap. Col. 519C.*

<sup>20</sup>*Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit. P. 27.*

зательства», никак не смогли повлиять на ум «неменяемый», «извращенный» и «испорченный в словесных битвах»<sup>21</sup>. Эта группировка, отрицая Божественную природу Святого Духа, принимает Божественность Сына, что являет логическое противоречие, так как Божество Одного сущностно связано с Божеством Другого, а потому говорить подобное было бы по меньшей мере алогично. Поэтому свт. Афанасий применяет все свое красноречие, чтобы объяснить и доказать на примере Писания, что Дух не создан, и не может быть творением, учитывая уже признанное и доказанное единство Сына и Духа. Это единство внутри Троицы обуславливает то, что свт. Афанасий называет «природой» Святого Духа. Но следует отметить, что этим термином обозначается не только природа в собственном смысле этого слова, но и лицо.

Как уже неоднократно отмечалось, в то время, когда свт. Афанасий взялся за перо, оба эти понятия еще не были хорошо сформулированы и разделены: слово *ὕποστασις* служило для обозначения лица, будучи противопоставлено *οὐσία*, служащей для обозначения природы; свой особенный смысл они приобретут позже под влиянием Василия Великого.

### Пневматология свт. Афанасия

Исключительность Духа, которую свт. Афанасий выводит из Писания, состоит в том, что Он единый<sup>22</sup>, неизменный, бесконечный, вечный<sup>23</sup>, то есть обладает всеми свойствами Бога. Это исключает возможность того, что Он был сотворен (лейтмотив, семь раз повторенный в первых семи стихах третьего Письма<sup>24</sup>), и означает, что Дух был причастен к творческому акту<sup>25</sup>; Он свят и участвует в освящении<sup>26</sup>; в сущности, Он действует как Сам Бог. Бегло обозревая текст свт. Афанасия, мы найдем для себя нечто вроде обширной панорамы, раскрывающей положение и действия Духа: свт. Афанасий по отдельности рассматривает части этой панорамы, соединяя их соответствующими цитатами из Писания: Святой Дух есть, и есть Он «Дух Бога», а не человека<sup>27</sup>; Он нисходит на пророков<sup>28</sup> Ветхого и Нового Заветов. Дух исполняет свою роль в Троице:

---

<sup>21</sup> *St. Athanasius*. Ep. IV ad Serap. // PG. 26 Col. 556A,B.

<sup>22</sup> *St. Athanasius*. Ep. I ad Serap. Col. 535A.

<sup>23</sup> *Ibid.* Col. 539–540.

<sup>24</sup> *Ibid.* Col. 623–638.

<sup>25</sup> *Ibid.* Col. 538A,B.

<sup>26</sup> *Ibid.* Col. 536B.

<sup>27</sup> *Ibid.* C. 5–6.

<sup>28</sup> *Ibid.* Col. 521A,B.



Отец — свет, Сын — сияние, Дух же — освещает<sup>29</sup>; Отец — источник, Сын — река, Дух же — напояет<sup>30</sup> и т.д. Примечательно изобилие ссылок на ап. Иоанна и ап. Павла, содержащихся в Serap. 1, 19–28. В них приводится свидетельство Божественной жизни, подаваемой тем, кто благодаря Духу становятся детьми Божиими. Французский патролог Doutreleau говорит, что «Афанасию, как и вообще греческим отцам, близка идея обновления творения под воздействием Дара Сына, который есть Дух»<sup>31</sup>. Итак, свт. Афанасий утверждает, что как един Сын, «так должно быть едино, совершенно и полно Его действие, освящение и просвещение»<sup>32</sup>. Личные аспекты Духа, Его происхождение, различия с Сыном, общение с Ним, все эти проблемы рассмотрены в Письмах 3 и 4, опираясь на многочисленные библейские цитаты.

Не станем углубляться в пневматологию свт. Афанасия, изложенную в его Письмах к Серапиону. Однако мы не можем не признать вместе с J. Lebon'ом ту странность, что «в этом вопросе, касающемся Божества Святого Духа, автор столь часто и пространно останавливается на рассмотрении учения, касающегося Сына»<sup>33</sup>. Далее мы увидим, что и свт. Амвросий в своем трактате «О Святом Духе», ставя своей главной задачей раскрытие богословия Духа, не избежит пространной христологической диалектики, вызванной необходимостью дать отпор усиливающим свои позиции арианам. «Все эти многочисленные заметки на полях тринитарных сражений наглядно демонстрируют, что на пути к Константинополю, куда двигались отцы, должно было преодолеть и тщательно взвесить многие моменты, дабы обеспечить движение вперед»<sup>34</sup>. Итак, свт. Афанасий, этот великий борец, тоже начал свой путь к Константинополю, но его ноги все еще были связаны, он все еще был своим сознанием и понятиями прикован к Никее; именно христологически его интересует Святой Дух, Который косвенным образом подтверждает и уточняет положение Сына внутри Троицы. Следовательно, все беседы и диспуты ведутся свт. Афанасием в рамках Никейских формулировок. Есть лишь одна тема, всегда интересующая свт. Афанасия, — борьба с теми, кто унижает Сына Божия. Он сам говорит в начале третьего Письма к Серапиону: «Ты видишь, что я в некотором роде прекратил эту тему [о Святом Духе], и пишу против тех, кто обратил свое нечестие на Сына Бо-

---

<sup>29</sup>Ibid. Col. 533C.

<sup>30</sup>Ibid.

<sup>31</sup>*Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit.* P. 28–29;

<sup>32</sup>*St. Athanasius. Ep. I ad Serap.* Col. 535A.

<sup>33</sup>*Athanase d'Alexandrie. Lettres a Sérapion sur la Divinité du Saint-Esprit // SC № 15.* P. 56.

<sup>34</sup>*Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit.* P. 29.

жая, утверждая, что Он творение»<sup>35</sup>. Это признание самого свт. Афанасия, с которым нельзя не считаться.

### После «Писем к Серапиону»

С этого времени начинает разгораться огонь еретических шатаний, который мог в любой момент превратиться в пожар. Именно в 360 г. в двух тысячах километров от того места в пустыне, где скрывался свт. Афанасий, в Кизикии, на берегу Черного моря, известный арианин Евномий, «ценой своего нечестия»<sup>36</sup>, — как впоследствии скажет свт. Василий — становится епископом. Евномий, только что составивший свою «Апологию», беспощадно распространял яд своих идей с высоты епископской кафедры. Последовавшие за этим волнения привели к его смещению. Он оставался на кафедре всего один год, но уж слишком много он проповедовал, и слишком чутко внимали его словам, особенно когда он говорил, что «Параклет был первым созданием Единородного, наибольшим и единственным в своем роде»<sup>37</sup>. Древние историки утверждают, что именно с этого дня новая ересь, которую теперь называют по имени Македония, опирающаяся на различные положения арианства, стала язвой, поразившей всю Азию: от Константинополя до Антиохии и Египта<sup>38</sup>.

### Александрийский собор 362 года

Немногим позже, в 362 г., епископы, сплотившиеся вокруг свт. Афанасия, собрались на Александрийский собор для рассмотрения ошибочности учения, которое создает разногласия внутри антиохийской общины. Отцы собора постановили, что «Святой Дух не является ни творением, ни чуждым Божества, но что Он присущ Божеству и неотделим от Отца и Сына по сущности»<sup>39</sup>. Этот собор, созданный по настоянию свт. Афанасия Великого, стал поворотным пунктом в триадологических спорах. Именно на нем придерживающиеся разной терминологии, но «православно» мыслящие о Троице, признали правоту учения друг друга. А также на нем впервые был соборно поднят вопрос о третьем Лице Святой Троицы.

---

<sup>35</sup> *St. Athanasius. Ep. I ad Serap. Col. 553A.*

<sup>36</sup> *Basile de Césarée. Contre Eunome. Suivi de Eunome Apologie / Introduction, traduction et notes de Bernard Sesboué // SC № 299. P. 154.*

<sup>37</sup> *L'Apologie d'Eunome / Introduction, traduction et notes de Bernard Sesboué // SC № 305 P. 286.*

<sup>38</sup> *Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit. P. 30.*

<sup>39</sup> *St. Athanasius. Tomus ad Antiochenos // PG. T. 26. Col. 802 B.*

Как известно, антиохийское общество того времени было очень раздробленно. Помимо ариан, доминировавших в Церкви, действовали еще две православные партии, делившие между собой влияние — евстафиане, поддерживаемые Египтом и Западом, и мелетиане, поддерживаемые с Востока. Александрийский Собор попытался сблизить тех и других, определяя консенсус в вопросе богословской терминологии. Одна из партий говорила о том, что в Боге три Ипостаси. В отличие от староникейцев, личностные характеристики Отца, Сына и Святого Духа они выражали термином «ипостась», относя его к каждому из Лиц Божественной Троицы. И их упрекали в арианстве. Другая партия придерживалась того, что в Боге одна ипостась, так как, по их мнению, «ипостась» и «сущность» одно и то же. Их подозревали в савеллианстве. Свт. Афанасий Великий попросил каждую группировку изложить свое понимание, после чего было обнаружено, что их мысли по этому вопросу практически идентичны. И тем, и другим рекомендовали придерживаться Никейского Символа веры, как лучшего и более точного<sup>40</sup>.

Об итогах соборного рассмотрения вопросов, касавшихся природы Святого Духа, можно судить из следующего постановления собора: предать анафеме лиц, «утверждающих, что Дух Святой есть тварь и отделен от сущности Христовой. <...> Знаем же Троицу не по имени только, но истинно сухую и пребывающую, истинно сущего и пребывающего Отца, истинно сущего и пребывающего самосущным Сына, пребывающего и сущего Духа Святого»<sup>41</sup>.

Анализируя это событие в истории христианской Церкви, мы не видим ничего нового в учении о природе Святого Духа. Нам важно было его рассмотреть по двум причинам.

*Первая.* Вопрос о Святом Духе впервые поднимается на соборе. И вообще с 360 г. этот вопрос становится главным для богословской мысли.

*Вторая.* Одна из присутствующих на соборе партий разделяла понятия «сущность» и «ипостась», относя понятие «сущность» ко всему Божеству, а понятие «ипостась» к лицам Святой Троицы. Конечно, эта партия не возникла прямо на соборе, из чего мы можем сделать вывод, что такое понимание, которое позже стало достоянием Церкви, существовало уже до 362 г.

---

<sup>40</sup>См.: Болотов В.В. Лекции по истории... Т. 4. С. 83–84.

<sup>41</sup>Поснов М.Э. История христианской Церкви. Брюссель, 1964. С. 358–360.

## Пневматомахи

На подобное соборное постановление оказал влияние тот факт, что в Антиохии стало проповедоваться новое заблуждение. Доказательством тому являются пневматомахи, чья активная деятельность развернется несколько позже. Уже историки того времени называют их по имени Македония — «македоняне». Этот «неуёмный» епископ и «интриган», внезапно в 360 г. занявший Константинопольский престол, был сторонником омоусианского учения, которое не было специально направлено против Святого Духа. Но термин «македоняне» удобен, чтобы обозначать им всех противников Святого Духа в течение тех двадцати лет, которые предшествуют Церковному Собору в Константинополе<sup>42</sup>.

В 363 г. собирается новый собор в Александрии. Принимается предостережение против тех, «которые богохульствуют против Святого Духа, говоря, что Он является созданием, или же творением Сына», и от имени собора издается новое постановление, запрещающее отделять Святого Духа от Отца и Сына, поскольку едино Божество Троицы<sup>43</sup>.

Свт. Афанасий Великий так характеризует учение пневматомахов: «они правильно и православно думая о Сыне, хулят Духа Святого, не сопричисляя Его по Божеству Отцу и Сыну»<sup>44</sup>. Другими словами, пневматомахи считали Сына подобосущным Отцу. Однако, вероятнее всего, вкладывая в это понятие то же самое, что никейцы в слово «единосущий». Но в подобной формулировке они усматривали опасность савеллианства. Они предпочитали не говорить о подобосущии Святого Духа, считая его творением, то есть, по сути, разделяя учение ариан.

Что касается слагаемых их учения о природе Святого Духа, то они все те же, что и в учении арианства: с одной стороны, Святой Дух является творением, хотя, безусловно, Он и выше других творений, с другой стороны, Святой Дух — личность, то есть не безликая сила.

Чуть позже, в 366 г., уже вдали от Александрии, свт. Василий, опровергая Евномия, самоотверженно встанет на защиту «Божественного характера приро-

---

<sup>42</sup>*Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit.* P. 31. Подробнее о «глубоком консерватизме религиозной психологии» и «казусе секты пневматомахов» см.: *Карташев А.В.* Вселенские Соборы. М., 1994. С. 106–108.

<sup>43</sup>*St. Athanasius. Ep. ad Jovianum // PG.* Т. 26. Col. 815 В, 819 А.

<sup>44</sup>*Карташев А.В.* Вселенские Соборы. С. 107.

ды Святого Духа»<sup>45</sup>. Но едва ли возможно, чтобы в тот момент Василий уже был знаком с «Письмами к Серапиону». В 369 г. в Александрии собирается еще один собор 86-ти епископов, который, в очередной раз утверждая Никейское исповедание, поднимает вопрос о Божестве Святого Духа в лоне Пресвятой Троицы<sup>46</sup>, что свидетельствует о бдительности свт. Афанасия как александрийского архипастыря. В «Письмах к Серапиону» получает значительное развитие то пневматологическое учение, которое до этого пребывало в неопределенном состоянии. Свт. Афанасий осуществил это, разбавив среди второстепенных мыслей рассуждения о сущности Божества, о единосущии, о действии Святого Духа. Он выбрал из Писания цитаты, которым дал православное толкование, в противовес ложной интерпретации еретиков. Эта книга, вобравшая в себя библейские цитаты, служила чем-то вроде собрания аргументов против еретиков. Можно предположить, что не только у Серапиона, но и у других епископов была возможность читать и переписывать эти Письма.

Многочисленные сходства между «Письмами к Серапиону» и трактатом «О Святом Духе» Дидима Слепца, дают полное право считать, что Дидиму были хорошо известны доводы свт. Афанасия. Следует отметить неповторимость и уникальность стиля александрийского святителя. Отвечая вопрошающему, он говорит одновременно в дружеской и поучительной манере. Он знает, что его послания будут прочитаны народу, ожидающему от него простых и точных формулировок. Также он понимает, что в сложившейся ситуации назрела необходимость, чтобы именно он дал свою оценку насущным богословским вопросам, касающимся Божества Святого Духа. И это в то время, когда сам свт. Афанасий все еще поглощен спорами о Божестве Сына, Серапион просит его о краткости изложения. Действительно, свт. Афанасий говорит: «Братья просят меня, чтобы я еще более сжал свое изложение...»<sup>47</sup>, но продолжение письма показывает, что ему это не удастся. Он немного «исправляется» в третьем Письме — все еще длинном, но уже более сжатом и афористичном. В отличие от него, Амвросий Медиоланский, равно как и Дидим, не был загнан в подобные рамки: в лице могущественного Августа Грациана он обращается ко всему миру и не видит необходимости быть кратким.

---

<sup>45</sup> *Basile de Césarée. Contre Eunome // SC № 305. P. 161.*

<sup>46</sup> *St. Athanasius. Ep. ad Afros Episcopos // PG. T. 26. Col. 1047 B.*

<sup>47</sup> *St. Athanasius. Ep. II ad Serap. // PG. T. 26. Col. 546C.*

## Дидим как последователь свт. Афанасия

Дидим Слепец является автором, которого сегодня вновь открывают. Он занимает важное место в развитии пневматологии. Из-за обилия трудов, которые Дидим посвятил третьему Лицу Святой Троицы, ему было дано прозвище «богослов Святого Духа»<sup>48</sup>. В его трактате «О Святом Духе», который мы рассмотрим как произведение, ключевым образом повлиявшее на свт. Амвросия при написании им одноименного трактата, можно выделить следующие основные мотивы: о единстве Духа в Ветхом и Новом Заветах<sup>49</sup>; о Духе как даре премудрости и разума<sup>50</sup>; о нераздельности Троицы<sup>51</sup>; о Христе и Духе<sup>52</sup>; о единстве природы и действия<sup>53</sup>; об именах и образах Духа<sup>54</sup>. В этой работе он определил основополагающие направления учения о Святом Духе, равно как и троичного богословия.

Дидим, несомненно, имел возможность обстоятельно изучить «Письма к Серапиону». В них он нашел множество аргументов и идей, переработав которые, он придет к собственным умозаключениям. Рассмотрим на конкретных примерах, как он использует наследие своего предшественника и в чем наблюдается отличие.

## Некоторые сходства у свт. Афанасия и Дидима

1. *Отрицание принадлежности ангелов Св. Троице.* Трописты, движимые своим «порочным разумом, стремящимся исказить смысл Писания»<sup>55</sup>, прочитав, что ап. Павел умолял Тимофея «перед Богом Иисусом Христом и ангелами» (1 Тим 5:21), делают вывод, что Дух причислен к ангелам; что имелся некий ангельский порядок, восходящий к Высшему Бытию, и что ангелы, таким образом, пребывали при Отце, принадлежат тем самым к Троице<sup>56</sup>. Чтобы противостоять «крайнему сумасшествию этих людей» и опровергнуть «нелепости», которые «изрекает их дурное сердце», свт. Афанасий приводит не менее девяти

---

<sup>48</sup> Илюточкин К. Корпус Дидима Слепца как памятник Церковной письменности V века / Дисс. канд. богосл. [Машинопись.] Сергиев Посад, 2005. С. 138.

<sup>49</sup> *Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit.* P. 147–149.

<sup>50</sup> *Ibid.* P. 181–183.

<sup>51</sup> *Ibid.* P. 225.

<sup>52</sup> *Ibid.* P. 245–247.

<sup>53</sup> *Ibid.* P. 293–297.

<sup>54</sup> *Ibid.* P. 359–361, 367–371.

<sup>55</sup> *St. Athanasius.* Ep. I ad Serap. Col. 545A,B.

<sup>56</sup> *Ibid.* Col. 527A.

страниц, изобилующих библейскими цитатами (около сорока ссылок), которые дают исчерпывающий ответ по вопросу об ангелах<sup>57</sup>. Но Дидим не видит необходимости освещать эту проблему, хотя и знает о ней. Он уделяет этому вопросу полстраницы, попутно замечая, что ангелы лишь соучаствуют в святости и что, следовательно, они не могут быть той же сущности, что и Троица<sup>58</sup>.

2. *Артикль в греческом языке*<sup>59</sup>. Чтобы доказать, что в Библии Святой Дух отличен от прочих духов, свт. Афанасий требует от еретиков привести текст, где слово πνεῦμα без артикля и без добавления иных слов могло бы обозначать Божественный Дух<sup>60</sup>. Дидим дважды в своем трактате использует этот аргумент, который кажется ему неопровержимым, но во второй раз с таким оговорками, как «почти всегда» или «редко»<sup>61</sup>.

3. *Отрицание неверного понимания Амоса*. Один стих из пророка Амоса (4:13) представлялся еретикам настоящим козырем, на который, как им кажется, защитникам Божественности Духа нечего ответить, так как здесь слова о тварности Духа вложены в уста Самого Бога<sup>62</sup>. Учитывая полнейшую неосве-

<sup>57</sup> Ibid. Col. 11–14.

<sup>58</sup> St. Eus. Hieronymus. Interpretatio libri Didymi de Spiritu Sancto ad Paulinianum // PL. T. 23. Col. 25–26.

<sup>59</sup> См.: Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit. P. 34: «L'argument de l'article en grec».

<sup>60</sup> St. Athanasius. Ep. I ad Serap. Col. 520B.

<sup>61</sup> St. Eus. Hieronymus. Interpretatio libri Didymi... Col. 8, 73.

<sup>62</sup> В греческом переводе LXX в данном стихе имеется следующий текст: διότι ἰδοὺ ἐγὼ στερεῶν βροντὴν καὶ κτίζων πνεῦμα καὶ ἀπλαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν χριστὸν αὐτοῦ, ποιῶν ὄρθρον καὶ ὀμίχλην καὶ ἐπιβαίνων ἐπὶ τὰ ὕψη τῆς γῆς. Κύριος ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὄνομα αὐτῶ (Амос 4:13). Его и комментировал свт. Афанасий: «Вот, Я, создающий Духа (πνεῦμα) и возвещающий среди людей Христа (τὸν χριστὸν αὐτοῦ)» (см. Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit. P. 34). Этот же стих в МТ имеет другой смысл. Во-первых, термин קָוָה может быть переведен и как «ветер», и как «дух». Во-вторых, имеется выражение מְשִׁיבֵי רוּחַ, которое переводчики LXX читали слитно (מְשִׁיבֵי רוּחַ) и произвели его от слова «мессия» (מָשִׁיחַ). Другие древние переводчики на греческий — Акила, Симмах, Феодотион — отождествили מְשִׁיבֵי по контексту с מַחְשָׁבָה — «мысль, намерение» (ср. Пс 104:34; 3 Цар 18:27) и перевели указанное выражение как «то, что у него в мысли» (подробнее см.: Юнгеров П.А. Книга пророка Амоса: Введение, перевод и объяснение. Казань, 1897. С. 78, прим. 3). Альтернативное по отношению к переводу LXX прочтение древнееврейского текста нашло свое отражение и в масоретской традиции, и в Вулгате (quia ecce formans montes et creans ventum et adnuntians homini eloquium suum faciens matutinam nebulam et gradiens super excelsa terrae Dominus Deus exercituum nomen eius), и в Синодальном переводе: «ибо вот Он, Который образует горы, и творит ветер, и объявляет человеку намерения его, утренний свет обращает в мрак, и шествует превыше земли; Господь Бог Саваоф — имя Ему». Согласно сведениям П.А. Юнгера, толкуя греческий текст LXX, бл. Феодорит видел здесь Кира, который, согласно Ис 45:1, является помазанником Божиим; Кирилл Александрийский предлагал видеть здесь любого царя как пома-

домленность паствы, они оба считают необходимым дать серьезный ответ лжеучению.

4. *Аргумент множественности значений слова πνεῦμα*. Мы видим, что в «Письмах к Серапиону» I, 7–8 приводятся целый ряд ссылок на Писание, где показывается около двадцати различных значений слова «дух». Такой же ряд ссылок видим и у Дидима<sup>63</sup>, но более пространный, более продуманный, более показательный. Чувствуется, что Дидим работал над этим вопросом, уже имея в своем распоряжении наработки свт. Афанасия. Далее мы рассмотрим, как в свою очередь свт. Амвросий будет использовать наработки Дидима в своем богословии.

5. *Отвержение аргумента «дедушки»*<sup>64</sup>. Этим словосочетанием Doutreleau обозначил нелепое измышление еретиков, которые в завершении всех аргументов допускают в Троице категории человеческой генеалогии. Отец здесь играет роль «Дедушки», у Которого есть Сын, у Которого, в свою очередь, есть Дух. Приведем слова Дидима по этому поводу: «Если Святой Дух не создан, то Он или брат Бога Отца и дядя Иисуса Христа, или сын Христа и внук Бога Отца, или же собственно Сам Сын Божий, тогда Иисус Христос, имея брата, не является единственным Сыном»<sup>65</sup>. Свт. Афанасий не хочет принимать этого всерьез, но вынужден дважды отвечать по этому вопросу Серапиону<sup>66</sup>. Он считает это «бесстыдной шуткой» и доказывает, что в Боге недопустимы категории человеческих отношений. Что касается Дидима, то он скорее «выметает тыльной стороной ладони»<sup>67</sup> ту глупость, которую сам сказал, лишь чтобы действительно поняли, что это не заслуживает даже малейшего внимания.

Этих нескольких примеров вполне достаточно, чтобы увидеть в Дидиме последователя свт. Афанасия. Мы прекрасно видим, что они оба — поборники истинного учения. Дидим часто повторяет, несмотря на многие различия, логику рассуждений свт. Афанасия, его идеи, библейские ссылки, аргументы, формулировки. Когда речь идет о «пневматологических этапах» на пути к Константинополю, то оба они идут нога в ногу, а потому не следует их разделять.

---

занника: «Господь правит стихиями — громом, ветром, светом, <...> и человеческой историей с царями-правителями народов» (подробнее см.: *Юнгеров П.А.* Книги XII малых пророков в русском переводе с греческого текста. С. 42, прим. 2). — *Прим. отв. ред.*

<sup>63</sup> Ibid. Col. 237–253.

<sup>64</sup> См.: *Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit*. P. 35: «L'objection du grand-père».

<sup>65</sup> *St. Eus. Hieronymus. Interpretatio libri Didymi...* Col. 269.

<sup>66</sup> *St. Athanasius. Ep. IV ad Serap. // PG. T. 26. Col. 2–6.*

<sup>67</sup> *St. Eus. Hieronymus. Interpretatio libri Didymi...* Col. 270.



Но в то время, как свт. Афанасий защищал «Никейскую крепость», Дидим, удалившись от всех споров, от ариан, тропистов, Евномия, Евдоксия, Евсевия, — в общем, от всех тех, кого упоминал свт. Афанасий, — в согласии со здравым разумом приоткрывает дверь к тайне Святого Духа. Играя важную роль внутри александрийской общины, он смог оказать неоценимую услугу многим христианским душам, ищущим правды в то смутное время.

### **Беспристрастие Дидима**

С самого начала обращает на себя внимание беспристрастие Дидима. Ироничный, любезный и учтивый тон по отношению к своим противникам. В то время как гнев свт. Афанасия метает в неверных едкие эпитеты, оскорбляющие противника (стандартный язык полемики той эпохи), Дидим являет образцовую сдержанность. Только в первом Письме к Серапиону у свт. Афанасия можно насчитать более тридцати подобных ядовитых выражений в адрес еретиков: сатанинская дерзость, слабоумие, спорщики, зараженные укусом арианской змеи, крайнее сумасшествие, кощунственная изобретательность, гнусный род, развращенный ум и т.д.<sup>68</sup>

У Дидима нет ничего подобного. Он не хочет показывать, что берется за перо против врагов. Если в ином случае необходимо поставить на место еретика, то он делает это в спокойном тоне. Если, конечно, смотреть глазами политкорректности нашего века на события давно минувших дней, то может несколько шокировать то, как Дидим применяет «к евреям, которые распяли Господа Спасителя» неблагозвучные эпитеты: народ «кровожадный и вспыльчивый, находящийся в постоянном безудержном бешенстве»<sup>69</sup>. Но подобные выражения редко встречаются у Дидима. В конце своего трактата он говорит о своих оппонентах лишь слова сострадания: «Несчастливые люди! Несчастливые!»<sup>70</sup> Безусловно, он умел держать себя в руках. Образцовое самообладание имел и римский аристократ Амвросий. Сочетая в себе тонкость патрицианских манер высокопоставленного имперского чиновника с благородством самоотверженного в своем служении Церкви и народу епископа, он не мог позволить себе сколь-либо вольный тон (даже по отношению к еретикам), тем более что его трактат был адресован лично августейшему императору.

---

<sup>68</sup>См.: *Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit*. P. 37: «Audace satanique, démence, disputeurs infectés par la morsure du serpent arien, folie extrême, invention d'impiété, gens infâmes, intelligence corrompue, etc».

<sup>69</sup>*St. Eus. Hieronymus. Interpretatio libri Didymi...* Col. 216.

<sup>70</sup>*Ibid.* Col. 270.

## Трактат Дидима

### *Причина написания*

Нам хорошо известны причины, побудившие писать свт. Афанасия о Святом Духе, однако в отношении Дидима мы не можем этого сказать. Внешние свидетельства не предоставляют нам никакой информации: ни Иероним, который перевел после 385 г. трактат на латинский язык, ни Амвросий, широко использовавший его для написания своего Трактата о Святом Духе в 380 г., ни Василий, писавший почти одновременно с Дидимом тоже трактат о Святом Духе, нам ничего не говорят по этому поводу. Что же до самого Дидима, то это не первый из его трудов, так как он говорит, что до этого им были составлены труды «О сектах»<sup>71</sup> и «О догматах»<sup>72</sup>, в которых он уже касался пневматологических вопросов. С другой стороны, во вступлении он упоминает некую группу «братьев» и приближенных учеников, которые торопят его дать точное учение о Святом Духе, так как многим христианам-простолюдинам не хватает аргументов, чтобы сопротивляться доводам противников Святого Духа<sup>73</sup>. Подобные просьбы приближенных Дидима дают повод думать, что повторилась ситуация, бывшая несколькими годами раньше при Серапионе. Но место, где разразился спор, теперь много значительнее: городок Тмуис уступил место Александрии, где находился сам Дидим, а противники, которым не дается никакое имя (Дидим не знает, очевидно, ни о тропистах, ни о македонянах), теперь более образованны и многочисленны.

### *Богословие Дидима*

Особенно значительный вклад внес Дидим в раскрытие отношений внутри Троицы. Благодаря Писанию, в особенности св. ап. Иоанну, он коснулся вопроса отношений между Лицами. Способ его логических построений, основанный на цитатах из Писания, был «малонаучен, но реален»<sup>74</sup>. Для него, преимущественно толкователя, не стояло задачи углубиться в богословие и выработать систему и принципы пневматологии. Он основывался на том, что принесла ему его родина — Египет, то есть субстрат из размышлений Оригена и свт. Афанасия. Дидим подозревал, что вдалеке от него другие умы тоже бьются над этими вопросами, но до него доходили лишь противоречивые сведения о них. И действительно, в далекой Каппадокии Василий Великий к тому времени уже соста-

---

<sup>71</sup> Ibid. Col. 19, 93.

<sup>72</sup> Ibid. Col. 145.

<sup>73</sup> См.: Ibid. Col. 2.

<sup>74</sup> *Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit*. P. 55.

вил свою третью книгу против Евномия, целиком посвященную опровержениям лжеучений о Святом Духе. У Василия и Дидима единый взгляд на природу Духа, Его трансцендентность по отношению к ангелам, роль Его освящения, раздаяние даров. Но теперь борьба Василия, его брата Григория Нисского и их друга Григория Назианзина против арианства принимает более концептуальный оборот. Каппадокийцы, прекрасно владеющие философским категориальным аппаратом, свели в единую систему и включили в общий контекст христианского учения ранее фигурировавшие в богословии понятия природы, сущности, лица и исхождения, которые мы встречаем в зачаточном состоянии в трактате Дидима. Все это требовало определенной философской культуры, которой у Дидима не было и которая позволила каппадокийцам внести значительный вклад в становление тринитарного богословия в последнее десятилетие, предшествовавшее Константинопольскому Собору<sup>75</sup>.

По меткому выражению В. Pruche, свт. Василий черпал свое вдохновение из александрийских источников. Его догматическая система «воспитана на Афанасиевом учении, особенно на Письмах к Серапиону, главным образом — на первом. Дополненное и обдуманное, это учение стало для него точкой отсчета. Оно открыло ему путь к более развитому богословию Святого Духа и позволило рассмотреть в новых перспективах роль Духа-Освятителя»<sup>76</sup>.

Когда Василий Великий в 376 или в начале 377 г. пошлет епископу Иконийскому Амфилохию книгу своих размышлений о Святом Духе, в которой он совместно с двумя Григориями разовьет каппадокийскую терминологию и те пункты пневматологического учения, которые мы видели у Дидима, тогда станет очевидно, что Собор в Константинополе уже близок<sup>77</sup>.

И в 381 г. Никея увидит, как ее Символ веры украсит еще один стих: «Веруем <...> и в Духа Святаго, Господа, животворящего, исходящего от Отца, вместе с Отцом и Сыном поклоняемого и славимого, говорившего через пророков»<sup>78</sup>. В формулировке этого пункта Символа веры принял участие и Дидим — «в свое время, на своем месте, бесшумно, непритязательно, в простоте и скромности»<sup>79</sup>.

---

<sup>75</sup>См.: Ibid. P. 56.

<sup>76</sup>Pruche V. Introduction a Basile de Cesaree. Sur le Saint Esprit // SC № 17, P. 218.

<sup>77</sup>См.: Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit. P. 56.

<sup>78</sup>Деяния Соборов. С. 119–120.

<sup>79</sup>Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit. P. 64

## II. Трактат свт. Амвросия Медиоланского «De Spiritu Sancto»

Во второй части статьи мы бы хотели акцентировать свое внимание на богословии свт. Амвросия Медиоланского, изложив его пневматологические воззрения на основе переведенного нами трактата «De Spiritu Sancto»<sup>80</sup>. Но ввиду того, что любое послание, написанное такой личностью, как Медиоланский епископ (тем более, если оно адресовано не простым смертным, а самому Августу), не только излагает вероучительные истины, но имеет и политическую окраску, нам видится необходимым предварительно осветить вопросы, касающиеся самого Амвросия, его эпохи и царившей тогда в империи обстановки. Посмотрев на жизнь и деятельность Амвросия Медиоланского через призму его государственной и общественной деятельности, мы сможем пролить свет на некоторые стороны исследуемого нами вопроса, что даст нам твердую почву для правильной оценки богословских трудов и воззрений св. епископа.

### Свт. Амвросий — политический и церковный лидер эпохи

Чем «больше» и многограннее личность, тем дальше необходимо «отойти», чтобы оценить ее. А потому столь значительную личность, как личность Амвросия Медиоланского необходимо рассматривать в контексте всей его эпохи, «яркий отпечаток которой он носит на себе»<sup>81</sup>. Первое, что бросается в глаза — это то, сколь гармонично в его личности сочетались выдающийся государственный деятель и самоотверженный служитель Церкви. Вот какие качества, по мнению Брولли, характеризуют Амвросия как политического деятеля: «незаурядные организаторские и административные способности, «напитанность» римским правом, почти безошибочное политическое чутье, гибкое реагирование на политическую конъюнктуру <...> и широкий круг знакомств в высших слоях общества, истинно римский патриотизм и непримиримость к врагам отечества и варварам, практическая наклонность характера и стоическое мужество в бедах и трудностях»<sup>82</sup>. А вот какие качества приписываются им же свт. Амвросию как служителю Церкви: «Как христианский деятель, обращенный в будущую эпоху, Амвросий отличается тем, что неизменно ставит во главу угла интересы церкви, решительно и беспощадно борется с ее противниками, используя самые разные,

---

<sup>80</sup>Первая книга в переводе автора статьи опубликована: *Амвросий Медиоланский, свт.* К августу Грациану три книги о Св. Духе. Кн. 1 // Христианское чтение. 2010. №3 (34). С. 9–45. Там же на сс. 6–8 переводчиком приведены краткие сведения о трактате. — *Прим. отв. ред.*

<sup>81</sup>Там же. С. 278.

<sup>82</sup>*Брولли, де, герц.* Жизнь святого Амвросия Медиоланского. СПб.: Колокол, 1911. С. 79.

в том числе и «нехристианские» средства, ставит Церковь выше государства и добивается подчинения ей всех, даже самих императоров, активно манипулирует общественным мнением, вербуя множество приверженцев новой религии, твердо отстаивает позиции догматического большинства, придерживавшегося никейской веры, и строго соблюдает интересы западной церкви, признавая в то же время приоритет Рима»<sup>83</sup>.

В жизнеописании Амвросия, вышедшем из-под пера его биографа Павлина, можно найти такие добродетели епископа, как простота и доступность в общении. Думается, что во многом именно эти качества позволили свт. Амвросию завоевать сердца людей и стяжать народную любовь.

Светская карьера Амвросия Аврелия развивалась по довольно-таки стандартной схеме. Будучи знатного происхождения, являясь обладателем незаурядных ораторских качеств, неоднократно проявив себя блестящим организатором, он довольно быстро достиг высоких государственных постов. Всего один шаг отделял его от некогда занимаемой его отцом должности префекта, являвшейся пределом мечтаний любого государственного мужа империи.

Но 374 год привнес в жизнь преуспевающего молодого чиновника Амвросия кардинальные перемены. Именно в этот год умер арианский епископ Авксентий, что повлекло за собой ожесточенную борьбу между православными и арианами за важнейшую кафедру Запада<sup>84</sup>.

30 ноября 374 г. состоялось его крещение. После этого, в нарушение всех Церковных канонов (2-й канон Никейского собора 325 г. налагает прямой запрет на вступление в клир недавно рукоположенных лиц), он в течение одной недели проходит одну за другой все степени посвящения, а на восьмой день, в воскресенье 7 декабря, становится епископом<sup>85</sup>.

Вот какое описание внешности новоизбранного епископа приводит А. Paredi: «Этот сорокалетний консулярный был маленького роста, с лицом продолговатым и утонченным, борода и черные усы подчеркивали белизну его кожи и нежность черт, у него были большие, выразительные глаза; наконец, спокойные и сдержанные манеры обличали римского аристократа, говорили о том, что у него в крови умение и способность повелевать»<sup>86</sup>. Отдельного внимания заслуживает то, что фигура свт. Амвросия была удобна как для православных,

---

<sup>83</sup> Там же. С. 80.

<sup>84</sup> См.: Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 77–78.

<sup>85</sup> Казаков М. Епископ и империя. Смоленск, 1995. С. 31.

<sup>86</sup> Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 78.

поскольку они считали его своим человеком, зная о том, что в его семье были мученицы и девственницы, так и для ариан, так как у них не было особых оснований относиться к нему с неприязнью, понимая, что в своей религиозной политике в бытность свою префектом он был совершенно беспристрастен.

Находившаяся на тот момент в неопределенном состоянии западная Церковь приобрела в лице свт. Амвросия столь необходимого ей лидера. «Он принадлежал к разряду великих администраторов империи, солидных и здравых умов, напитанных принципами древнего права, уважающих власти, преданных поддержанию порядка. Он внес в управление Церковью ясность взгляда, решительность, понимание действительности и жизни, приобретенные им при управлении провинциями»<sup>87</sup>.

Еще одним важным моментом, свидетельствующим о том, что на небосклоне эпохи вззошла звезда поистине величайшего Церковного и государственного деятеля, является присутствие на церемонии рукоположения свт. Амвросия самого императора Валентиниана. Примечательно и то, что спустя всего несколько дней после своего избрания епископом свт. Амвросий мог себе позволить разговор с императором в довольно резком и обличительном тоне. Валентиниан же не только не препятствовал этому, но и всячески поощрял столь смелую и принципиальную позицию новоиспеченного епископа, побуждая и впредь также смело действовать в соответствии с божественным законом<sup>88</sup>.

Подобно лучшим представителям своей эпохи, свт. Амвросий стремился гармонично сочетать элементы языческого и христианского образования. Уже став епископом и начав свою бурную проповедническую деятельность, свт. Амвросий понимал, что попытка воздействовать на образованных римлян одними лишь отрицаниями античного наследия потерпит совершенное фиаско. А потому он проводит мысль, что эллинские авторы отнюдь не обладали истинным гнозисом, но черпали его из христианских Священных Писаний. Именно библейские ветхозаветные мужи, по мнению свт. Амвросия, стояли у истоков лучших идей языческой мысли. Именно поэтому Медиоланский епископ призывал свою паству изучать лучших античных мыслителей, говоря, что тем самым христиане не заимствуют чужое, но лишь возвращают то, что принадлежит им по праву (то есть Священное Писание). В этом контексте довольно интересную и справедливую по отношению к свт. Амвросию (хотя и весьма резкую по отношению к

---

<sup>87</sup> Буассье Г. Падение язычества: Исследование последней религиозной борьбы на Западе в IV в. М., 1892. С. 429.

<sup>88</sup> Феодорит Кирский, *блаж.* Церковная история. IV, 7. М., 1993.

Церкви) мысль высказывает М. Казаков: «Амвросию и другим передовым, мыслящим деятелям христианской церкви следует поставить в заслугу, что благодаря их стараниям, до сих пор не оцененным по достоинству, сохранилось очень многое из бесценного античного наследия, и не все было уничтожено безумными христианскими фанатиками, в неистовом исступлении уничтожавшими величайшие творения мировой культуры»<sup>89</sup>.

Заслуживает внимания и стремление свт. Амвросия к приобретению новых книг, недавно вышедших из под пера лучших богословов своего времени. Так, в самом начале 381 г. он был всецело поглощен редакцией трех книг своего трактата «О Святом Духе», написанных для императора Грациана. И в этой своей работе свт. Амвросий активно использует проповеди, которые всего лишь несколько месяцев назад (на исходе 380 г.) произносил в Константинополе Григорий Назианзин. Таким образом, свт. Амвросий был искренне убежден в важной роли культуры во взаимоотношениях Церкви и общества, полагая, что «иногда превосходные мысли остаются на уровне благочестивых устремлений из-за недостатка соответствующей отделки»<sup>90</sup>.

Свт. Амвросий поистине смог сочетать в своей многогранной натуре самоотверженное служение Церкви и могущественное влияние тонкого и чуткого политика на внутренние и внешние дела империи. Вся его жизнь — это синтез государственных и Церковных интересов (причем первые зачастую довели над вторыми). Ниже мы попробуем осветить ряд наиболее ярких вех в жизни великого епископа, через призму которых он предстанет перед нами именно как политический и Церковный лидер своей эпохи. Здесь мы сознательно не будем рассматривать взаимоотношения свт. Амвросия с Грацианом. Более подробно мы остановимся здесь на таких вопросах, как противостояние медиоланского епископа арианскому двору Валентиниана II, его успешные «политические маневры» на фоне накаляющихся отношений легитимного императора с узурпатором Максимом, ну и, конечно же, на беспрецедентных отношениях, которые мог себе позволить свт. Амвросий с единоначальствующим правителем всей империи Феодосием Великим. Ну а начнем мы с эпизода, который вошел в историю под названием «спор об алтаре Победы».

Конец 383 и начало 384 г. были ознаменованы укреплением языческих позиций в империи, так как ведущие представители языческой партии в сенате заняли главные посты в государстве. Пафос языческой элиты был ознаменован

---

<sup>89</sup> Казаков М. Епископ и империя. С. 39.

<sup>90</sup> Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 87.

попыткой реставрации язычества как государственной религии. Чтобы воплотить свои притязания в жизнь, им было необходимо выйти непосредственно на юного императора Валентиниана II, дабы склонить его на свою сторону. Удобный момент для этого выдался, когда в Медиолане (куда к тому времени уже переехал императорский двор) отсутствовал свт. Амвросий, чье влияние на государственную политику языческая партия не могла недооценивать. Разгоревшийся в связи с этим обращением сенаторов–язычников к римскому владыке спор вошел в историю под названием спора об алтаре Победы, поскольку главным требованием язычников было возвращение в здание сената языческого капища Победы, на протяжении долгого времени являвшегося символом «старого доброго» языческого прошлого Рима<sup>91</sup>.

В ответ на исполненную ораторского искусства и красноречия реляцию главы языческой делегации Симмаха, свт. Амвросий пишет к императорскому двору свое 17 письмо. При чтении этого письма нельзя не обратить внимания на тот тон, который выбрал свт. Амвросий для общения с императором. Это вовсе не челобитная подчиненного к своему господину, а скорее разговор равных. Епископ дает императору конкретные указания как ему необходимо себя вести в сложившихся обстоятельствах. Причем эти указания зачастую переходят грань советов и становятся прямыми угрозами. Свт. Амвросий говорит Валентиниану о том, что земные владыки обязаны служить Богу и вере, так же как и им самим служат подвластные люди. Если же император соизволит пренебречь советами епископа, то однажды придя в храм, он найдет там себе лишь сопротивление<sup>92</sup>. Четко и последовательно свт. Амвросий проводит здесь мысль, что власть, данная ему, стоит выше императорской власти.

Вот что свт. Амвросий сам пишет по поводу исхода всего этого предприятия: «Тогда Валентиниан выслушал мой доклад и не сделал ничего, кроме того, что требовало дело нашей веры. И с этим согласилось его окружение»<sup>93</sup>. Спор об алтаре Победы был главным событием противостояния христиан и язычников в Западной Римской империи на исходе IV в.

Не прошло и года после завершения ажиотажа вокруг алтаря Победы, как свт. Амвросию Медиоланскому пришлось поверх епископского омофора при-

---

<sup>91</sup> См.: Казаков М. Епископ и империя. С. 131–137.

<sup>92</sup> *St. Ambrosius, Mediolan. Ep. Ep. in duas glasses distributae* // PL. T. 16. Ep. 17, 13.

<sup>93</sup> *Ibid. Ep. 57, 3*: «Valentinianus tunc temporis audivit suggestionem meam, nec fecit aliud, nisi quod fidei nostrae ratio poscebat. Acquieverunt etiam comiti suo».



мерить мантию дипломата, что хотя и было необычно для человека Церкви, однако же, вполне соответствовало внутреннему духу святителя.

В результате соглашений, достигнутых между Константинополем и Триром в 384 г., Максим и Феодосий заключили временное перемирие. Вполне возможно, что Феодосий признал узурпатора Максима императором и согласился, чтобы в зоне его влияния остались ранее захваченные им провинции. Однако отношения узурпатора с Медиоланом все еще были весьма неопределенными. Более того, из-за ведения активных военных действий против варваров, нападавших на Рецию, они еще более ухудшились. Поскольку Максим, рассматривавший эти военные операции не иначе, как угрозу своему влиянию, готов был пойти на ответные шаги против Валентиниана, то назрела необходимость ведения новых переговоров. Выбор императорского двора был очевиден. Кто же, как не свт. Амвросий, — с одной стороны, уже имеющий опыт ведения переговоров, а с другой, обязанный юному императору за благоприятный исход дела, касающийся алтаря Победы, — мог принять на себя эту ответственную миссию, ценой вопроса в которой было не только сохранение легитимно правящей династии, но и безопасность Церкви<sup>94</sup>. Позднее свт. Амвросий скажет, что его первое посольство было предпринято для благополучия императора, второе — для мира и благочестия<sup>95</sup>.

Прибыв в качестве дипломата ко двору узурпатора и убийцы, свт. Амвросий сразу же избрал довольно резкий и непримиримый тон разговора, давая тем самым понять, что Максим будет вести переговоры с равным себе. Выдвигаемые свт. Амвросием обвинения могли стоить ему жизни, но главная цель переговоров для Медиоланского епископа была одна — создать перед Максимом видимость, что Медиолан находится в полной безопасности. Нам же остается лишь удивляться мужеству и смелости свт. Амвросия, который, как сообщает его биограф Павлин, отлучил Максима от Церкви за то, что тот отказался принести покаяние «за пролитие крови своего господина (то есть императора Грациана) и невинных людей»<sup>96</sup>.

Однако как только угроза вторжения легионов Максима миновала и укрепилось положение юного Валентиниана, его мать — арианка Юстина, всегда

---

<sup>94</sup>См.: Казаков М. Епископ и империя. С. 150.

<sup>95</sup>*St. Ambrosius, Mediolan. Ep. De obitu Valentiniani consolatio* // PL. T. 16. C. 28: «Et mihi dulce illud officium fuit pro salute tua primo, deinde pro pace atque pietate».

<sup>96</sup>*Vita Sancti Ambrosii Mediolan. Ep., a Paulino ejus notari ad Beatum Augustinum conscriotor* // PL. T. 14. V. 19: «Admonens ut effusi sanguinis domini sui, et quod est gravius, innocentis».

считавшая свт. Амвросия конкурентом императорской власти и своим личным врагом, — решила сделать дерзкий политический ход, попытавшись отобрать у Церкви базилику в Медиолане. Paredi считает, что причиной этому послужило то, что «после двух политических миссий в Тревир и победы в вопросе с Симмахом престиж свт. Амвросия возрос с головокружительной быстротой»<sup>97</sup>. Начавшееся в 385 г. противостояние из-за миланской базилики стало самым значительным из всех ранее произошедших столкновений епископа с императором.

Вот что пишет об основных этапах этой борьбы Paredi. Весной 386 г. двор безапелляционно потребовал от свт. Амвросия уступить Портианскую базилику. Тот, конечно же, отказался. В марте были посланы военные подразделения, чтобы оцепить базилики города. С приближением Пасхи борьба еще более обострилась. 29 марта произошло первое кровопролитие между защищавшими базилику верующими и несколькими солдатами. Дабы сломить дух народа, правительство многократно повысило налоги для торговцев. 1 апреля к епископу пришел императорский нотариус, требовавший дать ответ, уж не хочет ли он стать тираном города? Если так, то пусть заявит об этом прямо, тогда правительство предпримет соответствующие шаги. Но на следующий день все внезапно прекратилось. Солдаты сняли оцепление, а торговцам вернули их деньги. Некоторые предполагают, что столь сильно на позицию Валентиниана II повлияло какое-либо послание от восточного императора Феодосия о прекращении преследования православных<sup>98</sup>. Итогом столь длительного противостояния стала демонстрация слабости власти и силы Церкви, пользующейся безграничной преданностью народа. Более того, даже некоторые из имперских солдат, пораженные проповедью свт. Амвросия, перешли на его сторону. В контексте этих драматических событий свт. Амвросий четко дал раз и навсегда понять, что «императору принадлежат дворцы, а священнику — церкви. Тебе [Валентиниану II] предоставлено право над общественными зданиями, а не над священными»<sup>99</sup>.

Авторитет придворной арианской партии, возглавляемой Юстиной, был окончательно подорван. Всецело деморализованный императорский двор был вынужден ретироваться в Аквилею, чтобы хоть на время избавиться от «епископа-тирана». Свт. Амвросий же, показав в очередной раз главенство Церкви над государством и продемонстрировав свое личное превосходство над

---

<sup>97</sup> Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 171.

<sup>98</sup> См.: Ibid. P. 173–174.

<sup>99</sup> St. Ambrosius, *Mediolan. Ep. in duas glasses distributae*. Ep. 20, 19: «Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem Ecclesiae. Publicorum tibi moenium jus commissum est, non sacrorum».

императором, смог перейти от вопросов локальной политики центральной части Италии (которая, собственно говоря, только и осталась во власти Валентиниана) к вопросам глобальной политики всей западной части империи, которая в тот момент переживала болезненный переход от диктатуры узурпатора Максима к правлению императора Феодосия. Одержав победу над Максимом, Феодосий стал единым и самым могущественным правителем всей Римской империи. Получив во владение новые земли, Феодосий оказался лицом к лицу и перед многими другими вопросами, в том числе и перед проблемой взаимодействия с Западной Церковью.

Церковно-государственные отношения на Западе в корне отличались от того, к чему Феодосий привык на Востоке. Западные епископы (а в особенности свт. Амвросий) были в жестком антагонизме с цезарепапистскими «замашками» восточных императоров. Поскольку взгляды свт. Амвросия и Феодосия на форму взаимодействия Церкви и светской власти коренным образом не совпадали, то это рано или поздно должно было привести к неизбежному конфликту между императором Востока и западным Церковным лидером. Более того, случившийся конфликт оказался окрашен личным соперничеством двух выдающихся деятелей своей эпохи<sup>100</sup>.

Все началось с восстания в г. Фессалонике, произошедшего в середине 390 г. Созомен пишет, что причиной восстания стал отказ начальника иллирийских войск Ботерика освободить из тюрьмы для участия в играх популярного возницу, обвиненного в «постыдном искушении виночерпия»<sup>101</sup>. Неистовствующие народные массы, жаждавшие зрелищ, растерзали несчастного Ботерика и, возможно, некоторых других городских чиновников. Так, Феодорит сообщает, что некоторые правительственные лица были убиты и влачимы по улицам<sup>102</sup>.

Как только Феодосий узнал о произошедшем восстании, он пришел в ярость. Им тотчас был отдан приказ жестоко наказать виновных, а так как найти конкретных зачинщиков было просто невозможно, то, по словам Созомена, было приказано предать смерти определенное количество первых встречных<sup>103</sup>.

Свт. Амвросию сообщили о случившемся чуть ли не раньше самого императора. Он счел своим долгом ходатайствовать перед Феодосием о помиловании виновных. Однако в силу непонятных причин (то ли Феодосий не сдержал свое

---

<sup>100</sup>См.: Казаков М. Епископ и империя. С. 216–219.

<sup>101</sup>Созомен. Церковная история. VI, 25. СПб., 1851.

<sup>102</sup>Феодорит Кирский, блаж. Церковная история. V, 17.

<sup>103</sup>Созомен. Церковная история. VII, 25.

слово, то ли его отменяющий наказание указ пришел с опозданием, то ли чиновники на местах «переусердствовали») жестокая расправа над народом все же произошла. Точных данных о масштабах происшедшего не сохранилось. Павлин говорит о 7000–15000 человек. Но даже если подобные цифры завышены, это событие повергло в шок Римскую империю<sup>104</sup>.

Узнав о предстоящем визите Феодосия в Милан, свт. Амвросий спешно покидает город, дабы избежать встречи с императором. Из своей добровольной ссылки свт. Амвросий направляет императору доверительное письмо, не как обычно продиктованное, но написанное собственноручно (Ер. 51). В нем епископ прямо говорит, что произошедшего в Фессалонике не должно было случиться, тактично давая понять, что он не сможет совершать Евхаристию в присутствии императора.

Сначала Феодосий не хотел признавать свою вину. Но спустя некоторое время он понял правоту епископа: отдав приказ умертвить многих невинных людей, он нарушил установленные Богом законы. Павлин пишет, что когда свт. Амвросий узнал о злодеянии Феодосия, то запретил ему входить под Церковные своды, а также заявил о невозможности с его стороны приступать к таинствам прежде, чем совершится покаяние<sup>105</sup>. Это был нонсенс. Император, верховный владыка и царь, практически полубог, стоящий превыше всяких законов, смиренно испрашивает перед епископом прощение за содеянное. Paredi пишет, что «в 390 г. в Милане епископ свт. Амвросий стал первым, у кого хватило мужества призвать христианского императора признать себя виновным в преступлении»<sup>106</sup>. Paredi видит в этом публичном покаянии Феодосия триумф Церкви над государством<sup>107</sup>. Многочисленны и проводимые исторические аналогии: одни здесь видят прообраз грядущего противостояния пап и императоров, сравнивая свт. Амвросия с Григорием VII, заявившем о возможности Церкви свергать императоров; другие говорят о том, что победа медиоланского епископа более значима, чем примирение Бонапарта с Богом и хождение Генриха IV в Каноссу<sup>108</sup>. Так или иначе, но покаяние Феодосия весьма наглядно показало, что Церковная власть вполне может иметь превосходство над властью светской.

---

<sup>104</sup> См.: Казаков М. Епископ и империя. С. 232.

<sup>105</sup> Vita Sancti Ambrosii // PL. Т. 14. С. 24.

<sup>106</sup> Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 212.

<sup>107</sup> См.: Ibid. P. 213–214.

<sup>108</sup> См.: Казаков М. Епископ и империя. С. 243.

Это событие стало и своего рода переломным пунктом в личных отношениях епископа и императора. Хотя Феодосий никогда и не подпадет под полное влияние свт. Амвросия, однако во всей своей дальнейшей религиозной политике он будет прибегать к советам медиоланского епископа.

Обрисовав крупными штрихами влияние свт. Амвросия Медиоланского на дела Церковные и государственные, мы в целом можем видеть, что он поистине был политическим и Церковным лидером своей эпохи. То, что позволял себе в отношениях с императорами свт. Амвросий, не мог позволить ни один епископ его эпохи, да и в последующем римским папам пришлось вести длительную борьбу за претворение в жизнь тех идей, которые были провозглашены медиоланским епископом еще в IV в. Более того, когда свт. Амвросий уже лежал на смертном одре, его главный оппонент при дворе Феодосия и недоброжелатель Стилихон, узнав о болезни епископа, как передает Павлин, сказал, что с уходом из жизни такого человека Италии будет угрожать гибель<sup>109</sup>.

4 апреля 397 г. душа свт. Амвросия Медиоланского распрощалась с телом. Павлин передает, что в последние минуты жизни сам Господь Иисус явился к нему и улыбался, глядя на него. Paredi отмечает, что через 50 лет после кончины свт. Амвросия «его город и его Церковь были разграблены полчищами варваров, все христианское законодательство, создание которого стоило ему таких трудов, казалось, рухнуло вместе с империей»<sup>110</sup>. И действительно, Римская империя пережила «главного» епископа заката своей эпохи лишь на 80 лет, пав под ударами варваров в 476 г.

### **Причины написания трактата и общая политическая обстановка**

Под занавес уходящего IV в. на военно-политической карте Римской империи разыгрались события, оказавшие огромное влияние как на свт. Амвросия, так и на всех его современников.

Все началось с того, что в 376 г. император Валент позволил бежавшим от преследования со стороны северных племен готам осесть во фракийских провинциях, с тем условием, что они будут предоставлять рекрутов римской армии. Но голод и перенесенные унижения со стороны римских бюрократов привели к тому, что готы подняли восстание. Угроза все более возрастала. Наконец Валент, обратив внимание на происходящее в придунайских областях восстание,

---

<sup>109</sup>Vita Sancti Ambrosii // PL. T. 14. C. 45: «Comes Stilico dixisse fertur quod, tanto viro recedente de corpore, interitus immineret Italiae».

<sup>110</sup>Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 260.

выступил в поход. Решив не дожидаться помощи от своего племянника Грациана, он приказал вступить в бой. Наголову разбитое римское войско потерпело полное фиаско. Таким образом, состоявшийся в августе 378 г. при Адрианополе бой стал одной из самых печальных страниц истории поздней Римской империи<sup>111</sup>.

Вот какую картину этой трагедии рисует римский историк Аммиан Марцеллин: «Метая молнии из глаз, шли варвары за нашими, у которых кровь уже холодела в жилах. Одни падали неизвестно от чьего удара, других опрокидывала тяжесть напиравших, некоторые гибли от удара своих товарищей; варвары сокрушали всякое сопротивление и не давали пощады сдававшимся. Кроме того, дороги были преграждены множеством полумертвых людей, жаловавшихся на муки, испытываемые от ран, а вместе с ними заполняли равнину целые валы убитых коней вперемежку с людьми. Этим никогда не восполнимым потерям, которые так страшно дорого обошлись римскому государству, положила конец ночь, не освещенная ни одним лучом луны»<sup>112</sup>. Феодорит же добавляет: «Когда варвары достигли той деревни, где Валент, услышав о поражении, старался спрятаться, то подожгли огонь и, вместе с селением, сожгли самого противника благочестия»<sup>113</sup>. И в примечании к этому месту добавляет: «Обратив готов в арианство и обрекши их тем самым на вечные муки в адском огне, он сам был ими сожжен»<sup>114</sup>.

В вопросе об «адрианопольской катастрофе» свт. Амвросий придерживался мнения, что поражение римского войска и гибель императора явились закономерным следствием той проарианской политики, которую систематически претворял в жизнь Валент. Ниже мы отдельное внимание уделим тому, что свт. Амвросий говорит по этому поводу в 17 ст. трактата «De Spiritu Sancto».

Итак, в ответ на просьбу августа Грациана, в том же 378 г. готовившегося предпринять поход против готов-ариан, свт. Амвросий пишет главный догматический труд своей жизни «De Fide». В первых двух книгах свт. Амвросий раскрывает и доказывает божественность Христа. Одна из мыслей этого трактата — что если император собирается воевать с еретиками-арианами, то он непременно нуждается в доспехах и оружии истинной веры. Вот какими словами он напутствует Грациана: «Иди же открыто в бой, огражденный щитом веры и имея

---

<sup>111</sup> См.: Казаков М. Епископ и империя. С. 51.

<sup>112</sup> Аммиан Марцеллин. Римская история (Res Gestae). XXXI, 13:10. СПб.: Алетея, 1996. С. 516.

<sup>113</sup> Феодорит Кирский, блаж. Церковная история. V, 36. С. 173.

<sup>114</sup> Там же. С. 228.

меч духовный, иди же к победе, предсказанной в древности, предвозвещенной божественными пророками»<sup>115</sup>.

Император остался доволен этим трактатом. А потому в первые месяцы 379 г. он лично пишет Медиоланскому епископу краткое письмо в весьма неформальном тоне. Свт. Амвросий был польщен, получив подобное послание от самого Августа. Ведь нужно помнить, что даже в христианской империи того времени император оставался неким небожителем, да и введенный Диоклетианом пышный придворный церемониал не был отменен. И свт. Амвросий не замедлил с ответом: «Ты, о христианнейший государь, пожелал написать все послания собственноручно, дабы сами буквы были знамением и выражением твоей веры, твоего благочестия»<sup>116</sup>. Также Грациан попросил, чтобы к изложению веры был добавлен трактат о Святом Духе. Выполняя волю августейшей особы, в 381 г. свт. Амвросий пишет три книги, вышедшие под общим названием «О Святом Духе». В этом своем труде свт. Амвросий через призму триадологического учения излагает учение о третьем Лице Троицы, говоря о Его отношении к другим Лицам, природе, действию и т.д. При написании этого трактата свт. Амвросий часто прибегает к авторитетным греческим авторам: свт. Афанасию Александрийскому, Дидиму Слепцу и Каппадокийцам.

Будучи написан в начале 381 г., то есть во время очередного похода Грациана против готы в Македонию<sup>117</sup>, трактат «О Святом Духе» был призван оказать императору моральную поддержку пред лицом предстоящих битв. И действительно, в прологе к трактату свт. Амвросий вспоминает ветхозаветного предводителя еврейского народа Гедеона, говоря о его славной победе над врагами, которой он добился не большим войском, а упованием на помощь Божию и храбростью своего немногочисленного отряда. «На что же подвигнут был Гедеон пророчеством, когда услышал, что даже после потери множества народа, Господь одним мужем освободит народ Свой от врагов?»<sup>118</sup> «Святой Гедеон предвидел таинство. Наконец он избрал триста (воинов) для битвы (Суд 7:6), чтобы показать, что не многочисленным воинством, но таинством Креста мир будет освобожден от нападков грозных врагов. И всё же он избирает сильных и

---

<sup>115</sup> *St. Ambrosius, Mediolan. Ep. De Fide: libri quinque* // PL. T. 16. C. 136: «Progredere plane scuto fidei septus, et gladium spiritus habens: progredere ad victoriam superioribus promissam temporibus, et divinis oraculis prophetatam».

<sup>116</sup> *Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta.* P. 129.

<sup>117</sup> *Ibid.* P. 131.

<sup>118</sup> *St. Ambrosius, Mediolan. Ep. De Spiritu Sancto.* L. I, 2.

верных, ибо он до сих пор ищет от Господа более полное свидетельство будущей победы»<sup>119</sup>.

Теперь подробнее остановимся на ранее упомянутом 17 ст. 1 книги трактата свт. Амвросия «О Святом Духе». Этот стих интересен тем, что он является единственным местом в первой книге, где свт. Амвросий касается описания исторических реалий того времени.

Итак, мы читаем: «...ибо и Константинополь уже обращен словом Божиим, и получил видимое свидетельство Твоего правосудия. Ведь пока встревоженный приграничными войнами город согревал в своих недрах яд ариан, его стены оглашались вражеской армией. Но как только он абсолютно отрекся от изменников веры, то и самого врага и судию царей, которого всегда имел обыкновение страшиться, он увидел преданным, вновь обрел молящимся, укрыл умирающего и овладел погибшим»<sup>120</sup>.

При чтении этих строк возникает ряд вопросов: что за изменники веры, от которых отрекся Константинополь, что за неведомый «судья царей» (и каких царей), каким образом он стал преданным и т.д.

Для ответа на эти вопросы обратимся к латинским комментариям к этому стиху, оставленным «на полях» издания Миня. Здесь указано, что некий Валезий (по всей видимости, Генрих Valesius — французский ученый, род. в 1603 г. в Париже, был издателем трудов в т.ч. Аммиана Марцеллина)<sup>121</sup> в своих примечаниях к XXI книге Аммиана Марцеллина понимает под «самим врагом и судьей царей» (*hostem ipsum iudicem regum*) варварского предводителя Атанарика (*id est Athanaricum regem*); а под царями, которые имели обыкновение его бояться, — властителей Восточной империи (*id est imperium Rom. in Oriente*). О яде же ариан примечания Миня говорят следующее: «До тех пор, пока внутри Константинополя пребывал яд Ария, над ним постоянно нависала опасность готского вторжения. Более того, через сорок лет после того, как Евсевий Нико-

---

<sup>119</sup>Ibid. L. I, 5.

<sup>120</sup>Ibid. L. I, 17: «*Nam etiam Constantinopolis jam Dei verbum recepit, et evidētia meruit tui documenta iudicii. Etenim quamdiu venena Arianorum suis fovebat inclusa visceribus, bellis finitimis inquieta, muros armis circumsonabat hostilibus. Postea vero quam fidei exsules abdicavit, hostem ipsum iudicem regum, quem semper timere consueverat, deditum vidit, supplicem recepit, morientem obruit, sepultum possidet.*»

<sup>121</sup>Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. СПб.: Тип. Ефрона, 1891. Т. 5: Буны — Вальтер. С. 403.



медийский возглавил кафедру Константинополя, император Валент потерпел сокрушительное поражение от готов»<sup>122</sup>.

Теперь попытаемся согласовать это с историческими реалиями. Среди варварских предводителей, особо докучавших Римской империи во второй половине IV в., историки (в частности, Аммиан Марцеллин) выделяют Атанарика. Можно ли сказать, что свт. Амвросий, говоря о *iudice regum*, ведет речь именно о нем? Вот что по поводу Атанарика пишет В. Лавров: «Относительно Атанарика можно отметить следующее. Вряд ли Аммиан Марцеллин, употребляя термин *iudex*, подразумевал под Атанариком просто судью. Это не соответствовало бы реальному статусу предводителя тервингов. Кроме того термин *iudex Gothorum* употребляется Авксентием Доростольским. В жизнеописании Ульфилы *iudex Gothorum* организовал гонения на христиан во времена Констанция II. Значит, этот титул носили готские правители»<sup>123</sup>.

Итак, в ретроспективе 17 ст. свт. Амвросий хочет напомнить Грациану следующие события относительно недавней для них истории. До тех пор, пока Константинополь согревал в своих стенах арианский яд, над ним всегда довлела опасность готского вторжения. Свт. Амвросий неслучайно так говорит, ведь за два года до того, как эти строки будут прочитаны Грацианом, его соправитель Валент уже успеет потерпеть сокрушительное поражение от готского вождя Фритигерна при Адрианополе. Но как только Константинополь отрекся от изменников веры, то есть император Феодосий, крестившись в 380 г., объявил православие официальной религией в Восточной Римской империи, то и самого врага и судию царей — готского короля Атанарика, которого всегда страшлись восточные императоры, он (Константинополь) увидел преданным и вновь обрел молящимся, так как в том же 380 г. Атанарик, будучи изгнан вестготами, был с почетом принят на службу Феодосием.

### «*Ad Gratianum Augustum*»

Свт. Амвросий становится епископом в 374 г., что как раз совпадает по времени со смертью Валентиниана. Получивший власть юный Грациан находится в постоянном страхе перед своей мачехой Юстиной, готовой пойти на все, чтобы ее сын стал императором. Профессор МГУ В.И. Кузищин отмечает, что «Грациан в тот момент остро нуждался в наставнике и руководителе, и опытно-

---

<sup>122</sup> *St. Ambrosius, Mediolan. Ep. De Spiritu Sancto. L. I, 17.*

<sup>123</sup> См.: Лавров В.В. О характере власти у готов в IV в. н. э. // Античное общество — 2. Тезисы докладов научной конференции 29–30 октября 1996 г. СПб., 1996. С. 7–8.

му свт. Амвросию, возглавлявшему столичную епископию, было суждено стать таким наставником»<sup>124</sup>. 24 августа 367 г. в Амбиане Валентиниан I провозглашает восьмилетнего Грациана августом<sup>125</sup>. Аммиан Марцеллин дает такую характеристику Грациану: «Молодой человек, прекрасно одаренный, красноречивый, сдержанный, воинственный и мягкий, и он мог бы идти по стопам лучших императоров (прошлого времени), когда еще только пушок стал украшать его щеки, если бы склонность к забавам под развращающим влиянием ближайших к нему лиц, не направила его к пустым занятиям царя Коммода, хотя он и не проявил при этом кровожадности»<sup>126</sup>.

С одной стороны, Грациану было необходимо прибегнуть к авторитету Церкви, чтобы противостоять козням Юстины, с другой, свт. Амвросий нуждался в императорской поддержке для борьбы с арианами. Первая встреча императора и епископа в июле 379 г. имела своим итогом подписание эдикта об отмене веротерпимости, изданного, безусловно, не без влияния свт. Амвросия. Вслед за Ф. Дадденом, Казаков отмечает, что «Амвросий стал не только наставником императора в католической вере, но и советником по вопросам политики империи»<sup>127</sup>. Хотя свт. Амвросий всегда действовал в отношении Грациана тактично, не позволяя себе оказывать непосредственное давление, однако своими частыми письмами и личными встречами он так или иначе воздействует на принимаемые императором решения. Благодаря столь большому доверию, оказываемому епископу, и его приближенности к слоям высшей государственной элиты, авторитет свт. Амвросия возрос многократно. Отныне у еретиков и язычников не остается и малейшего шанса сопротивляться все более возрастающему влиянию Церкви на Западе.

Тем временем тучи вновь сгустились над империей. В 383 г. восставшие войска под предводительством Магна Максима, провозгласившего себя императором, высадились в Галлии. Вскоре Грациан уже выступил ему навстречу, дабы разгромом узурпатора положить конец гражданской войне. Почти неделю обе армии стояли неподвижно, никто не решался напасть первым. Но это промедление оказалось для Грациана подобным смерти, так как день ото дня его армия все уменьшалась из-за массового дезертирства. Преданный всеми Грациан спешно бежал с поля несостоявшейся битвы, гонимый противниками. 25 ав-

---

<sup>124</sup> Цит. по: Казаков М. Епископ и империя. С. 331.

<sup>125</sup> См.: Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 108.

<sup>126</sup> Аммиан Марцеллин. Римская история. XXXI, 10, 18, С. 510.

<sup>127</sup> Казаков М. Епископ и империя. С. 96.

густа 383 г. он был достигнут и убит. Существует распространенное мнение, что последними словами, сорвавшимися с губ умирающего императора, были: «Амвросий! Амвросий! Где ты?»<sup>128</sup>. Безвременная и столь ужасная кончина Грациана отозвалась глубокой скорбью в сердце свт. Амвросия. Впоследствии он напишет удивительные в своей искренней скорби слова: «Рыдает Церковь о сыне своем, и слезы ее на ланитах ее. Потеря Грациана стала ударом по ланите Церковной. О Церковь, пролей же слезы! И плачем да наполнятся щеки твои, словно разлившимися потоками сострадания. Смерть верных императоров — стыд и позор Церкви, и в столь безвременной кончине благочестивого правителя печалью омрачается красота Церковная»<sup>129</sup>.

### **Борьба за базилику**

Начало 379 г. было обусловлено для свт. Амвросия жестким противостоянием с арианской придворной партией, возглавляемой Юстиной, так как в это время из-за осложнения военной ситуации на Дунае императорский двор переезжает в Милан. Едва прибыв, Юстина тут же потребовала отдать арианам одну из базилик. Чтобы не показаться пристрастным и не навлечь вражду своей мачехи, Грациан приказывает передать храм арианам<sup>130</sup>. В этой ситуации свт. Амвросию ничего не оставалось, как только смириться с ситуацией. Ариане получили то, чего так упорно добивались.

Произошел ли этот инцидент из-за того, что свт. Амвросий вытеснил весь арианский клир, тем самым лишив их возможности совершать богослужения, или же из-за того, что он конфисковал арианскую Церковную собственность, чтобы выкупить пленных граждан, или еще по какой иной причине, но, так или иначе, произошедшее не только было признаком посягательства на власть епископа, но и нарушало внутренний мир медиоланской общины.

Сложившиеся обстоятельства вынуждают свт. Амвросия прибегнуть к помощи Грациана. Император же, со своей стороны, не спешит занимать чью-либо сторону. Он проявляет дальновидность мудрого политика, забирая базилику у ариан, но при этом, не отдавая епископу, пока не улягутся волнения. Но пере-

---

<sup>128</sup>См.: Казаков М. Епископ и империя. С. 124.

<sup>129</sup>*St. Ambrosius, Mediolan. Ep. De obitu Valentiniani consolatio // PL. T. 16. C. 6: «Flet igitur Ecclesia pignus suum, et lacrymae ejus in maxillis ejus... Percussa eras, Ecclesia, in maxilla tua; cum amitteres Gratianum... Ploras igitur, Ecclesia, et fletu genae tuae velut fluentibus quibusdam stillicidiis pietatis exundant... In obitu igitur fidelium imperatorum quidam fidei pudor, quaedam Ecclesiae verecundia est: et in tam immatura morte piorum principum omnis Ecclesiae moestior pulchritudo est».*

<sup>130</sup>См.: Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 171.

дача базилики православным не замедлила вскоре последовать. О неожиданности этого свт. Амвросий упоминает в 19–21 ст. трактата «О Святом Духе». В частности, он восхваляет императора, с одной стороны, за его веру, с другой — за возвращение Церковной базилики. Обращаясь к императору, он говорит: «совсем недавно [эти строки свт. Амвросий писал в 380–381 гг.] ты засвидетельствовал свое благочестие таким удивительным поступком, как возвращение храма Божия без всяких предварительных уговоров с нашей стороны»<sup>131</sup>. И далее продолжает: «Итак, мы уже получили благодать твоей веры и нашу награду; поскольку мы и не можем сказать иначе чем то, что это было благодатью Святого Духа, ибо, когда все мы находились в неведении, ты неожиданно вернул нам храм»<sup>132</sup>. Вспоминая же о бывшей до этого конфискации, свт. Амвросий делает тонкий политический ход, намекая Грациану на то, что конфискация базилики произошла не по его вине, так как хотя он и подписал указ, однако действовал не по своей воле: «И я не оплакиваю прежние потери, поскольку потеря этой базилики привела к своего рода выгоде. Ибо ты некогда отнял храм, чтобы впоследствии доказать свою веру. Итак, твое благочестие исполнило это намерение, чтобы забрать то, что могло бы послужить доказательством, а доказав, — вернуть. При этом я ничего не лишился, и я признаю праведным твой суд. Ведь с самого начала тобой было ясно дано понять, что при всем этом различии в принимаемых решениях, у тебя не было никакого различия во мнении. Я говорю, что это было очевидно для всех, так как когда ты отобрал, то действовал не по своей воле, но когда вернул — это было всецело твое решение»<sup>133</sup>.

Очередная победа, одержанная свт. Амвросием над императорским двором, еще раз показала, сколь сильна на Западе власть Церкви и сколь слаба власть государственная. Но, как уже было сказано выше, несколько лет спустя, в 386 г., подстрекаемый Юстиной двор вновь тщетно попытается отвоевать базилику у епископа. И вот то поражение станет уже последним гвоздем, который вобьет свт. Амвросий в гроб, сбитый из досок жалких попыток ариан заполучить базилику.

### **Свт. Амвросий как борец с ересями**

Долгая, кровопролитная и драматичная борьба с арианством красной нитью проходит через всю Церковную историю IV в. Быстро выйдя за пределы

---

<sup>131</sup> *St. Ambrosius, Mediolan. Ep. De Spiritu Sancto. L. I, 19.*

<sup>132</sup> *Ibid.* 20.

<sup>133</sup> *Ibid.* 21.

сугубо вероучительные, это противостояние перешло на уровень политический и государственный. Выражаясь современным языком, можно сказать, что это был для империи вопрос государственной безопасности.

Выше мы уже сказали, что избрание свт. Амвросия епископом произошло тогда, когда противостояние между арианами и православными дошло до точки кипения. Но поскольку свт. Амвросий еще в свою бытность префектом зарекомендовал себя как сторонник нейтральной религиозной политики, то и те, и другие видели в нем «своего человека». И это, безусловно, вынуждало его быть первое время тактичным и осторожным. Его первоначальная политика терпимости была вызвана лишь одним — желанием сохранить мир в Медиоланской общине. Но вскоре новоиспеченный епископ, уйдя от политики терпимости, избрал другой вектор действий. Вступив в противоборство с арианами, свт. Амвросий четко и последовательно, шаг за шагом стал наносить удары по ереси. Окончательная же победа была ему гарантирована в силу того, что он имел определенное влияние на императора.

Борьбе с арианами свт. Амвросий посвятил такие свои догматико-полемические произведения, как «О вере» и «О воплощении». Но несмотря на то, что главная тема трактата «О Святом Духе» — доказательство Божественности третьего Лица Пресвятой Троицы, однако весьма много внимания посвящается здесь и доказательству Божественного достоинства Иисуса Христа в контексте антиарианской полемики. Здесь уместно вновь вспомнить слова Ж. Лебона, сказанные касательно пневматологических изысканий свт. Афанасия, но которые вполне применимы и к трактату свт. Амвросия Медиоланского: «В этом вопросе, касающемся Божества Святого Духа, автор столь часто и странно останавливается на рассмотрении учения, касающегося Сына»<sup>134</sup>.

Будучи прекрасным экзегетом и блестяще зная тексты Ветхого и Нового Заветов, свт. Амвросий уже в самом начале трактата показывает, что «в избрании Гедеона был прообраз Господнего воплощения; в жертвоприношении козла — оставления грехов через тело Христово; в тельцах — отмены кощунственных обрядов; и, наконец, в трехстах войнах — грядущего через крест искупления»<sup>135</sup>.

Толкуя далее жертвоприношение Гедеона как прообраз крестной жертвы Иисуса Христа, свт. Амвросий пишет: «И как только наконечник ангельского жезла достиг Бога, из камня вырвался огонь; и так преподнесенная жертва была

---

<sup>134</sup> Athanase d'Alexandrie. Lettres a Sérapion sur la Divinité du Saint-Esprit // SC № 15. P. 56;

<sup>135</sup> St. Ambrosius, Mediolan. ep. De Spiritu Sancto: Libri Tres // PL. T. 16. L.I. prol.

потреблена. В этом можно увидеть доказательство, свидетельствующее, что тот камень содержал образ Тела Христова, ибо написано: «Они пили из духовного последующего камня; камень же был Христос» (1 Кор 10:4)<sup>136</sup>.

Продолжая логические рассуждения о грядущем искуплении, свт. Амвросий говорит, что уже тогда в действиях Гедеона было предвозвещено, что Господь Иисус Христос, совершив Голгофскую жертву, упразднит грехи всего мира<sup>137</sup>. В каждом из трех животных, фигурировавших в этом ветхозаветном жертвоприношении, свт. Амвросий видит прообраз Жертвы новозаветной: «С одной стороны, Господь представляется в образе козла, с другой стороны — овна, с третьей — тельца. Козлом — так как является жертвой за грехи, овном — так как добровольной жертвой, тельцом же — так как жертвой непорочной»<sup>138</sup>. Когда же далее речь заходит о собранной Гедеоном в руно росе, свт. Амвросий и здесь не упускает возможности напомнить арианам, что Иисус Христос и есть тот истинный Мессия, о Котором изрекались ветхозаветные пророчества: «И неспроста высушил он иудейское руно и собрал с него росу в сосуд, чтобы он наполнился водой, но сам все же не омыл ноги этой росой (Суд 6:39–40). Прерогатива *совершения* этого великого таинства приличествует Другому. Ожидался Один Единственный, Кто сможет смыть нечистоту всех»<sup>139</sup>. И далее: «Таким образом, мы видим, что в Нем [Христе] исполнились все эти таинства»<sup>140</sup>. Проводя же параллель между снисшедшей на руно росой и грядущим таинством крещения, свт. Амвросий восклицает: «О, как несравненно величие этого таинства! Ты подобно слуге омываешь ноги рабов Твоих и как Бог низводишь росу с небес»<sup>141</sup>. Дальнейшие рассуждения свт. Амвросия уже направлены непосредственно против ариан: «Нечестиво поступает тот, кто умаляет Отца, или Сына, или Святого Духа. Ибо не верит в Отца тот, кто не верит в Сына, и не верит в Сына Божия тот, кто не верит в Духа»<sup>142</sup>. И, продолжая далее логическую цепочку рассуждений, он пишет: «И Отца приравнивают к твари те, которые не отделяют Сына от твари; ибо как все от Отца, так все и через Сына»<sup>143</sup>. «Благословляемый же во Христа, — говорит свт. Амвросий, — благословляется во

---

<sup>136</sup>Ibid. L. I, 2.

<sup>137</sup>Ibid. 3.

<sup>138</sup>Ibid. 4.

<sup>139</sup>Ibid. 11.

<sup>140</sup>Ibid.

<sup>141</sup>Ibid. 14.

<sup>142</sup>Ibid. L. II, 30.

<sup>143</sup>Ibid. 31.

имя Отца, и Сына, и Святого Духа, ибо одно имя и одна сила»<sup>144</sup>. Отдельные рассуждения свт. Амвросий посвящает крещению, говоря о том, что «во всей полноте оно лишь тогда, когда ты признаешь Отца, и Сына, и Святого Духа. Отвергая же одного из Них, всех отвергаешь»<sup>145</sup>. Прекрасные слова, в которые заключена удивительная глубина богословия, посвящаются свт. Амвросием теме искупления: «Распялся же Сын Божий, воспринявший кости и плоть, дабы на том кресте умерли грехи нашей плоти. Воспринял же Он то, чем не был, дабы сокрыть то, чем был. Сокрыл же то, чем был, дабы претерпеть и искупить то, чем не был, чтобы воззвать нас к тому, чем был, через то, чем не был»<sup>146</sup>. И еще: «Итак, чьими же ранами мы исцелены, если не Христа Господа?»<sup>147</sup>.

Все эти рассуждения святителя имеют лишь одну цель — в продолжении триадологической тематики трактата «О вере» вновь и вновь доказать Божественность Иисуса Христа, дабы прежде чем вступать в необъятные просторы пневматологии, закрепить ранее достигнутый прогресс в области христологии.

### **Аквилейский Собор**

Говоря о борьбе свт. Амвросия с арианством нельзя не упомянуть и об Аквилейском Соборе.

Поскольку зиме 380–381 гг. Грациан был вынужден провести в своей миланской резиденции, то свт. Амвросию предоставилась хорошая возможность окончательно сломить сопротивление ариан, используя свое влияние на императора. Более того, добыча сама шла ему в руки. Два арианских епископа Палладий и Секондиан в связи с угрозой их смещения с кафедр в 380 г. обращаются к императору Грациану с просьбой о созыве Вселенского Собора, на котором они бы смогли отстоять свою точку зрения. Император соглашается пойти на это, дабы избежать усиления противостояния своему трону со стороны арианской партии. Долгими уговорами свт. Амвросию удалось убедить Грациана в том, что восточные епископы будут для Собора лишь помехой (на тот момент большинство восточных кафедр было занято арианами). А потому императорский рескрипт, созывавший епископов на Собор в Аквилею, говорил о том, что достаточно присутствия епископов лишь ближних городов. Таким образом, на Собор, открывшийся 3 сентября 381 г. (т.е. он проходил практически единовре-

---

<sup>144</sup>Ibid. V. III, 40.

<sup>145</sup>Ibid. 42.

<sup>146</sup>Ibid. V. IX, 107: «Suscepit enim quod non erat, ut celaret quod erat: celavit quod erat, ut tentaretur in eo, et redimeretur quod non erat; ut ad id quod erat, per id quod non erat, nos vocaret».

<sup>147</sup>Ibid. 11.

менно со Вторым Вселенским Константинопольским Собором) в аквилейской базилике, съехалось 35 епископов<sup>148</sup>.

Помимо того что свт. Амвросий практически руководил всем ходом собора, он еще и являлся главным обвинителем. Здесь стоит вспомнить, что в 379–380 гг. Грациан и Феодосий подписали указ, согласно которому все еретические епископы должны были быть низложены. А потому свт. Амвросий, за чьими плечами была многолетняя судебная практика, задал обвиняемым всего один вопрос. — Эти двое осуждают учение Ария? Нет? Тогда дело закрыто: они сами заявили о своем осуждении по законам государства<sup>149</sup>. Как говорится, *Roma locuta — causa finita*<sup>150</sup>. С одной стороны, Церковь просит государство о помощи в претворении решений собора в жизнь (о снятии низложенных епископов с кафедр), с другой, хочет оставить за собой право избрать им преемников. Свт. Амвросий стоял на принципиальной позиции, что «долг государства — дать Церкви ту помощь, которую она просит; это в его же интересах, и за эту помощь оно получит от Христа Господа награду свою»<sup>151</sup>.

### Свт. Амвросий и Дидим

Но прежде, чем отправиться на Аквилейский собор, свт. Амвросий завершает написание трех книг трактата «О Святом Духе». В них в ясных и четких категориях излагается православное учение, вспоминается о мрачных временах Констанция II и, напротив, восхваляется правление Грациана. Говорится здесь и о миланской базилике, сначала занятой арианами, а потом возвращенной православным. В этом своем труде свт. Амвросий отстаивает мысль, что отказ от ереси — это залог политической стабильности государства. Именно то, что в этом трактате присутствуют замечания, касающиеся Петра Александрийского, Григория Назианзина и смерти готского вождя Атанарика, позволило с большей или меньшей точностью отнести его написание к началу 381 г.<sup>152</sup>

Согласно распространенному мнению (которого, в частности, придерживаются Paredi, Doutreleau и Адамов), при написании трактата «О Святом Духе» свт. Амвросий близко следовал одноименному труду ранее уже упоминавшегося нами Дидима Александрийского. Paredi особенно отмечает ясность этого трактата свт. Амвросия, «более доступного и убедительного, чем трактаты, по-

---

<sup>148</sup>См.: Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 134–135.

<sup>149</sup>Ibid. P. 135.

<sup>150</sup>Рим высказался, дело закончено (лат. посл.).

<sup>151</sup>Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 135.

<sup>152</sup>См.: Казаков М. Епископ и империя. С. 295.



служившие ему образцом, даже если в жертву ясности приносятся некоторые глубокие рассуждения греков»<sup>153</sup>.

Но это мнение современного исследователя, а вот «суровый вифлеемский монах» (т.е. блаж. Иероним) подверг это сочинение разгромной критике. В 385 г., когда Иероним был вынужден после смерти папы Дамаса покинуть Рим, он осуществил свой собственный латинский перевод книги Дидима «О Святом Духе». Сам Иероним по этому поводу пишет следующее: «И если уж указывать в заглавии имя автора, то я охотнее предстану как переводчик чужих трудов, нежели (как делают некоторые) буду, подобно безобразной вороне, украшать себя чужими перьями. Только что я прочитал книжонки одного такого о Святом Духе: и, как у комедиографа [Теренция], увидел, что из хороших греческих мыслей были сделаны ужасные латинские. В них нет ничего доказательного, ничего индивидуального, ничего занимательного, но все дрябло, малодушно и размыто, хотя и выполнено не без изящества и утонченности — одним словом, изысканная злосмрадная мазня... Не подлежит сомнению, что тот, кто его [Дидима] прочтет, без труда распознает воровство латинян, и, приступив к источнику, пренебрежет ручейками»<sup>154</sup>.

Здесь, безусловно, под вороной подразумевается именно свт. Амвросий<sup>155</sup>. Для нас, конечно же, удивительно и необычно, что между двумя святыми отцами и величайшими умами своего времени имел место такой конфликт, но свт. Амвросий, скорее всего, знал, что своими корнями эта неприязнь Иеронима уходит в уже упоминавшийся нами Аквилейский собор. Дело в том, что под занавес заседания собора перед отцами предстал авантюрист Максим, пытавшийся сместить Григория Назианзина с Константинопольской кафедры. Самое ужасное заключается в том, что западные отцы на этот раз проявили совершенное отсутствие проницательности и политическую недалечность, поверив сомнительным рассказам Максима<sup>156</sup>. Свт. Амвросий пишет послание Феодо-

---

<sup>153</sup> Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 137.

<sup>154</sup> St. Eus. Hieronymus. Interpretatio libri Didymi... Col. 104A: «Et ut auctorem titulo fatear: malui alieni operis interpres existere, quam (ut quidam faciunt) informis cornicula, alienis me coloribus adornare. Legi dudum cujusdam libellos de Spiritu sancto: et juxta Comici [Scil. Terentii] sententiam ex Graecis bonis, Latina vidi non bona. Nihil ibi dialecticum, nihil virile atque districtum, quod lectorem vel ingratis in assensum trahat: sed totum flaccidum, molle, nitidum, atque formosum, et exquisitis hinc inde odoribus pigmentatum... Certe qui hunc legerit, Latinorum furta cognosceret: et contemnet rivulos, cum cooperit haurire de fontibus».

<sup>155</sup> Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 137.

<sup>156</sup> См.: там же. P. 136.

сию, в котором не только жалуется, что его не пригласили на Константинопольский Собор, но и заявляет о законности притязаний Максима. «Восточные епископы должны были выслушать и наше мнение; мы не претендуем на единоличное решение этого вопроса, но на участие в его решении»<sup>157</sup>. Здесь же необходимо сказать и о том, какие именно отношения связывали Иеронима и Григория Назианзина. Как пишет Paredi, около 379 г. Иероним отправился в Константинополь, чтобы продолжить изучение Писания под руководством Григория. Иероним стал одним из самых преданных его сторонников и поклонников, так как их обоих сближало стремление к суровой аскезе, любовь к культуре и презрение к суетной красоте. Иероним, безусловно, видел все те интриги вокруг Константинопольского Собора 381 г., которые в результате заставили его любимого учителя отречься от кафедры и вернуться в Каппадокию<sup>158</sup>. И, анализируя происходящее, Иероним не мог не вспомнить, что именно свт. Амвросий немногим ранее высказался в поддержку интриганов, в результате изгнавших Григория. Мало того, затаив обиду, Иероним спустя более 10-ти лет найдет способ доставить еще одно огорчение свт. Амвросию.

В 392 г. Иерониму поручили написать краткую историю христианской литературы. Он к концу года уже опубликовал произведение под названием «De viris illustribus», где ему удалось собрать сведения о 135 христианских авторах. В этом произведении Иероним весьма много места уделяет своим собственным произведениям (причем даже тем, которые на тот момент еще не были написаны, но существовали лишь в форме идей)<sup>159</sup>. Об свт. Амвросии же он упоминает лишь следующее: «Амвросий, епископ Медиоланский, пишет и по сей день, и о нем, поскольку он еще жив, я не буду судить, чтобы меня не упрекнули в одном из двух: либо в лести, либо же в правде»<sup>160</sup>. Paredi, ссылаясь на Vardi, говорит, что эти слова стали «памятником коварства и недоброжелательности»<sup>161</sup>. К чести же Медиоланского епископа следует сказать, что он молча перенес нанесенную обиду.

Таким образом, мы видим, что хотя у большинства исследователей и не вызывает сомнения факт заимствования свт. Амвросием некоторых мыслей Дидима, однако же, столь резкая оценка трактата «De Spiritu Sancto» блаж. Иеро-

---

<sup>157</sup> *St. Ambrosius, Mediolan. Ep.* Ep. in duas glasses distributae. Ep. 13, 4.

<sup>158</sup> См.: Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 138–139.

<sup>159</sup> Ibid. P. 244.

<sup>160</sup> *St. Eus. Hieronymus. Liber de viris illustribus* // PL. T. 23. C. CXXIV.

<sup>161</sup> Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 244.

нимом скорее вызвана чувством личной неприязни, нежели объективным прочтением и исследованием. О мыслях и идеях, которые объединяют одноименные труды свт. Амвросия Медиоланского и Александрийского слепца, мы более подробно поговорим ниже. Теперь же, рассказав об общей политической и Церковной обстановке, царившей в Римской империи во второй половине IV в., о причинах, повлиявших на написание трактата, осветив деятельность свт. Амвросия как государственного и Церковного лидера, оценив его вклад в борьбу с арианством, приведший практически к полной капитуляции ереси на Западе, и уже коснувшись некоторых тем, затрагиваемых им в трактате «О Святом Духе», мы можем приступить к рассмотрению пневматологического учения свт. Амвросия, открывающегося со страниц этого трактата.

### Пневматология трактата

Учение о третьей Ипостаси Святой Троицы — о Святом Духе — раскрыто свт. Амвросием не менее подробно, чем и учение о Сыне в труде «De Fide». С этой точки зрения его творение «De Spiritu Sancto» имеет очень большое значение в истории Церковной литературы, особенно западной. С другой же стороны, как уже неоднократно упоминалось, по своему существу оно содержит многие идеи, ранее уже высказанные Дидимом Александрийским в одноименном трактате. А потому, рассматривая пневматологический аспект богословия свт. Амвросия, мы попытаемся его сравнить с аналогичными взглядами Дидима; что же до триадологии (в отрыве от которой, собственно говоря, теряет всякую ценность и пневматология), то здесь мы вспомним стройную систему Тертуллиана, ведь именно Квинт Септимий Флоренс стал основателем логичной и систематизированной тринитарной терминологии на Западе.

Вопрос о Божестве Святого Духа рассматривается как свт. Амвросием, так и Дидимом обстоятельно и всесторонне. Основным положением всех рассуждений о Духе свт. Амвросий выставляет служебность твари и неслужебность Святого Духа: если вся тварь служит, то Дух Святой не может быть причислен к твари<sup>162</sup>. Далее эта мысль раскрывается подробнее таким образом. Дух Святой не может быть причислен ни к тварям телесным, ни к тварям бестелесным. К первым — потому, что в них (*corporelibus*) Он вливает свою бестелесную благодать (*incorpoream infundit gratiam*); ко вторым потому, что они сами получают освящение Духа и этим превосходят остальные творения мира; возьмем ли мы ангелов, господства, власти, — все они и вообще вся тварь ожидают благодати

---

<sup>162</sup>См.: *St. Ambrosius, Mediolan. Ep. De Spiritu Sancto. L. I, I, 23.*

Святого Духа<sup>163</sup>. У Дидима мы также встречаем эту мысль, хотя она и раскрывается у него иначе: все твари, говорил он, разделяются на видимые и невидимые или телесные и бестелесные. Дух не принадлежит к телесным тварям, потому что Он есть обитатель их души и чувств (*animae et sensus habitator*), производитель для них слова, мудрости и знания (*sermonis et sapientiae et scientiae effector*); все же бестелесные субстанции получают от Духа субстанцию освящения; сам Дух Святой не только не есть носитель чужого освящения (*non est sacra sanctificationis alienae*), но Творец и податель освящения свыше (*insuper attributor est et sacra*)<sup>164</sup>.

Другим доказательством Божественности Святого Духа для свт. Амвросия служит неизменяемость Духа в противоположность изменямости твари. «Всякое творение может измениться, не только то, которое уже изменилось вследствие греха или качества элементов (*quae jam peccato aliquo aut elementorum conditione mutata est*), но также и то, которое еще только может подвергнуться порче в силу порока природы (*vitio naturae*), хотя еще и не подверглось ей вследствие верности дисциплине (*nondum est studio disciplinae*)»<sup>165</sup>.

Но, тогда как вся тварь изменяема, Дух Святой пребывает благим и неизменяемым, «ибо не может быть подвержен какому-либо пороку Тот, Кто устранил все недуги и отпускает грехи. Может ли подвергнуться изменению Тот, Кто других преобразует освящением к благодати, Сам оставаясь неизменным?»<sup>166</sup>. Каким образом изменяем Тот, Кто пребывает всегда благим? Ибо ни в каком случае не (может быть) злым (*malus*) Дух Святой, который подает нам всегда благо<sup>167</sup>. У Дидима понятие о неизменяемости также имеет большое значение, как доказательство Божественной природы Святого Духа. Если Святой Дух есть Освятитель (*Sanctificator*), то Он не изменяем, а неизменяемой субстанции; Он — постоянен и неизменен (*immutabilis et inconvertibilis*); а так как неизменяемая субстанция, по свидетельству Писания, принадлежит только Богу и Его Единородному Сыну, все же твари имеют изменчивую и непостоянную природу (*convertibilem et mutabilem substantiam*), то Дух Святой — не ὁμοούσιον твари<sup>168</sup>.

Сходным образом доказывает свт. Амвросий и природную благость Святого Духа. Дух есть Источник и Начало благости (*fons sit principiumque*

---

<sup>163</sup> См.: *Ibid.* L. I, V, 62.

<sup>164</sup> См.: *St. Eus. Hieronymus. Interpretatio libri Didymi...* Col. 4.

<sup>165</sup> *St. Ambrosius, Mediolan. Ep. De Spiritu Sancto.* L. I, I, 23. *Ibid.* L. I, V, 63.

<sup>166</sup> *Ibid.* 64.

<sup>167</sup> См.: *Ibid.* 65.

<sup>168</sup> См.: *St. Eus. Hieronymus. Interpretatio libri Didymi...* Col. 5: «Non erit creaturae ὁμοούσιον».

bonitatis); ибо как Отец имеет благодать и Сын, так имеет благодать и Дух Святой<sup>169</sup>. — «Что есть Святой Дух, если не полнота благодати (plenus bonitatis)? Хотя Он и непостижимой природы (inaccessibilis natura), но воспринимается нами по причине своей благодати (receptibilis tamen propter bonitatem suam nobis est)»<sup>170</sup>. — «Итак, Дух благ, но благ не как получивший, но как сообщающий благодать (quasi impertiens bonitatem). И не воспринимает что-либо от тварей, но воспринимается Дух Святой; как и не освящается, но сам освящает: тварь освящается, освящает же Дух Святой»<sup>171</sup>.

Это, по сути дела, краткий конспект того, что изложено у Дидима гораздо подробнее. Дух Святой по существу благ (substantialiter bonum est) и не может быть участником посторонней благодати, так как Сам раздает всем прочим благодать<sup>172</sup>; Божественная Природа в отличие от тварной есть источник и начало благодати (fons et principium bonorum), делает других благими, сообщая себя (quibus se impertit), но сама блага не от другого, но самобытно (subsistens)<sup>173</sup>.

Примечателен тот факт, что чего нет в трактате Дидима, того мы не находим также и у свт. Амвросия. Мы видели, что метод доказательства у Дидима и свт. Амвросия носит довольно практический характер: анализируя различные приписываемые в Писании Богу и тварям свойства, они различием этих свойств доказывают различие природы. Но и тот, и другой «не делают попытки конструировать Ипостась Святого Духа из самого понятия о Божественной природе, что ставит их учение о Святом Духе значительно ниже учения Каппадокийцев, которые дедуктивно выводили существование ипостаси Святого Духа из самого понятия о существе Божиим»<sup>174</sup>. Таким образом, существование Ипостаси Святого Духа у свт. Амвросия и Дидима находится лишь во внешних отношениях к существованию остальных Двух Лиц Троицы.

Затем, по замечанию Адамова, при изложении учения о Святом Духе и свт. Амвросий, и Дидим в своем сочинении «De Spiritu Sancto» пропустили целый ряд доказательств, которые в то время уже получили большое значение в Церковном сознании. «В истории догматов мы встречаем явление, что еще задолго до того, как стали серьезно рассуждать о какой-либо религиозной истине, несомненное существование этой истины уже предполагалось Церковным со-

<sup>169</sup>St. Ambrosius, *Mediolan. Ep. De Spiritu Sancto*. L. I, V, 69.

<sup>170</sup>Ibid. L. 72.

<sup>171</sup>Ibid. 74.

<sup>172</sup>См.:St. Eus. *Hieronymus. Interpretatio libri Didymi*... Col. 4.

<sup>173</sup>См.: Ibid. Col. 5.

<sup>174</sup>Адамов И. И. Учение о Троице св. Амвросия Медиоланского. Сергиев Посад, 1910. С. 22.

знанием и практикой. Впоследствии же, когда рассматриваемая истина делалась предметом догматического спора или исследования, в признании ее Церковью издревле видели доказательство в ее пользу»<sup>175</sup>. Именно такую судьбу претерпело учение о Святом Духе. Еще задолго до IV в., когда учение об Ипостаси Третьего Лица Троицы сделалось специальным предметом богословских исследований, имя Святого Духа, как Бога, уже призывалось в Церкви с самого ее основания. Причем этим именем запечатлевались многие Церковные священнодействия. Свт. Амвросий же вообще не пользуется доказательством такого рода.

Но при всех этих недочетах и неполноте в способе аргументации Божественность Святого Духа для свт. Амвросия стоит вне всякого сомнения. Столь же несомненной представляется ему и самостоятельность Его Ипостаси. В этом отношении свт. Амвросий более решителен и определен, чем его западные предшественники. У последних, по крайней мере, у некоторых из них, учение о Святом Духе отличается одной особенностью, которой никогда не знали писатели Восточной Церкви. Это — особенность, согласно которой Сын Божий понимается идентично с Духом, получила в науке название *бинитаризма*<sup>176</sup>. Бинитаризм очень сильно выражен у Тертуллиана, который иногда отождествляет Божественное Слово (*Sermo*) и Духа (*Spiritus*), так что Сын Божий до момента Воплощения одинаково называется у него и *Sermo* и *Spiritus Dei*: «*Spiritum* разумем в смысле (*in mentione*) *Sermonis* и *Sermonem* познаем *in nomine Spiritus*; ибо и *Spiritus substantia est Sermonis* и *Sermo operatio Spiritus, et duo unum sunt*»<sup>177</sup>. Что же в смысле бинитаризма можно сказать об свт. Амвросии?

Из обзора его творений следует, что эта традиция перетолковывается им по-своему. У свт. Амвросия слово *spiritus* из единоличного тертуллиановского понятия для *Sermo-Filius* делается общим наименованием для Троицы вообще: *Filius* есть *Spiritus*, но и *Pater* также есть *Spiritus*, ибо то, что не заключено в тварное тело, является *Spiritus* («*quod non est creaturae corpus, hoc spiritus est*»)<sup>178</sup>. Это дает ему возможность весьма определенно отстаивать неслиянность Третьей Ипостаси с Ипостасями Первой и Второй: «Святой Дух не сливается с Отцом и Сыном, но отличен как от Отца, так и от Сына (*non confusus cum Patre et*

---

<sup>175</sup> Там же. С. 23.

<sup>176</sup> См.: там же. С. 24.

<sup>177</sup> Там же.

<sup>178</sup> *St. Ambrosius, Mediolan. Ep. De Spiritu Sancto. L. I, IX, 106.*

Filio Spiritus Sanctus, verum et a Patre distinctus est et a Filio)»<sup>179</sup>. Из этих слов ясно следует, что свт. Амвросий стоит вне всяких подозрений в бинитаризме.

Так кто же, согласно свт. Амвросию, этот Spiritus? Несомненно, что не Filius Dei, потому что, сказав, что Святой Дух не мог умереть, свт. Амвросий сразу прибавляет: «Распялся же Сын Божий, воспринявший кости и плоть (sed crucifixus est Dei Filius, qui carnem et ossa suscepit)»<sup>180</sup>. Становится ясно, что во Христе был и Spiritus и Filius Dei, как две разные и самостоятельные Ипостаси. Еще одно различие в том, что Filius Dei стоит в более тесных отношениях к человечеству, чем Spiritus, потому что первый плоть и кости воспринял (carnem et ossa suscepit), а второй не имеет плоти и костей (carnem et ossa non habuit)<sup>181</sup>. То же самое свт. Амвросий говорит несколько выше: «Не умер Святой Дух, Который не мог умереть, потому что не воспринял плоти и не могла быть причастна смерти вечная Божественность, но умер по плоти Христос»<sup>182</sup>. В более пространные разъяснения свт. Амвросий не вдается, но в его словах при большом желании можно разглядеть видеть остатки бинитаризма, приспособленного к новому пониманию.

Помимо всего прочего, И.И. Адамов приводит такую мысль, что древне-западное отождествление Sermo и Spiritus у Тертуллиана связывается с представлением, что Spiritus обособляется от Sermo с момента Воскресения и Вознесения Воплотившегося на небо, существуя затем уже в виде совершенно отличной и несливаемой с Ним Ипостаси. Поэтому Тертуллиан, отождествляя, с одной стороны, Sermo и Spiritus, с другой — говорит о Spiritus как о третьем имени Бога и третьей степени могущества (tertium nomen Divinitatis et tertium gradus majestatis). Вполне вероятно, — продолжает он, — что на этом представлении о первоначальном тождестве Sermo и Spiritus развилось у западных писателей учение о происхождении Святого Духа не только от Отца, но и от Сына<sup>183</sup>.

Что же касается вопроса об исхождении Святого Духа, то у свт. Амвросия мы встретим некоторую неясность и неопределенность. Этот вопрос им почти не рассматривается, так же, как и вопрос о том, от Кого исходит Дух. Иногда свт. Амвросий говорит просто, что Дух Святой вообще ex Deo<sup>184</sup>, иногда

<sup>179</sup>Ibid.

<sup>180</sup>Ibid. 107.

<sup>181</sup>Ibid.

<sup>182</sup>Ibid. 106.

<sup>183</sup>См.: Адамов И. Учение о Троице... С. 26.

<sup>184</sup>St. Ambrosius, Mediolan. Ep. De Spiritu Sancto. L. I, I, 24.

просто a Patre<sup>185</sup>. Но вместе с этим у него довольно часто встречается представление о зависимости и некой субординации в отношениях Святого Духа и Сына: «Ибо Дух и Сына тоже» (quia Filii quoque est Spiritus)<sup>186</sup>. Но зачастую речь идет не только о зависимости, но и об исхождении как от Отца, так и от Сына: «Святой Дух исходит от Отца и Сына (Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio)»<sup>187</sup>, или же просто от Сына: «Procedit ex Filio»<sup>188</sup>.

Таковы в общих чертах особенности пневматологии свт. Амвросия, изложенные им в трактате «De Spiritu Sancto». Подводя итоги, можно отметить следующее. Хотя свт. Амвросий и являлся мыслителем всецело западным, склонным более к рационализму, нежели к восточному мистицизму и философии (что проявилось в его довольно практическом подходе в описании внутритроичных отношений Святого Духа с Отцом и Сыном), однако же ему удалось избежать тех камней преткновения, о которые споткнулись его западные предшественники. Учение свт. Амвросия о Святом Духе излагается им в духе устоявшейся западной традиции (здесь мы имеем в виду, прежде всего, принцип бинитаризма, согласно которому Тертуллиан и его последователи отождествляли Духа и Сына, не проводя между ними четкого ипостасного различия). В своем трактате свт. Амвросий на основании Писания приводит логические доказательства того, что Дух Святой не сотворен и никому не служит, но, Сам являясь Богом, всем подает освящение, благодать и дары. Он показывает, что вечный и неизменный Дух является источником и подателем благодати. Что же касается вопроса об исхождении Духа, то он святителем практически не рассматривается. В отдельных местах трактата можно увидеть, что наряду с упоминанием об исхождении от Отца, у свт. Амвросия также говорится и об исхождении от Сына.

### **Заключение**

Подводя итоги нашего исследования, необходимо сказать следующее. Пройдя долгий и непростой путь развития, учение Церкви о Святом Духе к IV в. представляло собой мозаику из разнородных представлений. Пройдя через «восточную» систематизацию и переосмысление свт. Афанасия и Дидима, оно было актуализировано и использовано свт. Амвросием для борьбы с ересью ариан и пневматомахов на Западе. Но святитель, находясь под влиянием тринитарных воззрений Тертуллиана, привнес в него ряд свойственных «западному уму» эле-

---

<sup>185</sup> Ibid. 25.

<sup>186</sup> Ibid. L. I, III, 44.

<sup>187</sup> Ibid. L. I, XI, 120.

<sup>188</sup> Ibid. 119.



ментов, в числе которых бинитаризм, субординационизм и учение об исхождении Святого Духа не только от Отца, но и от Сына. В силу того, что свт. Амвросий Медиоланский являлся влиятельнейшим государственным деятелем своей эпохи, его трактат «О Святом Духе», адресованный августу Грациану, служил не только учебником веры, но и рычагом политического воздействия епископа в его борьбе с еретиками и врагами государства, верным сыном которого он всегда был. Использование в нашем исследовании контекстуального метода позволило соотнести пастырскую, проповедническую и богословскую деятельность епископа свт. Амвросия с историческими и политическими процессами, проходившими тогда в умирающей западной части империи. Через призму этого метода мы смогли проследить не только заимствование свт. Амвросием западных идей, но и влияние на его богословие ученых современников с Востока.

### Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Изд. МП, 1969. 1371 с.
2. Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Deutsche Bibelstiftung Stuttgart, 1935.
3. Nova Vulgata: Bibliorum Sacrorum edition. Liberia editrice Vaticana, 1979, 2154 p.
4. *St. Ambrosius, Mediolanensis Episcopus. De Fide: libri quinque // Patrologiae cursus completus. Series latina . Т. 16. — Paris, 1845.*
5. *St. Ambrosius, Mediolanensis Episcopus. De Spiritu Sancto: libri tres // Patrologiae cursus completus. Series latina . Т. 16. — Paris, 1845.*
6. *St. Ambrosius, Mediolanensis Episcopus. Epistolae in duas classes distributae // Patrologiae cursus completus. Series latina . Т. 16. — Paris, 1845.*
7. *St. Ambrosius, Mediolanensis Episcopus. De obitu Valentiniani consolatio // Patrologiae cursus completus. Series latina . Т. 16. — Paris, 1845.*
8. *St. Athanasius, Alexandrinus Archiepiscopus. Tomus ad Antiochenos // Patrologiae cursus completus. Series graeca. Т. 26. — Paris, 1857.*
9. *St. Athanasius, Alexandrinus Archiepiscopus. Epistola ad Jovianum // Patrologiae cursus completus. Series graeca. Т. 26. — Paris, 1857.*
10. *St. Athanasius, Alexandrinus Archiepiscopus. Epistola ad Afros Episcopos // Patrologiae cursus completus. Series graeca. Т. 26. — Paris, 1857.*
11. *St. Athanasius, Alexandrinus Archiepiscopus. Epistola I ad Serapionem // Patrologiae cursus completus. Series graeca. Т. 26. — Paris, 1857.*

12. *St. Athanasius, Alexandrinus Archiepiscopus*. Epistola II ad Serapionem // *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. T. 26. — Paris, 1857.
13. *St. Athanasius, Alexandrinus Archiepiscopus*. Epistola III ad Serapionem // *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. T. 26. — Paris, 1857.
14. *St. Athanasius, Alexandrinus Archiepiscopus*. Epistola IV ad Serapionem // *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. T. 26. — Paris, 1857.
15. *Didyme l'Aveugle*. Traité du Saint-Esprit. Paris, 1992. 449 p.
16. *St. Eusebius Hieronymus, Stridonensis presbuteros*. Liber de viris illustribus // *Patrologiae cursus completus. Series latina*. T. 23. — Paris, 1845.
17. *St. Eusebius Hieronymus, Stridonensis presbuteros*. Interpretatio libri Didymi de Spiritu Sancto ad Paulinianum // *Patrologiae cursus completus. Series latina*. T. 23. — Paris, 1845.
18. Vita Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi, a Paulino ejus notari ad Beatum Augustinum conscriotor // *Patrologiae cursus completus. Series latina*. T. 14. — Paris, 1845.
19. Аммиан Марцеллин. Римская история (Res Gestae). СПб.: Алетейа, 1996. 556 с.
20. Афанасий Великий, свт. Творения: в 4 т. Т. 1. М.: Изд. Спасо-Преобр. Валаамского м-ря, 1994. 478 с.
21. Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. СПб., 1996. Соборы. 597 с.
22. Созомен. Церковная история. СПб., 1851. 636 с.
23. Феодорит Кирский, блаж. Церковная история. М.: Росспэн, 1993. 238 с.

### Литература

1. L'Apologie d'Eunome / Introduction, traduction et notes de Bernard Sesboué // *Sources Chrétiennes*. Paris, 1983. № 305.
2. Athanase d'Alexandrie. Lettres a Sérapion sur la Divinité du Saint-Esprit / Introduction et traduction de Joseph Lebon // *Sources Chrétiennes*. Paris, 1947. № 15.
3. Basile de Césarée. Traité du Saint-Esprit / Introduction, traduction et notes de Benoit Pruche O.P. // *Sources Chrétiennes*. Paris, 1946. № 17.
4. Basile de Césarée. Contre Eunome. Suivi de Eunome Apologie. T. I / Introduction, traduction et notes de Bernard Sesboué // *Sources Chrétiennes*. Paris, 1947. № 299.
5. Basile de Césarée. Contre Eunome. Suivi de Eunome Apologie. T. II / Introduction, traduction et notes de Bernard Sesboué // *Sources Chrétiennes*. Paris, 1983. № 305.
6. *Didyme l'Aveugle*. Traité du Saint-Esprit / Introduction, texte critique, traduction notes et index par Louis Doutreleau // *Sources Chrétiennes*. № 386. Paris, 1992.
7. *Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta*. Milano, 1941. 267 p.

8. *Адамов И.И.* Учение о Троице свт. Амвросия Медиоланского. Сергиев Посад: Тип. Св.-Гр. Сергиевой Лавры, 1910. 63 с.
9. *Болотов В.В.* Лекции по истории древней Церкви. М., 1994. Т. 4: История Церкви в период Вселенских Соборов. 599 с.
10. *Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А.* Энциклопедический словарь. СПб.: Тип. Ефрона, 1891. Т. 5: Буны — Вальтер. 517 с.
11. *Брольи, де, герц.* Жизнь святого Амвросия Медиоланского. СПб.: Колокол, 1911. 154 с.
12. *Буассье Г.* Падение язычества: Исследование последней религиозной борьбы на Западе в IV в. М., 1892. 584 с.
13. *Владимир (Благодарумов), еп.* Свт. Афанасий Александрийский: Его жизнь и труды: учено-литературная и полемико-догматическая деятельность. Кишинев, 1895. 414 с.
14. *Илюточкин К.* Корпус Дидима Слепца как памятник Церковной письменности V века / Дис. канд. богосл. [Машинопись.] Сергиев Посад, 2005. 216 с.
15. *Казаков М.М.* Епископ и империя: Амвросий Медиоланский и Римская империя в IV в. Смоленск, 1995. 331 с.
16. *Карташев А.В.* Вселенские Соборы. М.: Республика, 1994. 541с.
17. *Кирилл (Лопатин), архим.* Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице (сравнительно с учением о том же предмете в первые три века). Казань: Тип. Имп. Ун-та, 1894. 301 с.
18. *Лавров В.В.* О характере власти у готов в IV в. н. э. // Античное общество — 2. Тезисы Докладов научной конференции 29–30 октября 1996 г. СПб., 1996. 24 с.
19. *Поснов М.Э.* История Христианской Церкви: до разделения Церквей — 1054 г. Брюссель: Жизнь с Богом, 1964. 608 с.