ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы:

Важность и актуальность исследования онтологического средоточия христианства исторически засвидетельствована на Апостольском соборе, и в преемственных ему Вселенских соборах. Соборы были призваны уберечь Космогоническое Тело Христа в парадигме Экклезии как ряда концепций Ортодоксального учения христианства в исторической преемственности самой Церкви, и сохранить Краеугольный Камень Истины от ересей и искажений, которые начали появляться уже в середине I в.н.э.; предотвратить уход от универсалии к старым и изжившим себя парадигмам всего человечества (1Пет., 2Иоан., 1Рим., 1Кор., Гал. и др.). Также задачей Вселенских соборов было на основе одного источника и одной нормы (апостольского предания), осуществить возможность церквей через своих епископов возвести себя к первым явлениям Церкви: к Тайной вечере, к чуду Пятидесятницы, к Иерусалимской первообщине. Этой важной задачей было сохранение всей полноты Вселенской Церкви в её множественности поместных церквей и в одном евхаристическом общении для исполнения экклезиологического идеала: куда бы ни пришел христианин, он обретет тот же преломляемый Хлеб – «раздробляемый, но не разделяемый», услышит то же Благовестие, «включится» в то же единство.

Непосредственным предметом Апостольского собора послужил общий вопрос – о legalia, т.е. об отношении ветхозаветнового обрядового закона и культа к условиям бытия новозаветной церкви. Иерусалимский собор торжественно провозглашает свою особность от иудейства и eo ipso утверждает свою историческую самостоятельность, самодостаточность и церковную преемственность событиям Тайной вечери и дня Пятидесятницы. Центром тяжести религиозно-исторического и идейно-богословского содержания Апостольского собора является «апостольский декрет» с разграничением внутри самого собора компетенций Петра, Иакова, Павла и пресвитеров. Множество христианских традиций (экзегеза, литургика, теология), которые мы рассмотрим в главах особно, развивались совокупно и стремительно в пользу появления Символа веры. Символ является непреложным и законообязательным изображением самой сущности христианского учения.

В последнее время появилось множество деноминаций и интерпретаций христианского учения, а также не перестающих появляться и по сей день многочисленных ad hoc теологий Нью Эйдж и пост-модерна. В качестве самых ярких примеров можно привести Имяславие и концепты «нового христианства» Анри Сен-Симона, «диалектическую теологию» Карла Барта, «хождение вслед» Дитриха Бонхёффера, «игровой экзистенциализм» А. К. Секацкого и даже попытки «очищения личности» Христа А. Розенбергом, экзегетику и богословие Фердинанда Каттенбуша и «средневековую политическую теологию» Эрнста Хартвига Канторовича. Ономатодоксия (имяславие, имябожие) православная ересь, сформировавшаяся в начале XX века. Кредо ономатодоксии имело в основе учение об объективной реальности облекаемых в словесную форму идей и постулировало вступление произносящего имя Бога субъекта в действительное духовно-энергийное отношение к идее и личности Богочеловека (ввиду метафизического присутствия Бога «всем Своим Существом и всеми Своими бесконечными свойствами» в Божественных Именах). Упоминаемый нами Анри Клод де Рувруа (Сен-Симон), работавший над одной из первых моделей утопического социализма, в своем сочинении «Новое христианство» рассматривает Христово учение как категорический императив утопического социализма, а культ и догмы – как придатки в новой парадигме, подчиняющей светскую власть духовным христианским основам, а монотеистическая христианская мораль, по Сен-Симону, имела божественное происхождение. Еще одним выдающимся христианским мыслителем был второй, по словам Папы Пия XII, после Фомы Аквинского богослов Карл Барт со своей «Церковной догматикой». В своих суждениях Барт отрицает рационализм суждения о Боге, признавая основательными исключительно экзистенциальные суждения, раскрывающие онтологическую корреляцию антропоса от одаривания Богом человека Собой. В своей диалектической теологии Карл Барт осуществил попытку возврата к ключевой роли Христа и приоритету Писания. Концептуальный взгляд Бонхёффера, современника Карла Барта, пролегал от диалектического богословия к революционным направлениям протестантской теологии, а первоочерёдно – к сформировавшейся в 60-х гг. XX в. «теологии смерти Бога», а вящую масштабность – к т. н. Genitiv theologie (теологиям родительного падежа). Бог, по Бонхёфферу, не является объектом, ввиду чего невозможно постулировать положения, являющиеся истинными, не будучи отнесёнными к конкретной экзистенциальной ситуации человека. Он критиковал теологию и культ, абстрактные догматические конструкции, утверждая, что лишь Сам Бог в «Его обращенности к человеку через откровение» и действие суть предмет веры. Также теолог постулировал реализацию верующим человеком своей христианской ситуации здесь и сейчас: в посюсторонности, ставшей полностью светской и не зависимой от Бога. Современный антропос, по Бонхёфферу, не имеет нужды изобретать «гипотезы о Боге», удваивая мир на посю- и потустороннее; для обоснования идеи личного спасения уже нет необходимости культивирования страдания, ибо спасение осуществляется по эту грань смерти. Другой современник Барта, а в т.ч. и Бонхёффера, Фердинанд Каттенбуш был исследователем Апостольского Символа веры и критически относился к католицизму, выдвигая идею о католическом понимании Бога, Который суть воплощение произвола: «Durche solche Vorstellung wird die Gottesidee… des sittlichen Nervs beraubt» (Так представленная идея о Боге лишена своего морального нерва). Продолжая свой тезис, Фердинанд отвергал методы Вильгельма Гасса, представленные в его работе «Символика Греческой Церкви». Каттенбуш в своем памфлете «Das sittliche Recht des Kreiges» разработал собственную герменевтику слов Христа о любви к ближнему, обосновывающую возможность применения военной силы для исправления ближнего от его греховности. Проведя эту концепцию через идею обладания каждой нации душой и собственной миссией, Каттенбуш также отстаивал идею немецкого империализма и военной агрессии Германии на пороге Второй Мировой войны. В эти же годы жил представитель интеллектуальной истории – Эрнст Канторович, мыслитель-медиевист. Переосмысливая политический аспект исторического процесса, он выдвинул тезис о «двух телах» правителя: физического тела (ecce homo) и сакральной политической фигуры правителя, составляющих ментальное единство, а  эклезия в целом есть «мистическое тело» (corpus mysticum) Христа-Мессии. Канторович переосмыслил богословские, канонические, литургические, обрядовые темы и антропологию, выдвигая еще один богословскийтезис: после теофании воплотившегося Христа и после Его вознесения и пребывания «одесную Царя», земная власть была наделена функцией и ролью в системе спасения. Идеи Канторовича повлияли на таких мыслителей как М. Фуко и П. Будье и даже на последующие философские направления, например, экзистенциализм и постструктурализм, в котором Р. Барт переосмыслил то, что каппадокийцы понимали под «тропосом существования», как языковую структуру и интеллигибельность в целом. Вопросы экзистенциального характера в наше время рассмотрел А. К. Секацкий в своей работе «Об игре и экзистенции». Секацкий, основываясь на постулате Тертуллиана («душа по природе своей христианка»), раскрывает экзистенциальность «игрового» бытия человека, где аспект иррационального постулируется как витальный (мотивационный) момент экзистенциальной интенции. Девальвация наличного сущего, по Секацкому, явно пронизывает весь Новый Завет, а рассматриваемая «Исповедь» Августина является в работе философа источником познания квинтэссенции играющей души-христианки. Игровые стратегии Нового Завета, дающие «шанс» и правила «экзистенциальной игры», Секацкий выводит из содержания 10 Ветхозаветных Заповедей и Нагорной проповеди Иисуса Христа, а также из Заповедей блаженства.

На этих примерах видно, что мир развивается, меняется менталитет современного человека и его сознание ввиду чего нашей цивилизации, существующей в двух миллениумной парадигме с множеством формаций и концепций, и подступившей к пост-модерну, для ее гармоничного и конструктивного существования необходимо утверждаться в Истине, а не искать «свою» правду: впадая в софистику и спекулятивные формы богословия и философии. Для этого остро необходимо постоянное переосмысление современности и самой антропологии в объективности, в Истине и Благе, сохраняя не только аутентичность каждой буквы Символа веры, его догматическое, традиционное содержание и эсхатологическое обетование, но и апостольское преемство.

Объект исследования: историко-теологическое содержание Никео-Константинопольского (Цареградского) Символа веры.

Предмет исследования: богословско-догматические и философско-теологические основания формулы Никео-Константинопольского (Цареградского) Символа веры.

Цель исследования: выявить историко-теологическое и философское содержание Никео-Константинопольского Символа веры, необходимое для его современного осмысления.

Реализация данной цели предполагает решение следующих задач:

1) историко-археологический и экзегетически-богословский анализ Священного Писания: канонических, неканонических и апокрифических книг, древних манускриптов;

2) экзегетически-источниковедческий, историческо-археологический и философско-богословский анализ религиозной стороны быта и культурной деятельности христиан в период I-IV вв.;

3) философско-богословский анализ специфики школ раннехристианской мысли, основанный на исследовании идей, учений, концепций и постулатов;

4) систематический анализ образования и становления текста Символа веры (с позиции источниковедения, текстологии, семиотики, церковной истории и теологии).

Теоретическая и источниковая база. Источниковой базой в дипломной работе являются переводы и редакции Библии, исследования Кумранских свитков, труды Отцов Церкви, Соборные положения, тексты литургических чинопоследований, труды историков Церкви, данные археологических исследований. Теоретическую базу составили работы следующих исследователей ортодоксальной и сравнительной догматики еп. Иоанна (Митропольского), В. Я. Саврея, А. П. Лебедева, А. В. Карташева, архиеп. Аверкия (Таушева), прот. В. Асмуса, В. В. Болотова и др. В качестве иллюстраций использовались фотографии старинных рукописей и манускриптов, фресок, мозаик и икон.

Методы и приемы научного исследования. В дипломной работе используется принципы культурно-исторического, экзегетически-источниковедческого и философско-богословского подхода к предмету исследования. Вместе с тем, при совокупном анализе развития и становления различных богословских категорий, учений и формул Символов, при анализе различных систем взглядов и церковно-исторических событий применялись синхронический и диахронический, дедуктивный и индуктивный методы. При помощи структурно-функционального метода, были сопоставлены и сравнены в многогранной призме исследования событий, археологические находки, тексты, идеи, категории, семиотические знаки; выявлялись причины их развития, результаты их взаимодействия, а также влияние этого взаимодействия на образование, формирование и утверждение формулы Н.-Ц. Символа веры. При подведении итогов был использован метод обобщения.

Структура дипломной работы. Работа состоит из введения, двух глав, заключения и списка литературы. Объем дипломной работы 69 страниц.

1 Философско-теологические основания догматики Никео- Константи-нопольского Символа веры

1.1 Предпосылки Символа веры в опыте раннехристианских и апостольских традиций

Раннее христианство и само учение Иисуса тесно связано с иудаизмом, из которого оно вышло. Этот период многими исследователями именуется иудео-христианским или межзаветным, и его основная концепция была мессианской по содержанию. Эта концепция книги Исайи и источников, теперь известных нам, как рукописи Мёртвого моря. Священное Писание Ветхого Завета однозначно утверждает двойственную (человек (Быт.3:15) и высшее существо (Пс.2; 109)) личность Мессии, которая будет нести три основных типа служения: царя, первосвященника, пророка. Идея страдающего Мессии присутствовала в раввинистическом иудазме уже в I в. н.э. (P. Sigal), и Его личность представляется под именами Мессии бен (сына) Иосифа и Мессии бен Ефрем. Но эта идея существовала наряду с идей Мессии торжествующего, что порождало интерпретации и вызывало разногласия между раввинистическими фракциями (L. Ginzberg, J. Fisher, S. Schechter). В «Дамасском документе» (CD.14:19) Кумранских свитков постулируется учение об одном Мессии: משיח אהרן וישראל (S. Talmon). Новозаветные Евангелия продолжили и расширили категории (Отец вечности אביער, Князь мира שרשלו׆, Помазанник משיחר) этого мессианского пассажа и ряда его пророчеств (MT: אני היום ילרחיךכני אחה, LXX: με υἱός μου εἶ σύ ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε (Пс.2:6-7), MT: מרחם משחר לך טל ילרחיך, LXX: ἐκ γαστρὸς πρὸ έωσφόρου ἐξεγέννησά σε (Пс.109:1, 3)[[1]](#footnote-2), 4Q246), которые также укоренились в древних литургиях. Среди библеистов есть версия[[2]](#footnote-3), что более позднее написание Евангелий было вызвано широко распространенным в то время мнением, что Парусия (παρώσια) уже близка, и в записи Благовестия нет необходимости. Необходимость в письменном свидетельстве о рождении Церкви могла появиться только с осознанием того, что Церкви суждено иметь длительную историю, а истории человечества – эсхатологический вектор развития. Священное Писание нельзя рассматривать в отрыве от раннехристианской истории. Оно было составлено в контексте той истории, и его нельзя толковать, не учитывая раннего богословия того времени, литургического опыта, быта, мировоззрения и культуры ранних христиан, которые формировалось из ветхозаветных пророчеств, религиозной ситуации регионов ойкумены и ранних литературных источников, в т.ч. апокрифических.

У ранних христиан естественный интерес вызывали мессианские обетования, которые исполнились в Иисусе Христе. Реминисценции Ветхого Завета свидетельствуют о самых ранних вероучениях христианской Церкви: Иисус есть Мессия. Первое в структуре канонических книг Священного Писания Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαίον было написано в 70-80 гг. (традиц. 41-55 гг.) в Кесарии, и предназначалось оно для Антиохийской Сирии (J. S. Kennard, W. Bacon, B. Streeter и др.). Пожалуй, самым важным в этом Евангелии является то, что универсализм проявляется наряду с партикуляризмом. Христианство рассматривается как идеальный Израиль, также считается и Новым Израилем. В притче о виноградарях (Мф.21:23 и далее) Иисус говорит, что первым войдет в Царство Божие другой народ. Это христианское расширение ограниченности иудаизма является отображением природы Иисуса, а не особенностью Евангелия от Матфея. Среди всех Евангелий только у Матфея дается специфическое учение о Церкви, слово «Церковь» (εκκλησια/ecclysia) звучит из уст Иисуса. В Мф.18:20 дается описание самой простой формы поместной Церкви с присутствием Самого Иисуса Христа. В великом поручении два утверждения указывают на будущую Церковь. На неё возлагается ответственность за научение народов и крещение учеников во имя Триединого Бога (Мф.28:19). Кроме того, верующие должны быть научены соблюдать заповеди Иисуса (Мф.28:20), гарантируется Его присутствие до конца века. В Евангелии от Матфея не ограничивается эсхатологический элемент Мф.24-25.

Для Κατά Μαρκον Ευαγγέλιον, написанного в 60-70 гг. в Риме или Галилее, наиболее характерно изложение развития событий, чем сами поучения. Если выделить все разделы поучений, то они создают впечатление целостности учения. Кульминацией Евангелия служит распятие Христа. После краткого пролога Марка сразу же даётся описание разных стадий служения Иисуса. Центральным моментом событий служения и взаимоотношений с фарисеями является исповедание учеников в Кесарии Филипповой, что Иисус есть Христос. Основное внимание евангелиста уделяется христологическим элементам: 1) Сын Божий; 2) Сын Человеческий; 3) Искупитель; 4) Целитель. Доктринальная идея Евангелия от Марка - идея божественного человека с двумя категорическими векторами: христология власти и христология страдания. Библеисты считают, что во время написания Марком Евангелия существовало три различных взгляда на Иисуса, которые запечатлелись в Евангелии[[3]](#footnote-4): еврейских христиан более интересовали слова Христа (τα λόγια). Павлинизму импонировал концепт Страстей и Воскресения. Сирийские общины и эллинизм были более привлекаемы культом богочеловечества.

Εὐαγγέλιον κατὰ Λουκάν написано предположительно в 63-75 гг. в Кесарии. Это Евангелие показывает универсальное значение Евангелия Христа: 1) Лк.2:10; 2) Лк.2:32); 3) Ис.40:3-5 в Лк.3:4-6; 4) Лк.10:33; Лк.17:16; 5) Лк.4:25-27); 6) параллель Лк.14:16-24 и Мф.21:1-14; 7) Лк.24:47. В Евангелии от Луки, больше чем в других Евангелиях, говорится об учении Иисуса на такие темы, как: 1) молитва (Лк3:21; 5:15-16; 6:12; 10:17-21; 9:29; 11:1; 22:39-46; 23:34-46; 5:16; 6:12; 11:5 и далее; 18:1-8), 2) Святой Дух (Лк.4:1; 4:14; 10:21-22; 24:49), 3) аскетизм в Лк.4:42; 9:10 21:37, 4) радость (Лк.1:14,44,47; 10:21; 6:23; 6:21; 15:23-32). Только у Луки встречаются такие гимны, как "Величит душа Моя" (1:46-55), "Благословен Господь" (1:68-79),

|  |
| --- |
|  |
| Рисунок 1 – Связь синоптических Евангелий |

"Слава в вышних Богу" (2:14) и "Ныне отпускаешь раба Твоего" (2:29-32). Большинство притч, характерных для Луки, сосредоточено на людях, тогда как у Матфея - на Царстве Божьем. Лука сообщает о трех случаях, когда Иисус ел с фарисеями (7:36-50; 11:37-44; 14:1-4). Он дает много примеров милосердия Иисуса, много специальных притч связаны с вопросом долга и материального состояния: о двух должниках, о безумном богаче, о строителе башни, о потерянной драхме, о неверном управителе, о богаче и Лазаре, о десяти минах. К "нищим" и "униженным" Спаситель проявляет милосердие (6:20,30; 14:12 и далее). В проповеди Христа первое "горе вам" обращено к богатым, так как они уже получили свое утешение (6:24), а первое блаженство обещается нищим, без добавления "духом" как у Мафея (ср. Лк.6:20; Мф.5:3). Три рассмотренных Евангелия являются синоптическими (см. рисунок 1). В наши дни в библеистике для обоснования различных решений синоптической проблемы широко используется гипотеза о независимом использовании тремя авторами источников Q (τα λόγια κυριακά), M, L и степенью ознакомленности авторов с традицией толкования (פשר, пэшер) и источниками 1Q pHab, 1Q Isa,b, 1Q M, 11Q Temple scroll и др.

|  |
| --- |
|  |
| Рисунок 2. Фрагменты 4Q260-366 (Устав общины) свитков Мёртвого моря. |

С первых лет работы над свитками кумранитов большинство ученых пришли к мнению, что они (Устав общины (1QSa, 4Q260-366), Свиток Войны (1QM), Комментарий (1Q pHab), Благословения (1QSb), Гимны (1QH), Храмовый свиток (11QT), Медный свиток (3QTr) и др.) в большинстве своем были написаны во II-I вв. до н. э, а спрятаны в пещерах ок. 68 г. н.э. В Кумранских рукописях (см. рисунок 2) имена практически всех исторических личностей скрыты под псевдонимами. Главой кумранской секты ессеев был Праведный наставник / Учитель праведности (кумр. qrkxny{, mār ħa-cedek), принадлежавший к роду священников (колену Левия) т.е. Иоанн Креститель (Р. Эйслер, Б. Тиринг).

Еще один персонаж Свитков – «Истолкователь закона» (кумр. hyvt$zr, doreš ħa-tora) соотносящийся в текстах с потомством Давида (колено Иуды), - Иисус Христос. Под прозвищем «Истолкователя закона» он упоминается дважды в Дамасском документе. По текстам источников видно, что среди кумранитов произошел раскол, но от Иоанна отреклись не последователи Иисуса, а те члены общины, которые пошли за Человеком лжи (кумр. z)}pxn$), iš ħa-kazau), т.е. Иудой Искариотом, и создали общину, члены которой нам известны как сикарии. Из контекста свитков видно, что у сторонников Иоанна имелся и другой противник – Нечестивый священник (кумр. nhphxn)$)yxn, ħa-koæn ħa-raša), т.е. фарисей Шауль (будущий ап. Павел). На это указывают многочисленные совпадения в 1Q pHab и 4Q pPs 37 с биографией Павла из Деяний и его посланий. Эти данные полностью объясняют направленность Синоптических Евангелий на указание родовой принадлежности Иисуса к Адаму, доктрину Иисуса Христа как Мессии и евангельское постулирование пророчеств о Христе у пророков Ветхого Завета, почва для которого уже была подготовлена кумранитами в «Мессианском сборнике» (4Q Testimonia) и «Псалмах Иисуса Навина» (4Q378-379).

Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην было написано в 90-110 гг. в Эфесе. Оно не синоптическое, но связь с синоптическими у текста этого Евангелия имеется ввиду присутствия некоторых особенностей кумранской литературы в тексте самого Евангелия. По мнению Р. Брауна, автор этого Евангелия был знаком с кумранским образом мысли. Г. Одеберг считает, что Евангелие иногда имеет больше сходства с еврейским мистицизмом, чем с раввинизмом. Связь между Иоанном и Филоном Александрийским находят главным образом в Прологе, т.е. считается, что идею Логоса надо рассматривать в свете ее толкования Филоном. Сильный акцент в Евангелии от Иоанна ставится на роль ветхозаветных идей, но более всего на эллинистические категории. Евангелие показывает сопричастность Христа еврейской истории, что, отвергая Христа, евреи отвергли Того, Кто был одним из них. (Ин:1.11), Иисус заявлял, что имеет власть над евреями (Ин.2:16), Сам Иисус причислил Себя к евреям, обладающим тайной спасения (Ин.4:22). В беседе с Никодимом говорится об участии Святого Духа в возрождении (Ин.3). Между естественным и духовным рождением делается различие, что становится одним из главных антитезисов в Евангелии. В Ин.3:8 подчеркивается важность метафизического аспекта действа Духа. Также в Евангелии от Иоанна христологический акцент установлен на духовной природе Бога (Ин.4:24). Сошествие Святого Духа обещалось после прославления Иисуса (Ин.7:39). В прощальных поучениях (Ин.14-16) дается самое широкое разъяснение действа Святого Духа. Звания Утешитель и Дух Истины раскрывают Его характер. В Ин.14:16-17 Он описывается как представитель Христа, пребывающий в верующем (Ин.14:26; 15:26; 16:14). Он Тот, Кто придет, чтобы обличать мир о грехе, о правде и о суде (Ин.16:8-11), и Он Тот, Кто наставит Его людей на всякую истину (Ин.16:13). Тема любви также встречается очень часто, подчеркивается любовь Отца к Сыну (ср. 3:35; 5:20; 10:17), как и Его любовь к людям (Ин.3:16; 14:23; 16:27). Фактически вся миссия Иисуса основана на любви Бога. Определение "Сын Человеческий" встречается здесь значительно реже, чем у синоптиков, но имеет особое значение (Ин.1:51; 3:13-14). Чаще же применяется звание "Сын Божий" или просто "Сын". Больший акцент ставится на сыновней связи между Иисусом и Богом и его важности для Его связи с верующими. В этом Евангелии нетрудно увидеть и мессианскую идею. С самого начала мессианского служения Иисуса некоторые Его ученики признают Его Христом (Ин.1:41). Уже на ранней стадии самарянка также признает Его Христом, когда Иисус сказал ей, Кто Он.

Также одним из важнейших источников для христиан I в. были Дидахе (Διδαχὴ), которые являются логическим завершением всех Деяний апостольских. Книга Деяний написана Лукой в 60-75 гг. (традиц. 63 г.). Примитивный характер этого учения можно увидеть на сравнении с ранней керигмой (проповедью) в разных частях Посланий. Звания Христа, указанные в Деяниях, являются ценным ключом к пониманию ранней христологии. Иисус является одновременно и Господом и Христом, Рабом Божиим и Сыном Божиим, Князем Жизни и Спасителем, Праведником и Господом всех. Такие звания Иисуса, как "Христос", "Раб Божий", "Сын Человеческий", отражают раннее предание. Для автора важным является признание божественного присутствия во всех событиях, отсюда и его акцент на Парусии Святого Духа. Церковь рождается через крещение Святым Духом (2:38). Полнота Духа была свидетельством истинного христианства (2:4; 6:3; 8:17; 10:44; 19:6). Именно Святой Дух руководил миссионерской работой ранней Церкви, как, например, в действиях Антиохийской Церкви (13:2) и в запрещениях Павлу и его спутникам идти в Асию (16:7). У ряда библеистов есть теория, что Евангелие от Луки и Деяния Апостолов были написаны с целью предотвратить кризис из-за задержки Парусии[[4]](#footnote-5). Согласно другой теории, Евангелие от Луки и Книга Деяний были направлены против гностицизма. Книга Деяний имеет к тому же составляет и богослужебную важность, по сему и включена вместе с апостольскими Посланиями в состав «Апостола».

Уже в I в. установилась церковная традиция чтения апостольских посланий, основным учредителем и мотиватором которой был ап. Павел (1Фес.5:27; Кол.4:16). Апостольских писем множество и рассматривать их отдельно в рамках данной работы не составляет основной задачи, однако, важно заметить, что все догматические направления уже прорабатывались апостолами в содержании Посланиий. В Посланиях есть упоминания о первых ересях, которые были навеяны другими культами и апокрифической литературой. Так, например, ап. Пётр в I (62-64 гг., Вавилония) и II Посланиях (64-66 гг., Рим) указывает на гностические секты и ереси мистицизма (1Петр.2:16; 2Петр.1:9; 2:1). Иоанн Богослов в своих Посланиях (ок. 90 г., Эфес) обличает отвергающих Божество Иисуса Христа, достоинство Его, как Спасителя мира (2:22), отвергающих действительность Его воплощения (4:3) и либерально относящихся к идолослужению и порокам (5:17-21). В Послании к Колоссянам (60-62 гг.) Павел разубеждает общину, почитающую Христа за верховного Ангела, но вовсе не как за Сына Божия и Сына Человеческого (Кол.1:15; 2:8, 9, 18). В других Посланиях Павел отбраняет от христианина жертвоприношения, обосновывает Агапы (1Кор.10:16) и зарождающийся Евхаристический канон. В Посланиях для апологии своего учения Павел даже прибегает к неканоническим источникам (1Кор.10:14; Деян.17:28; 2Тим.3:8), имевшим большую популярность среди т.н. «катакомбных церквей», к одной из которых апостол был причастен (в Дамаске) до исцеления и крещения Ананией. Иуда, цитируя апокрифические книги Еноха и «Вознесения Моисеева», в своем Послании (62-70 гг.) свидетельствует о ереси и секте карпократов (О. Пфлейдерер), отвергающей единого Владыку и Господа Иисуса Христа, критически относящейся к ортодоксальному учению об ангелах (Иуд.1:4, 8). Этими ересями были, по мнению большинства исследователей, симониане и николаиты, которых также обличает святой Иоанн во 2 и 3 гл. Апокалипсиса.

Αποκάλυψη του Ιωάννη (90-96 гг., о. Патмос) состоит из двух основных разделов. Первый раздел – это письма к семи церквам в гл.1-3, и вторая часть – откровение о судьбе народа Божьего, символическое описание борьбы меж добром и злом, Парусии Христа, последнего Суда, также описаны тысячелетнее Царство и будущая земля, и небеса (гл.4-22). Так раскрывается Космогонический сюжет Промысла, также эсхатологический идеал и апофеоз Парусии: «будет Бог всё во всём». Большая часть пророчеств линейной композиции касается приуготовительных событий перед всеобщим воскресением, Страшным Судом и хилиазмом (гл.14-22). М. Шеперд и его сторонники видят в Апокалипсисе контробразы, ставшие иконой древней литургии на Великий Пост после деградации Агапы и становления анафоры. Шеперд выдвинул теорию, что гл. 1-3 представляют собой критический обзор, гл. 4-6 образ Великого Поста, гл. 7 - образ посвящения, гл. 8-19 - символическое изображение синаксиса, гл. 19-22 символизируют евхаристию. Остин Фаррел также выделил в книге последовательную линию композиционной иконографии уидейского богослужения[[5]](#footnote-6) (סֵדֶר עֲבוֹדָה).

|  |  |
| --- | --- |
|  |  |
| Рисунок 3. Добрый Пастырь. Катакомбы св. Присцилы, Рим | Рисунок 4. Оранта. Кубикула della Madonna orante в coemeterium Maius, Рим |

Исследуя философско-теологические основания догматики Символа веры, необходимо обращать внимание и на эсхатологические ожидания и

культуру катакомбной церкви. Катакомбы (catacumbus caemeterium) представляют собой подземное погребальное христианство доникейской эпохи. Основными источниками для исследования здесь представляются символика и живопись, литературные памятники, погребальная и литургическая ритуалистика. Одним из первых архетипов Символа веры является акроним ΙΧΘΥΣ (Ἰησοὺς Χριστὸς Θεoὺ ῾Υιὸς Σωτήρ), являвшийся неотъемлимой частью ранне-христианских эпитафий. Изображения ΙΧΘΥΣ или символизирующей его рыбы, которое также имеет евхаристическое  значение, связанное с описанными в Евангелии трапезами (Мк.6:34-44; Мк.8:1-9; Ин.21:9-22), появляются в ранне-христианских катакомбах во II в. наряду с образами Агнца (Лк.24:46,47), Оранты и Доброго Пастыря (ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς), заимствованного из Ветхого Завета (Иез.34:12; 1Цар.17:34-36; Пс.22:1) и аллегорически раскрывает христологию Ин.10:11-16; Лк.15:3-7; Мф.18:12-14 (см. рисунок 3, 4). Большую роль на формирование эсхатологии, доктрин анастасиса и хилиазма оказали Апокалипсис, «Вознесение Исайи» (4:14-17), книги 1Еноха, 3Ездры, Откровения Варуха и др[[6]](#footnote-7).

Доктрину можно разбить на три подгруппы: 1) христиане, исповедующие следующую структуру хилиазма: триумфальная Парусия (Апок.19:19); свержение Велиара (Апок.19:20; 20:3; 2Сол.1:9); воскрешение мертвых (Апок.20:4; 1Кор.15:23; 1Сол.4:16); преображение живущих (1Сол.4:17); царствование с Христом (Апок.20:4; 2Сол.1:7); Судный День (1Кор.15:25; 1Сол.4:17; Апок.20:13). 2) мессианизм эвионитов, переносивших акцент с Парусии и Царства, на буквальное понимание «заповедей блаженства» и материальное воздаяние праведникам (Мк.10:29,30). 3) развитие учения о Парусии и благодатном Царстве Христа в категориях иудейской апокалиптики. Погребальный ритуал был сопряжен с литургикой, т.к. в I – III вв. богослужения и Агапы совершались на гробах мучеников; обязательным атрибутом захоронения были эпитафии, для которых были характерны реминисценции смысла послания ап. Павла к фессалоникийцам, а также цитаты Тит.2:13; Лк.23:43; Фил.1:23; 2Кор.5:8.

Во время богослужений верующие оборудовали усыпальницы катакомб в крипты. Также в катакомбах христиане совершали вечерние молитвенные собрания, воспоминание трапез Христа с Апостолами и исполнение заповеди о любви (ἀγάπη). Первое, как таковое, свидетельство Агапы содержится в Иуд.1:12, а совершение трапезы с преломлением хлебов (евхаристией) в Деян.2:42; 2:46; 20:7. «Дидахе» имеет в себе три молитвы к евхаристии: благословения чаши, благословения хлеба и «по насыщении». Исток деградации с разделением на евхаристическую и неевхаристическую трапезы Агапа берёт ещё при жизни апостолов (см. рисунок 5). Деяния ап. Фомы, крестившего земли Индии, описывают завершение разделения «агапы» и «евхаристии», свершающееся в кон. II – нач. III века: агапа как самостоятельный чин совершается преимущественно воскресным вечером (вплоть до III в.), а евхаристия проводится по утрам.

|  |
| --- |
|  |
| Рисунок 5. Деградация Агапы и образование евхаристической литургии. Сост. В. А. Алымов |

Тертуллиан в «Апологии» приводит общее чинопоследование агапы того времени и указывает гимны: «Песнь Богородицы» (Лк.1:45-55), «Песнь Захарии» (Лк.1:68-79), гимны из кн. Апокалипсиса (Откр.15:3,4; Откр.19:1-9). Изобилие образов в 4 гл. Апокалипсиса повлияло на формирование литургической ритуалистики и перенятия «Трисвятого» (Откр.4:8), отделяющего Префацию от Анамнесиса. Изучение проблемы деградации Агапы В. Лурье позволило обнаружить аутентичные элементы и выявить генеалогию литургического чина (см. рисунок 6).

Несмотря на единый исток, анафора в каждой Церкви развивалась в поместном контексте, что в итоге привело к разделению литургий на пять разрядов: 1) иерусалимско-антиохийские; 2) александрийские; 3) месопотамские; 4) западные греческого типа; 5) римские. В 49 (51) г. в Иерусалиме был созван Апостольский собор для устранения назревшего в Церкви раздора, эпицентром которого была Антиохия. Декрет апостольского Иерусалимского собора наряду с Дидахэ стал источником первой христианской литургии, а также архетипом всех древних чинопоследований.

|  |
| --- |
|  |
| Рисунок 6. Генеалогия развития литургического чина |

В Префации греческой литургии св. ап. Иакова содержится реминисценция на Лук.15:21 и 18:13, далее – раскрывается христология Жертвы, также – пневматологическая концепция экклезиологии Деян.2:1-22 и, собственно, пневматология: «со всесвятым и благим и животворящим и единосущным Твоим (Бога-Отца) Духом». Молитва предстояния гласит: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу, троичному и единичному свету божества, существующего в Троице единично и разделяемого нераздельно; ибо Троичен единый Бог Вседержитель…». В молитве фимиама при начальном ходе излагается логология Христа и реминисценция к Ис. 6:6,7, а Христос именуется «двухъестественным углем», и возвещаются вочеловечение Сына Божьего, страдания и воскресение из мертвых, восшествие на небеса и второе со славою пришествие Его, тут же поднимается идея хилиазма и космологической экклезиологии, а также многогранность теотокального концепта. В греческом апокрифе «Деяний Иоанна» молитвенные фрагменты литургической принадлежности повествования о евхаристии носят явно выраженную и образную христологию (§ 109), как перенятую из евангельских притч и источников Q (τα λόγια κυριακά), так и собственно-оригинальную: «источник нетления и основание веков» (πηγὴ τῆς ἀφθαρσίας κα ἡ ἕδρα τῶν αἰώνων).

Чинопоследование сирийской литургии св. ап. Иакова (тип анафоры PSAEJ) до «целования мира» применялось как мельхитами[[7]](#footnote-8), так и иаковитами. Префация имеет реминисценции к Пс.35:10, Пс.117:27, Пс.115:4,5; Пс.92:1 и др., ставя в параллель традиции ветхозаветных жертвоприношений и евхаристическое учение о Христе. Христология литургии раскрывается в употребляемых в цитатах Пс.92:1; Иоан.6:51, 57 и словах: «Отец послал Меня – бестелесное Слово, и Гавриил служил Моему насаждению, утроба Марии приняла Меня, и вот священники своими руками возносят Меня на жертвенниках». Триадология формулируется следующим образом: «Отца и Сына, и Святого Духа живого, у Которых одна власть, одно величие, одна воля; один Бог истинный, благословенный, высокий, нераздельный». Эсхатология человечества аллегорически именуется «башней духовной» (ܕܩܛܝܣܦܘܢ) и «башней истины» (fnvQD 9\_LdgM), что является историческим параллелизмом πύργος της ευσέβειας экклезиологических тем эсхатологии Пастыря Ермы. Церковь в этой литургии называется ܝܨܖܵܝܐ [[8]](#footnote-9) и, следовательно, экклезиология древних сирийцев понималась через концепт Церкви Торжествующей. В анамнезисе выражается все кредо сирийской экклезии: «Будем стоять благопристойно и молиться, будем благодарить, поклоняться и славословить живого Агнца Божьего, приносимого на жертвенник. Божество снизошло к грешным сынам Адама и спасло их от заблуждения и рабства греха. Воодушевленные Духом Святым, пророки проповедовали о Первородном; каждый из них изобразил для Церкви тайны пришествия Его. Моисей ясно написал, что Он создал твари и Сам устроил для Своего служения чины огненные и духовные. Запечатлей же, Господи, крестом Церковь Его, которую Он обручил Себе, в лице Своем, вознеси и утверди ее на небе одесную пославшего Его. Блаженна ты, верная Церковь, теми дарами, которые даровал тебе Господь твой, святым телом и кровью Его, и крестом Его, который хранит тебя. Воспомянем у себя при нашем приношении пречистую Деву Марию, пророков, апостолов, мучеников, преподобных и праведных сердцем». В заключительных молитвах излагается ангелология, затем упоминается евхаристическое кредо из 1Кор.11:22 и пневматология эпиклезы: «Господа животворящего, равнопрестольного с Тобой, равноцарственного Сыну, единосущного и совечного, глаголившего в Законе и Пророках и в Новом Завете Твоем, сошедшего в виде голубя на Господа нашего Иисуса Христа на реке Иордан, сошедшего и на св.апостолов в виде огненных языков». Теология литургии сохраняет ветхозаветную преемственность, называя Бога «сильным Господом Саваофом» (Ywql0 wy0w0s hll0), а Христа «благим Врачом» (ܐܠܛܭܒ ܮܕܬ), Сыном Человеческим (ܐܝܫܐ ܒܪ). Примечательно, что отличные от вышеназванных пневматологические предикаты указаны в литургических фрагментах (§§ 49–50, 133, 158) апокрифических «Деяний Фомы» (II в., Сирия), где Святой Дух подразумевается под «Тайной Матерью». Сотериологическое кредо апокрифа выражено в его эпиклезе (§ 133) и анамнезисе (§158).

Коптская литургия ап. Марка типа PJSAE уже в префации четко различает лица Троицы по характирам[[9]](#footnote-10): Отцовство, Сыновство Единородного (monogennhmenoc) и Святовство Духа, дополняемое отсылками к Пс.34:2. Здесь явно изложено, что Дух исходит от Отца, Его ниспосылающего, но не от Сына. Основным принципом телеологии является любовь (agaph). В молитве предложения (προϑέσεως) заложена следующая христология: «Владыка, Иисус Христос, Господь (kurioc), Слово (logoc) совластное безначальному Отцу (patri) и Святому Духу (pipneuma eqouab), великий Архиерей, Царь мира (kocmokratwr), хлеб нисшедший с неба и возведший из тления жизнь нашу, воплотившийся от Духа Святого, давший Себя Самого непорочного агнца за жизнь мира […] Господи человеколюбивый, обращающий лицо Свое на хлеб сей и на чаши сии». Мариологический гимн в молитве возношения гласит: «Радуйся, благодатная, Господь с тобою: благословенна ты между женами, и благословен плод чрева Твоего; ибо ты родила Спасителя (reftan'o) душ наших», и ее предикаты: Пресвятая, Пречистая, Благословенная Владычица, Богородица (qeotokoc) и Приснодева (macnou;). Самое кредо сформулировано в молитве благодарения: «Бог света, Родитель жизни, источник благодати, Создатель веков, основатель ведения (gnocewc), податель премудрости, сокровище святости, учитель чистых молитв, благодетель души, [цит.1Пет.1:12], выведший нас из бездны на свет, даровавший нам из смерти жизнь, подавший нам из рабства свободу, разъяснявший находящийся в нас мрак греха явлением единородного Твоего Сына и ныне, Владыка Господи наитием всесвятого Твоего Духа, просвети очи ума нашего, чтобы нам причаститься, бессмертной и небесной сей пищи, и освяти всецело душу и тело».

В Абиссинии литургия именовалась Апостольской (Apostolorum), ибо переданная Апостолами форма евхаристического богослужения ревностно сохранялась в ней. Христология этой литургии имеет следующее исповедание: «Боже наш Иисусе Христе, воистину истинный Бог, которого Божество, когда Ты сделался человеком, никогда не отделялось от человечества, который добровольно пролил кровь Твою на Голгофе…», а в молитве приношения таинственного: «Которого существо не сотворенно, чистое Слово (ዎል) родителя […] Отцу и Святому Духу (ቅዱአ መንፈአ) равный, Ты – живый хлеб, сошедший с неба, Который прежде был Сам в образе непорочного агнца (закланного) за жизнь», и следующие категории: Единородный Сын, Спаситель, жизнь и надежда, воскресение. Основные богословские категории Христа – Человеколюбец (ሰብኣዊርኅራኄ) и Сын Божий (ሙጸከ ጶወጸሙጸከ). Как и прочие литургии, эта древняя литургия строится вокруг евхаристии – жертвы, позволяющей войти внутрь Святого Святых, что отличает ее от всех других, исповедующих принятия Христа в человека. Мариологическое кредо литургии раскрывается в категориях «Богородица», «Приснодева», «золотая кадильница, носившая горящий уголь» и др., содержащихся в тексте «Похвалы Богородицы»[[10]](#footnote-11). Экклезиология постулирует Церковь обителью мира. Триадология этой литургии исповедует «Святую Троицу (ሦሰት), единую в существе Её», «Троицу неизреченную». В молитве покаяния священник читает древнее архаичное, до-символьное, кредо евхаристической христологии этой древней эфиопской литургии: «Святое, драгоценное, живое и истинное тело Господа (ጌታ) и Спасителя (አዳኝ) нашего Иисуса Христа, даруемое во оставление грехов и жизнь вечную […] Святая, драгоценная, животворящая и истинная кровь Господа и Спасителя […] Сие есть тело и кровь Еммануила, в действительной истине […] тело и кровь Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, которые он принял от Владычицы всех нас святой и чистой Девы Марии и сделал это единым с божеством Своим[[11]](#footnote-12) без смешения и без слияния, разделения и применения божества […] верую, что божество Его не отделялось от человечества Его ни на один час, ни на мгновение ока. Он предал себя за нас во спасение, оставление грехов и жизнь вечную…». Также эфиопскому чинопоследованию характерна литургия «Юбилейного года» (Лев.25:10), как память пророчества «лета Господнего благоприятного» Христом (Лук.4:28-19) и ожидания его свершения.

В месопотамской литургии св. ап. Иуды Фаддея и Мария с анафорой типа PSJAEJ часто встречается рудиментарое «Господи Боже Саваоф». Призвание Святого Духа входит в эпиклезу, не содержащую, однако, прямого прошения о преложении Святых Даров. В анамнесисе литургии уникально отсутствие установительных слов Христа о Тайной вечере: «Сие есть Тело Мое…» и «Сия есть Кровь Моя…». Наличие двух интерцессий в каноне обычно объясняется архаичностью анафоры и ранней литургической практикой; первая интерцессия располагается посреди санктуса и анамнесиса, что также не характерно ни одной из известных литургий. В зачинательных молитвах есть обращение к Троице (ﺛﺎﻟ ﻮﺙ) и Господу (ﺧﺋﺃ) Владыке, но какие-либо теологические и тринитарные концепции и категории не утверждены, однако, в интерцессии довольно явно постулируется примат апокатастической сотериологии и концепт анакефалеосиса: «… по истине воскреситель тел наших […] Спаситель (ﻧﺠﺎﺕﺋﻫﻨﺌﻥ) душ […] хранитель (ﻧﻜﻬﺒﺎﻧ) жизней»; «[…] даровал нам жизнь божеством Твоим […], восстановил (ﺍﺯﺳﺮﻛﺮﻓﺘﻧ) нас от падения, воскресил (ﺣﻳﺎﺕﺗﺎﺭﻥﺑﺨﺸﻴﺌﻧ) нас от смерти […]»; «помилуй все твари». Христологическое кредо архаичной месопотамской литургии ап. Фаддея и маланкарского обряда исповедует Христа «преславную отрасль[[12]](#footnote-13) Отца (ﻳﺋﺭ) и образ лица (ﺻﻮﺭﺕ) родителя […] открывшегося в теле человечества нашего и явившегося в свете Благовестия»; только в этой древней литургии присутствует христология Богочеловечества: «[…] Ты соединил земных с духовными», а Христу характерны категории: Оживотворитель, Владыка, Спаситель, Очиститель грехов (ﻛﻨﺎﻥ ﺑﺎﻛﺴﺎﺯﻱﻛﺮﺋﻧ)[[13]](#footnote-14). Пневматологическое кредо о сущности Духа в следующих словах: «Святого Духа (ﺭﻭﺡ ﻣﻘﺌﺲ), единосущного (ﻣﺎﺋﻥ ﻭﺣﺌﺖ) с преславным Божеством (Отца)». В тайной молитве In Bemate экклезиология литургии сохраняет учение о Церкви как о Теле Христовом, а также об эсхатологическом мире как о Церкви, однако, сама эсхатология постулирует парусию и хилиазм, причем не таинственного Мессии, а Христа вновь воплощенного: «[…] в конце времен Ты явишься в плоти человеческой […]».

Все рассмотренное выше дает увидеть полную палеопсихологическую картину менталитета первых христиан: что они читали, во что верили, чего боялись, чего ожидали, как мыслили и сознавали себя в своей вере и в нехристианском мире и как выражали свою христианскую идентичность. Христианство продолжало покорять мир и вбирать в себя множество культур и философских нарративов, обогащаясь в своех традициях (текстуальных, литургических, обрядовых) и углубляясь в своем учении. На этом фоне стали проявляться фигуры не только первых религиозных деятелей, популизаторов учения, но и первых собственно христианских исследователей и мыслителей и их групп, известных нам как в лице отдельных персоналий эпохи патристики, так и целых школ: Александрийской, Антиохийской и Каппадокийской.

1.2 Философско-теологическое содержание восточной патристики как основание догматики Никео-Константинопольского Символа веры

1.2.1 Александрийское богословие и экзегеза

Александрийская школа охватывает идеалистическую философию направления позднего эллинизма (I в. до н.э. – VI в. н.э.). В стаовлении этой школы сыграли роль [неопифагореизм](http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/4584), стоический и вообще эклектический платонизм I-II вв. н.э. и [неоплатонизм](http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/807), имевшие свои школы в Риме, в Сирии, в Пергаме, в Афинах, а также иудейско-александрийская [философия](http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1288) с Филоном Александрийским во главе. Богословской жемчужиной александрийцев была Септуагинта, текст которой точен, но не всегда буквален. Так идея Бога, бывшая для евреев живым фактом религиозной веры (Бог Израиля имеет личное имя Яхвэ), в Септуагинте наделяется значением философского понятия: Яхвэ мыслится вовсе не как племенной Бог (1Пар.16:26; Пс.95:5). Именно виду этого в LXX касательно Бога была введена категория «Сущего» (ό ών) как не просто «Единого», но единоначального, личного бытия, а материя, т.о., представляет из себя «не-сущее» (μη ών), не имеющее своей собственной субстанции. Это также стало семенем апофатического богословия. Также важное значение имеет факт перевода в Септуагинте еврейского סֵדֶר עֲבוֹדָה (порядок служения) греческим λειτουργία (общее дело), введением категории «Господь». Ранние мыслители иудейско-александрийской философии основывались на толковании Библии с применением аллегорических методов и аппарата категорий стоического платонизма; в александрийском изводе прочитываются все пророчества о Христе, на которые опирались апостолы. Церковная традиция в лице св. Иеронима возводит преемственность епископов Александрии к святому апостолу Марку. Из слияния восточных воззрений с христианскими образовались течения [гностицизма](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%93%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B8%D1%86%D0%B8%D0%B7%D0%BC), которые соблазняли самых видных преподавателей христианского катехизического училища; поэтому александрийскую церковь и волновали сильнейшие религиозные споры. Так в борьбе против [арианства](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D1%80%D0%B8%D0%B0%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE), при помощи [Афанасия](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D1%84%D0%B0%D0%BD%D0%B0%D1%81%D0%B8%D0%B9_%D0%92%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%BA%D0%B8%D0%B9), образовался принцип богословского догматизма. Понятие δόγματα как непреложное положение одним из первых в своем трактате «О сотворении мира» употребляет Филон. Он задействовал концепции «языческих» греческих философов, приближавшихся к “философскому монотеизму”, причисляя их к своей концепции «Израиля»[[14]](#footnote-15). Бога Филон сравнивает с Солнцем, причастным сущему своим сиянием непосредственно. Логос относится к Богу как «первородный Сын», «образ» и космогонический «инструмент» (όργανον) Творения. Другие представители Александрийской школы в вершину логологии филоновского «Израиля» поставили тождественность Логоса Премудрости Божьей (1Кор.1:24; Кол.2:3). Божественность Логоса, которую отстаивает Климент, ведет к тезису о «единосущии» Отца и Сына. Наибольшей его философской характеристикой Логоса стало имя. До Христа были распространены эвфемизмы Тетраграмматона. По логологии Климента, невидимый лик Отца стал доступен человеческим чувствам посредством телесного «изречения» Себя (Строматы, V, 34,1). Такая идея имманентной онтологической причастности Богу Его Сына в качестве образа и отождествление имени с образом является одним из фундаментальных приматов философии Александрийской школы[[15]](#footnote-16), которые наряду с исповеданием веры[[16]](#footnote-17) дидаскала Климента сыграют одну из ключевых ролей в деяниях Вселенских Соборов и формулировании Символа веры, обосновывая через антропологию христианской логологии архетипы догматов о Воплощении, апокатастасисе, анакефалеосисе, иконопочитании как гносеологии абсолютного с ее телеологическими и этическими постулатами или, иными словами, новые возможности для теории богопознания. В своем Тринитаризме Климент обращается к платонизму: к строкам второго «Послания» приписываемого Платону (Строматы, V, 103,1). Однако раздробление ипостасей Троицы по разным онтологическим уровням сводит концепт к субординационизму[[17]](#footnote-18), хотя сам Климент через это хотел показать вовсе иное: Сыном-Логосом в Святом Духе осуществляется воля Отца.

Еще одним из фундаментальных и ключевых приматов философско-богословской мысли Александрийской школы, столь важным и безусловным для деяний Вселенских Соборов и догматического содержания формулы Символа веры, стала библейская идея Безусловного (Абсолютного), внеположенного этому миру. Эта идея была не знакома Античности прежде, но теперь, несмотря на то, что цель познания – Бог – осталась прежней, понятие о Боге изменилось принципиальным образом: разрушается само основание гносеологии классического идеализма и обосновывается недостаточность эмпирического опыта, как и разумения, и доказывается Климентом вера как необходимое условие и даже сам процесс богопознания (Педагог, I, 13; Извлечения из Феодота, 6), что также импонировало другими апологетами и было принято во внимание при формулировании догматического содержания Символа Веры, собственно, и начинающегося словом «верую».

Представители новоалександрийской школы Афанасий Великий и Кирилл Александрийский стояли у истоков Никео-Константинопольского Символа веры: Кирилл – создал теологию православного почитания Божией Матери, имеющей прямое отношение ко всем узловым проблемам христологии и антропологии, а Афанасий разрабатывал комплекс тринитарной онтологии. Свт. Кирилл Александрийский в полемике с несторианами привёл формулу, которую он позаимствовал из «К Иовиану» Аполлинария: «μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη». Кирилл понимал под этими словами, что «единая природа Бога Слова воплощённая» имеет в себе помимо индивидуального человечества Иисуса всю полноту теозиса человеческой природы (φυσικῶς τε καὶ κατὰ χάριν) в экклезиологической парадигме (Церкви торжествующей, воинствующей, Нового Иерусалима, Тела Христова, лона Авраамова, Царства Божия исполненного Св. Духом).

1.2.2 Антиохийское богословие и экзегеза

Основателем Церкви в Антиохии Предание недвусмысленно называет ап. Петра, которому выпал жребий «идти к обрезанным» (Гал.2:9) – законникам. Сирия в I в. н.э. была регионом распространения христианства среди ессейства и иудео-христианства; отсюда и обилие в ней христианских сект с преобладающим иудейским элементом: эвионитов, элкесаитов, ессеев, назореев, маркионитов[[18]](#footnote-19) и др. Антиохийская школа экзегетики возникла в Сирии в кон. III в., как традиционно считается, ее основал сщмч. Лукиан. Антиохийские богословы стремились избегать произвольных толкований аллегорического метода и на первое место ставили отыскание прямого смысла Библии. Антиохийцы первыми пытались в процессе толкования прибегать к исторической критике. Хотя основанием своим эта школа была обязана усердному оппозиционному александрийцам изучению Писания, хотя начало ему было положено под влиянием Оригена. Из их рядов вышли лучшие историки церкви и ученейшие экзегеты V стол. В великом споре того времени об отношении божественного и человеческого естеств в лице Христа-Мессии они выступили ярыми противниками александрийцев, которые разрешали его в смысле обоготворения человеческого естества Христа и соединения естеств объясняли понятием полного объединения. Антиохийцы же стояли за строгое различение двух естеств даже по соединении их в одном лице и во Христе блюли Господа, связанного с Божественным Словом (Λόγος).

В LXX личное имя «Яхвэ» было переведено не через категорию о ών (Сущее), а заменено эвфемизмом «Κύριος» (Господь). В переведенной напрямую с иврита Пешитте, следуя Втор.5:11, «Господь» с традиционной сирийской поэтичностью был выражен как OairaM ^oLY и относился к Христу-Мессии. Так сложились александрийская и антиохийская традиции экзегезы и герменевтики Отца (Бог) и Сына (Господь). Λόγος античности отражал божественное в мире. Так, христианское богословие христологию раскрыло через логологию: Господь Христос есть Λόγος, являющийся выражением Абсолюта в действии. Ориген в Έν άρχη ήν ό Λόγος усмотрел рождение Логоса-Христа от вечности как Sermo in Deo, intra Deum, cum Deo, и это бытие Слова есть в некотором смысле Его переход к «низшему божественному», Его generatio, что привело Оригена к субординатическому богословию. Однако Тертуллиан преодолел порог Оригена: nativitas perfecta Sermonis (Рождение совершенного Слова) последовало в мгновение до сотворения мира, когда miserat Sermonem suum: Fiat lux (Быт.1:3), и Sermo, lux vera, prodeundo generatus est et procedendo Filius (когда истинный свет излучился, был явлен Сын). Поэтому бытие до сотворения мира для Тертуллиана это бытие "до рождения Сына", бытие, когда Сына еще не было (nondum Filio apparente), отсюда в этом бытии и Бог еще не был Отцом. Феофил Антиохийский, раскрывая ͕ܡܶܠܬܼܳ ͕ܗِܘܳ ܐٍܝܬܼܰܘܗِܝ ܒܪًܫًܝܬܼ («В начале было Слово») осуществил синтез христологии и логологии как Λόγος ένδιάθετος (Логос Господа=Иеговы) и Λόγος προφορικός (явленное Господнее, а затем манифестированное Λόγος σαρξ έγένετο (Слово стало плотью) из сущего (τо ών) в материи (υλη)). Проблему Отцовства и Сыновства пытались вскрыть динамисты во главе с Феолоритом Кожевником, патрипассиане во главе с Праксеем и ноитиане. Чтобы решить эту проблему, монархиане сопоставляли Христа с Мелхиседеком (Пс.109:4; Евр.6:20; 7:21,22), заключив о превосходстве второго: ибо Христос – посредник между Богом и людьми, а Мелхиседек между Богом и ангелами. Как сирийцы восприняли категорию «Господь» через мариологию эвфемизма OairaM ^oLY – «Грёзы/Видение Марии» (Лук.1:28-33), также по аналогии с θεομήτωρ (Матерь Божья) Савелий Птолемаидский через «отцовство» вводит термин Υίοπάτωρ (Сыноотец), чтобы оппонировать субординационизму и показать однозначность, единство и равенство Отца и Сына не только по ипостаси, но и по сущности, однако, троичного в πρόσωπα. Такое решение теологии и христологии проблемизировало пневматологию. Параллельно с этим образовывалась литургическая пневматология в экзегезе восточно-сирийских анафор. Употребляемый в Быт.1:2 древнееврейский глагол mrahepet рассматривался антиохийской герменевтикой однокоренным сирийскому; а LXX переводит древнееврейский глагол его пассивным залогом epephereto («был носим»). В сирийской литературе комментариев на Быт.1 выделяются mrahepet (epephereto) и ruheh d-allaha (древнеевр. ruah ‘elohim) как две самые фундаментальные пневматологические ссылки. В Деяниях Фомы и в переводе Афрахата ruheh d-allaha истолковывается как Святой Дух; на этом основании объяснимо происхождение утверждения rahhep как специального глагола с обозначением действия Святого Духа. Однако позднее Феодорит Кирский в своей полемике приводил в качестве одного из аргументов мнение, что глагол epephereto в пассивном залоге является неуместным при описании всякого акта действия Святого Духа. После перевода комментария Феодорита на Книгу Бытия на сирийский язык, труд был изучаем в персидской школе Эдесса и в школе в Нисибисе. Такое понимание идентичности ruha объясняет отсутствие ruhhapa во всех эпиклесисах трех восточно-сирийских анафор и следующее понимание слов Христа: «Я сделаю хлеб и вино Телом и Кровью, несением над ними (ruhhapa) и действием Святого Духа». Также фрагмент из Худры на Пятидесятницу в отличие от библейского iteb («почил») из Книги Деяний имеет примат о «силе Духа» как о «носящемся над апостолами».

Ввиду специфической прагматики ума сирийцы ценили Аристотеля и предпочитали его «аттическому Моисею» – Платону (тезис Нумения), а в Эдесско-Низибисской школе за основание для богословской рефлексии был принят «Органон» Аристотеля.

В своей полемике с иудеями в апологии Христа как Мессии сирийский богослов Афраат написал «Доказательства» (ܬܚܘܝܵܬܐ), в которых христологические представления довольно не последовательны, однако, постулируется, что Иисус Христос – Бог (ܐܠܗܐ) и Господь (ܡܪܝܐ). Христология Мāр Апрахата неотделима от его осмысления христианской жизни. Христос Своей жизнью, смертью, Воскресением, Вознесением и ходатайством Духа устанавливает Новый Завет с Богом, а «сыны» и «дочери Завета» (ܒܝܵܝ ܘܒܝܵܬ ܩܝܡܐ ܒܝܵܝ) своей жизнью вовлекаются в продолжающееся дело спасения. Обитание в человеке – «доме» и «роде» Адама (ܐܕܡ ܒܝܬ) – было изначальным намерением Бога. Афраат постулирует парадокс взаимного обиталища (ܡܥܡܪܐ) Бога в человеке и человека в Боге, связывая воедино взаимоотношения человека с Богом до падения и их восстановление, осущствляемое в мистическом опыте Церкви. В своих теологических дискурсах Мāр Апрахат, использует термин ܟܝܥܐ (бытие, существование, экзистенция) в качестве аналога φύσις, взятому из Нового Завета и Од Соломоновых, а в христологических дискурсах: ܟܝܥܗ ܡܼܢ (божественная природа) и ܒܟܝܥܢ (природа человека) – которые он впервые ввёл в комментарии на 1Кор.15. Также заслуживает внимания сформулированная в VII веке Бавваем Великим из Предания и доктринальной христологии анамнесиса архаической литургии св. Иуды Фаддея и ап. Мария христология Месопотамской (Сиро-персидской) церкви: «Две природы, две кномы[[19]](#footnote-20) в одном лице и одной воле Христа», т.о. соединение двух природ Христа произошло в момент ангельского благовестия. Такая богословская доктрина позволяла сохранить полнейшую трансцендентность божества и не допустить мысли о возможности Богом испытывать страдание (πάθος), которое в понимании антиохийской традиции являлось следствием Первородного греха. Сотериологическое кредо Мāр Баввая исповедует достижение спасения исключительно посредством человеческого естества Христа, обо́женного по Его Воскресении. Мāр Баввай Великий, пожалуй, единственный из восточно-сирийских христианских мыслителей, постулировал термин «Богородица» ܝܠܖܬܐܗܐ и мариологическое определение tVHD 9hLA tdli jB rM vG \M hL, категорию HtvWNA }jhL tVHD FvidX lUM \iD 9hLA tdli и понятие 9hLA tdli hwNrbL rixmD jUM \iD [[20]](#footnote-21). Также, говоря о тринитарной христологии, он ввёл понятие «литургическое лицо» (ܘܦܐ ܨ ܦܪ) Сына-Христа: «единство чести, власти и поклонения», – а также понятие «лицо откровения», развитое и установленное богословом в толковании на 1Тим.3:16, «лицо Домостроительства» (FvNrBdMD 9PV]rP) и «общее Лицо» (9iNvG 9PV]rP). Баввай подробнее других ассирийских богословов рассмотрел Слово (flM) в триадологии: «Слово» категория общей божественной природы и её Кномы, а «Сын» – категория особенного свойства природы, Сыновство (9PV]rP FVrBD) непередаваемое Отцу и Духу, но вполне сообщаемое твари. Слово воплощенное восприняло человечество через «схваченность» (9tvpiQN) божества и человека, образуя одно ({dM dX) в Лице Сыновства. Также в архаичной сирийской христологии появляется термин «Перворожденный» ܒܘܟܪܐ (Ефрем Сирин, Райские гимны, 9, 24-29). Отличительной чертой христорогии Мāр Апрема Сирина является идея об изменениях (ܫܘܵܚܠܦܐ) сопряженных со «смирением божества» и «человеческими немощами Христа», где между непостоянством образов и реальностью плоти Бог Сам выходит из Своей вечной простоты, чтобы войти во множественность истории: облачаясь человечеством Сын Божий «смиряет Себя», оставаясь Богом по природе, но становясь человеком по благодати: ܐܠܗܐ ܒܟܝܢܗ ܘܒܪܐܢܫܐ ܒܛܝܒܘܬܗ.

В Эфиопской Церкви Антиохии выдвигались гетеродоксальные идеи христологии, включая учение о соединении Божественной и человеческой природы во Христе лишь только после Его помазания при Крещении.

Библия для христиан, представителей «религии Книги», была не просто священной историей, но и целым выражением воли Создателя. Не отход от мира, чему учили алекандрийские богословы, а  практическая борьба со злом за торжество в мире христианских идеалов было основным содержанием нравственного учения антиохийцев. Многие искали в Библии того, что именно хочет от них Deus maximus. Такая постоянная оценка себя «от лица Бога» создала особый тип человека (Мф.5:1-20; 22:1-14; 25:1-13; 25:14-30). В то время как александрийские мыслители были всецело погружены в теологию тринитарности, антиохийские авторы настойчиво разрабатывали христологические и вообще антропологические проблемы. Нельзя сказать, что учение о Боге не было важным для Антиохийской школы: напротив, «оно было слишком очевидным». Проблемы предикативного или беспредикативного определения Единого лежали вне поля зрения эллино-сирийских богословов.

Учение Христа о Путях из Мф.7:13,14 александрийцы и антиохийцы понимали по-разному. Первые ставили акцент на богочеловечестве (Θεάνθρωπος) в концепте Христа как Второго Адама (1Кор.15:45-49), в коем роль доминанты отведена только Искупителю и Спасителю[[21]](#footnote-22), но не человеку ([Мф.](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%95%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B3%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B5_%D0%BE%D1%82_%D0%9C%D0%B0%D1%82%D1%84%D0%B5%D1%8F)[19:26](http://ru.wikisource.org/wiki/%D0%9E%D1%82_%D0%9C%D0%B0%D1%82%D1%84%D0%B5%D1%8F_%D1%81%D0%B2%D1%8F%D1%82%D0%BE%D0%B5_%D0%B1%D0%BB%D0%B0%D0%B3%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B5#19:26); [Мк.](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%95%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B3%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B5_%D0%BE%D1%82_%D0%9C%D0%B0%D1%80%D0%BA%D0%B0)[10:27](http://ru.wikisource.org/wiki/%D0%9E%D1%82_%D0%9C%D0%B0%D1%80%D0%BA%D0%B0_%D1%81%D0%B2%D1%8F%D1%82%D0%BE%D0%B5_%D0%B1%D0%BB%D0%B0%D0%B3%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B5#10:27); [Лк.](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%95%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B3%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B5_%D0%BE%D1%82_%D0%9B%D1%83%D0%BA%D0%B8)[18:27](http://ru.wikisource.org/wiki/%D0%9E%D1%82_%D0%9B%D1%83%D0%BA%D0%B8_%D1%81%D0%B2%D1%8F%D1%82%D0%BE%D0%B5_%D0%B1%D0%BB%D0%B0%D0%B3%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B5#18:27); [Еф.](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B5_%D0%BA_%D0%95%D1%84%D0%B5%D1%81%D1%8F%D0%BD%D0%B0%D0%BC)[2:8-9](http://ru.wikisource.org/wiki/%D0%9F%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B5_%D0%BA_%D0%95%D1%84%D0%B5%D1%81%D1%8F%D0%BD%D0%B0%D0%BC#2:8); [Лк.](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%95%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B3%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B5_%D0%BE%D1%82_%D0%9B%D1%83%D0%BA%D0%B8)[18:26-27](http://ru.wikisource.org/wiki/%D0%9E%D1%82_%D0%9B%D1%83%D0%BA%D0%B8_%D1%81%D0%B2%D1%8F%D1%82%D0%BE%D0%B5_%D0%B1%D0%BB%D0%B0%D0%B3%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B5#18:26-27); [Иоан.](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%95%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B3%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B5_%D0%BE%D1%82_%D0%98%D0%BE%D0%B0%D0%BD%D0%BD%D0%B0)[3:16-18](http://ru.wikisource.org/wiki/%D0%9E%D1%82_%D0%98%D0%BE%D0%B0%D0%BD%D0%BD%D0%B0_%D1%81%D0%B2%D1%8F%D1%82%D0%BE%D0%B5_%D0%B1%D0%BB%D0%B0%D0%B3%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B5#3:16); [Гал.](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B5_%D0%BA_%D0%93%D0%B0%D0%BB%D0%B0%D1%82%D0%B0%D0%BC)[1:4](http://ru.wikisource.org/wiki/%D0%9F%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B5_%D0%BA_%D0%93%D0%B0%D0%BB%D0%B0%D1%82%D0%B0%D0%BC#1:4)) – такое учение было названо сотериологическим максимализмом. Вторые же – рассматривали сотериологию иначе, считая роль человека в его спасении довольно не последней, поэтому в учении антиохийцев превалировала идея о соучастии в спасении, ибо сотериологическая смерть Христа лишь примирила человека с Богом. Антиохийское видение Спасения было именовано сотериологией антропологического максимализма[[22]](#footnote-23).

Впервые в истории святоотеческой письменности Антиохийская школа в лице св. Игнатия Богоносца употребляет «Τριάς» - Троица (К Автолику, II.15). Еще одним достоинством богословов сирийского Востока была заинтересованность в проблеме истории, рассматриваемую посредством типологического метода: история еврейского народа имела «изобразительное подражание» (μίμησις) таинства «домостроительства во Христе» (οίκονομία έν Χριστϖ). Немаловажной идеей Антиохийской школы была христологическая точка зрения св. Евстафия: «Бог сделался человеком без изменения (άτρέπτως)» (О Лазаре, с.48). Эту христологическую позицию он выразил в полемике с Арием, солидарными которому были Евсевий Никомидийский, Евдоксий Германикийский, Астерий Софист. Арианская космология может быть соотнесена со средним платонизмом: Бог творит мир чрез посредника, коему отводилась роль Логоса: Он сила, организующая космос, и олицетворяет сокрытого от нас Бога, Чьё присутствие всецело феноменально, без тени онтологии. Особенность такой арианской позиции заключается в отсутствии эманативизма: происхождение Логоса от Отца они описывают словом κτίσις (творение), а Бог более соотносим с перипатетическим «Умом», чем с «Единым» платоников. Епископ Лаодокии Сирийской, Аполлинарий, представил Антиохийской школе развитую из евангельского «Слово плоть бысть» (Иоанн.1:14) концепцию «Слова воплощенного»[[23]](#footnote-24) (λόγος ἔνσαρκος). Единомышленников Аполлинария прозвали синусиастами (σύν + οủσια) ввиду их исповедания «слияния сущностей [человека и Бога]». Диодор Тарсский, полемизируя с синусиастами, столкнулся с проблемой отсутствия в антиохийском богословии выработанной теологической терминологии; желая устранить предвосхищаемые им возможные противоречия в понимании «взаимопроникновения свойств» (ἀντιμεθίστασις ἰδιωμάτων), Диодор впал в утверждение двойственности Спасителя, соприкасаясь с понятием «человека Христова»[[24]](#footnote-25) (ἄνθρωπος τοῦ Χριστοῦ). Диодор также поднял вопрос мариологического характера, полностью вытекающий из христологии природ и замыкающий круг на сотериологии антропологического максимализма. Феодор Мопсуэстийский в нравственных подвигах Христа выводил идею преодоления, от которой он пришел к концепту разделения единого Христа на «Сына Божия» и «Сына Человеческого» (Против Нестория и Евтихия, III). Также, борясь с теопасхизмом[[25]](#footnote-26) через аналитическую герменевтику, выдвинул теорию «воспринятого человека»: Сын Божий принял (σύλληψις) Сына Человеческого в союз с Собой, сопрягая (συνάφεια) природы в единстве (внешнем) лица Иисуса Христа (Комментарии на Евангелие Иоанна, фр.12), т.о. теология воплощения Феодором понималась христоцентрично, а не логосоцентрично. Антропологичная амартология в его трудах утверждалась через феноменологию Евр.2:14,15: страх смерти ложился во главу причинности греха, а концепт Первородного греха был отвергнут. Отличительной чертой богословия и экзегезы Феодора был его богословский консерватизм: входящим в теологическую лексику IV в. греческим терминам он предпочитал именно библейские. Так Вочеловечивание Логоса он описывал в понятиях «вселение» и «обитание» (ܥܡܘܪܝܐ), «благоволение» (ܨܒܝܥܐ). В типологии Феодор предлагал идеи о предварённом грехопадением двуэтапном (κατάστασεις) Домостроительстве: первый период длится во времени и до Парусии, а второй – после прихода Мессии и с установлением хилиазма. Феодор углубил сирийское понимание тринитарности введением неоднозначного термина ܦܪܨܘܦܐ (лицо): 1) в значении ܩܥܘܡܐ (ипостась) и конкретная природа; 2) ܦܪܨܘܦܐ как внешнее проявление внутреннего содержания. Феодор рассматривал христологию через принцип «соединенности» ܥܩܝܦܘܬܐ (συνάφεια) одного лица, но двух естеств посредством идеи брака (Мф.19:6), где божественная природа Христа – суть ܥܩܦܐ ܒܪ (муж). Συνάφεια христологии Феодора де-факто равна ἀσύγχυτος ἕνωσις (неслиянному единству) как «обитания по благоволению» ܨܒܝܥܐ (κατ҆ εὐδοκίαν), где природы не соединены по существу, а особым, подобно в тринитарности – высшим видом единства. Также почтенный сириец признавал наследуемость склонности к греху, но не наследуемость греха природой человека. Наряду с идеями Феодора Мопсуэстийского на территории Персии стяжали не меньшее почтение труды преп. Иакова Афраата[[26]](#footnote-27), писавшего против Маркиона, Вардесана и Мани, а также преп. Ефрема Сирина и преп. Исаака Сирина.

Антиохийский богослов Мāр Насрай принадлежавший к сиро-персидской христологической традиции в своих творениях переработал идеи Феодора Мопсуэстийского. Утверждение, что вочеловечение Слова было природным (hninkB), что Он Сам «стал плотью» (hmvnQ) или что плоть Христа была собственной плотью Слова уничтожало, по мнению богослова, само кредо сотериологического Боговоплощения. Т.о. слова Ин.1:14 (B rmJV – «и обитало с нами») Насрай понимал не как ограничение Словом Самого Себя, а восприятие человеческой природы (9wNA bSN). Сущность лица (9PV rP) Богочеловека воспринималась им как обитание по благоволению (9niB]d 9iRvmj) в нераздельном единстве (9nwRvP 8Ld fvidX) Бытия (9i ti A ), так вся вселенная покоряется Христу, видя в Нём своего Господа и мир, царивший в раю, восстанавливается.

Третья традиция Антиохийской школы (первая отошла в союз с Александрийской школой, вторая – в несторианство) стала фундаментом нравственно-этического и пастырского богословия. В молитвенных творениях антиохийцы были глубоко символичны (вящие доли себе стяжали св. Иоанн Златоуст и преп. Ефрем Сирин), считая: событие предшествует истолкованию, волевое действие Бога предваряет образование смысла как субъективного человеческого видения и самоощущения. Такой идеал этой антиохийской богословской традиции осуществил св. Иоанн Златоуст в его патристической и апологетской мысли: экклезиология, христология, патрология, пастырство и литургика уже при его жизни прошли путь до догматического императива, утвержденного на I и II Вселенских Соборах в соответствующих элементах Символа веры.

1.2.3 Каппадокийское богословие и экзегеза

Каппадокийской школой принято называть направление философско-богословской мысли периода зрелой патристики, установившееся в IV в. н.э. в качестве реакции на неортодоксальное рационалистическое богословие. Основными представителями каппадокийской мысли были Кесарийский епископ Василий Великий (329 – 379); епископ Константинопольский Григорий Назианзин Богослов (329 – 389); Григорий Нисский, епископ (ок. 335 – ок. 394); авва Евагрий Понтийский (346 – ок. 400) и др.

Главная заслуга Каппадокийских Отцов в истории философско-теологической мысли пастристики заключалась в создании безупречной терминологии по отношению к Лицам Бога-Троицы, ибо эти категории точно и лаконично соотносились с сотериологией как всего человечества, так и индивидуальной. Они смогли философски и теологически гармонично описать панораму христианской парадигмы: теологии, космологии, космогонии, антропологии и этики. Мысль каппадокийской школы утверждалась уже в промежутке Никео-Константинопольских Соборов. Рационализацию тринитаризма пытался провести Ориген, Аэций и Евномий, но Соборы отвергли их идеи, а высшего признания удостоились «Пять Слов о богословии»[[27]](#footnote-28) св. Григория Назианзина (Слова 27-31) с их доктринальной терминологией.

Восточное богословие проявило приверженность терминологии Василия Великого: как рождение Сына, так и исхождение Св. Духа рассматривались в качестве ипостасных свойств. Латинские богословы в этом оказались очень консервативны и продолжали придерживаться термина ex substantia, в таком понимании исхождение Св. Духа представляется как actus substantiae. По сему для латинских умов была естественна позиция измышления и Сына, как изводящего Св. Дух, ввиду одного существа Бога-Отца и Бога-Сына (ex utroque, ex Patre Filioque). Таким образом, между восточным и западным богословием различие заключается в глубине категорического мышления, разноуровневость коего и породила дальнейшие прения Кафедр о filioque: для православия исхождение Св. Духа суть акт ипостаси (πράξη της υπόστασις), а для католичества — акт существа (act substantiae). Множество теологических терминов ариане умело интерпретировали в поддержку своих соображений, но перед έκ τής ουσίας του Πατρός и όμοούσιος их экзегеза оказалась бессильна. Примордиал терминологии, дающей возможность изложить никейскую догматику, образовался в системе Плотина, центром которой стала пятая эннеада (204-207), озаглавленная «Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων» (О трёх изначальных ипостасях). Плотиновские категории были задействованы каппадокийцами не только для выражения единосущия, но и «равночестности» Лиц Бога-Троицы в Их нередуцируемом различии от мира, отвечая на поставленный еще Афанасием Великим вопрос (Против ариан, I.21). В целом разработка Каппадокийскими Отцами проблем триадологии, христологии, антропологии, гносеологии, этики, космологии и др. очерчивает контуры христианской теологической классики как содержательно, так и с точки зрения формирования проблемного поля, закладывая основы доктринального христианского канона.

Василий Великий и Григорий Богослов в Понтийской области совместными силами трудились над «Филокалией» и составили «Этику» (Τὰ ἠθικά) – свод нравственных правил монашеской жизни. С 360 г. св. Василий Великий ведет явную полемическую борьбу с развивающимся аномейством и омиями[[28]](#footnote-29). Святитель ведет свою полемику прибегая к целым фрагментам сочинений Плотина о Мировой Душе. Космологическую и космогоническую картину он истолковывает как разумное, антропологически-предназначенное (Беседы на Шестоднев, I, 5), каузальность которой в творческом действе Слова, а субстрат творения – «ничто», однако, принимая постулированную Аристотелем идею неразделимости субстрата и формы. Пространство же, согласно Василию Великому, имеет условную протяженность. Вечность он называет «днем Господним», а время рассматривает как начало и принцип области становления (Беседа о посте, I, 11), где каждый момент времени находится в соответствии с вечностью. Т.о. мировидение прямо переходит в богопознание – к понятию «начала» (ἀρχή). Отличительной стилистической чертой среди творений всех Каппадокийских Отцов замечательны труды Григория Назианзина – философско-богословские мысли об экзистенциализме проблем антропологического бытия, что роднит его с преп. Ефремом Сирином. Эсхатологические мысли Григория Богослова, епископа Назианзина, как и мысли св. Василия Великого обращены на защиту никейского исповедания: посредством времени тварь обрела существование (Песнопения таинственные, II, 15): так антропос включен во временной круг, Троица – вне круга. Время у каппадокийцев – неотъемлемая принадлежность материального мира, пока он не достиг апофеоза теозиса. В наследии мысли Григория Нисского очень важна и знаменательна апокатастатическая идея так называемого «крайнего предела» (τὸν ἒσχατον ὅρον), достигая этого предела, тварь неминуемо приходит к осознанию границы зла: так погружение на самое днище порока ведет к святости, будучи сообразовано с Божьим Промышлением[[29]](#footnote-30) через диалектическую связь «гибели-спасения». Гуманистический идеал антропологии святителя: «полнота» (πλήρομα) человечества эсхатологически исключительна и освобождается от греха посредством его изживания, а Бог по Своей благости и мудрости осуществляет метаморфозу зла в добро. Примечательно также, что епископ Нисский проводит различие меж Богом христианским и богом in abstracto, где христианское понимание Бога – понятие о Личности. Только в парадигме Бога-Личности христианство становится «новым вином» для античной ойкумены. Святитель постулировал приложимость имени «Бог» к каждому Лицу Троицы. Бог-Сын и Бог-Дух «собезначальны» и «сопоклоняемы» Богу-Отцу, что признает равно-непостижимость персональных способов существования (ипостасей), но не пытается приумножить исключительные качества абсолюта (Опровержение Евномия, XII, 2). Характиры «Отец», «Сын» и «Дух» употреблены для выражения отношения меж Ипостасями единой Сущности и в подлинности своего бытия также неизречимы: как сказано в Апокалипсисе (Откр.19:12). Каппадокийцы в своей христологии для обозначения Богочеловеческой синергии Плотоносца[[30]](#footnote-31) обратились к термину неоплатоников – «Взаимопроникновение» (περιχώρησις)[[31]](#footnote-32), а отношения Ипостасей Троицы наоборот: как «один с другим» (ἄλλος καὶ ἄλλος), но не «одно с другим» (ἄλλο καὶ ἄλλο), что подчеркивает радикальное различие лица и природы[[32]](#footnote-33).

II Вселенский Собор ясно изложил и утвердил триадологию, объяснив ее терминами сущность и ипостась – в этом одна из каппадокийских заслуг торжества новоникейского учения. Новоникейцы назвали ипостасью то, что Никейский Собор означил выражением «из сущности» (ἐξ οὐσίας). «Сущность» (οὐσία, ܐܘܣܝܐ ) в то время могло быть истолковано как «род», так и «существо»; «из сущности» - как вычленение части от целого, но св. Григорий подразумевает ипостасное различие, выражаемое меж Отцом, Сыном-Словом и Духом только в Их личном отношении друг к другу, но не в сравнении по преимуществу или недостаточности блага. Св. Григорий Богослов в Беседе 31, «О Святом Духе», называет три ипостаси божества τα εν οις θεοτης («то, в чем божественность», «те, в которых божественность»). Особая способность ипостасей к взаимному единству заключается: Сын во Отце и Отец в Сыне. В «Церковной истории» (VII. 9, 6) Никифор Каллист свидетельствует, что св. Григорию, еп. Нисскому, принадлежит пневматологический постулат, утвержденный в Никео-Цареградском Символе веры: акцент 8 члена на поклонение (προσκύνησις) и славу (δόξα) Святого Духа вместе с Отцом и Сыном. Перед Каппадокийской школой также стояла задача выразить способность ипостаси Сына принимать в себя человечество. Поэтому, как при описании внутритроичных отношений, так и при описании вочеловечения Логоса пришлось столкнуться с ипостасью как вместилищем сущности, а не только как некоей абстракцией и «частью» общего целого, т.о. Отцы рассматривали ипостась концептуально как τρόπος ὑπάρξεως («тропос существования») сущности. В трактате «Против Евномия» св. Василий выделяет три ипостаси Бога: три разных τρόποι ὑπάρξεως («τρόπος» – образ-способ; «ὕπαρξις»[[33]](#footnote-34) – индивидуальное существование, т.о. этой категорией Святитель вложил в тринитарную доктрину имплицитно «аристотелевское» определение ипостаси.

Познаваемый τρόποι ὑπάρξεως у каппадокийцев во главе с св. Василием противопоставлен непознаваемому λόγος τῆς φύσεως (логосу природы). «Существование» («τρόποι ὑπάρξεως») Отца являет христианам Бога как «отечество» (πατρότης), Сына — как «сыновство» (υἱότης), а Духа Святого — как «святыню» (или «освящение»: ἁγιασμός), т.е. соответственно «характирам» (χαρακτήρ) и ипостасным особенностям – идиомам (ἰδιώμα). Так о Господе Иисусе Христе Византийская традиция православия исповедывает: «сугуб естеством, но не ипостасию» (διπλούς την φύσιν αλλ’ου την υπόστασιν).

Говоря о Каппадокийской школе христианской философско-теологической мысли, разработавшей исключительную антропологию, важно также рассмотреть острейший антропологический конфликт христианства, иудаизма и эллинизма: 1Кор.1:23 и Деян.17:31. Постулаты одиннадцатого и двенадцатого члена Никео-Цареградского Символа веры зиждутся именно на этой жемчужине христианской сотериологии и антропологии, бывшей не меньшим искушением для самих христиан, подтверждая слова ап. Павла (1Кор.11:19). Предание понимало воскресение как «восстание» (ἀνάστασις) тел, вторично исполненных духом. Св. Григорий Нисский переосмыслил антропологический концепт Оригена вне его в системы соматологического спиритуализма, но с введенным им же, понятием τὸ σωματικὸν εἶδος (или τὸ χαρακτηρίζον εἶδος). Соматологическое учение «Отца отцов» имеет обширную эпистемологию: от амартологии и учении о страстях до христианской ономастики и к истокам доктрины иконопочитания. Так, понимание страстей (τὰ πάθη) как сил души в соматологии «Отца отцов» раскрывается через амартологическую парадигму: энтропическая угроза в принципе потенциальна и проявляется при нарушении субординации души и тела за счет сопряжения крайностей страстей с искушением грехом как акта волеизволения и изменяемости (τροπή и τὸ τρεπτὸν τῆς φύσεως) естества человека (К Олимпию о совершенстве, 196, 212, 213). Через эту изменяемость может исполняться ряд категорий[[34]](#footnote-35). Так миротворящая и благодетельствующая тварям энергия Бога может быть «созерцаема» (θέωρία) человеком за счет его теозиса, что возможно ввиду богообразности и богоподобия человека (Об устроении человека, V).

2. Историко-богословское и текстологически-экзегетическое исследование архаичных формул христианских Символов веры

2.1 Эволюция формулы Символа веры

Один из первейших прообразов Символа веры выражен у апостола Павла (1Кор.1:22, 23; 1Кор.15:3-7) и у Тертуллиана в его трактате «О Плоти Христа» (V, 4): Crucifixus est Dei Filius, non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei Filius, prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile, ставшее максимой и фундаментальным тезисом схоластики (верую, ибо абсурдно), хотя само название «Символ веры» впервые встречается у Амвросия Медиоланского в его «послании» (XLII) к папе Сирицию I. Руфин Аквилейский и Маркелл Анкирский приводят Староримский Символ веры, восходящий к Апостольскому Символу веры (см. таблица 1).

Таблица 1. – Апостольский Символ

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| Латинский текст [Руфина Аквилейского](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A0%D1%83%D1%84%D0%B8%D0%BD_%D0%90%D0%BA%D0%B2%D0%B8%D0%BB%D0%B5%D0%B9%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9) | Греческий текст [Маркелла Анкирского](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B0%D1%80%D0%BA%D0%B5%D0%BB%D0%BB_%D0%90%D0%BD%D0%BA%D0%B8%D1%80%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9) | Русский текст |
| Credo in deum patrem omnipotentem; et in Christum Iesum filium eius unicum, dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine, qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in caelos, sedet ad dexteram patris, unde venturus est iudicare vivos et mortuos; et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem. | Πιστεύω οὖν εἰς θεòν πατέρα παντοκράτορα· καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρα ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς καὶ καθήμενον ἐν δεξιᾳ τοῦ πατρός, ὅθεν ἔρχεται κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς τò ἅγιον πνεῦμα, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν, ζωὴν αἰώνιον. | Верую в Бога, Отца Всемогущего, Творца неба и земли.  И в Иисуса Христа, Единственного Его Сына, Господа нашего, Который был зачат Святым Духом, рождён Девой Марией, страдал при Понтии Пилате, был распят, умер и погребён, сошёл в ад, в третий день воскрес из мертвых, восшёл на небеса и восседает одесную Бога Отца Всемогущего, оттуда придёт судить живых и мертвых.  Верую в Святого Духа, Святую Вселенскую Церковь, общение святых, прощение грехов, воскресение тела, жизнь вечную. Аминь. |

Найденный им символ Руфин называет Апостольским или потому, что каждое слово в нём дано апостолами (1Кор.11; Деян.15). Самим Руфином текст Апостольского Символа веры очищен от примесей аквилейской его редакции. Мартиньи («Dictionnaire», стр. 755) сообщает четыре текста этого Символа с разными чтениями. Современный текст Символа впервые встречается в письменных источниках VI века. Среди исследователей существует мнение, что Апостольский Символ веры был сформулирован в противовес докетизму[[35]](#footnote-36) и другим аналогичным идеям.

Основа христианской веры заключается в утверждении, что Бог ради спасения людей от бремени Первородного Греха послал своего Сына на землю, Который родился от непорочной Девы и воплотился в человеческом образе — Иисусе Христе, был распят, умер и воскрес в третий день, победив смерть.

Анализируя истоки Символа веры, необходимо обращать внимание и на его самые ранние архетипы. Одним из них является древний акроним ΙΧΘΥΣ (Ἰησοὺς Χριστὸς Θεoὺ ῾Υιὸς Σωτήρ) – Иисус Христос (Мф.26:63-66) Божий (Joh.1:18 RST; Heb.1:5 RST) Сын Спаситель (Лк.19:10). Первые Отцы Церкви излагали пред своими учениками учение Иисуса Христа и апостолов, составлявшее ту норму их пастырской деятельности, которая обозначалась словами: πιστις κάνων αληθεία (regula veritatis) и входила в состав христианской disciplinae arcanae. Сами отцы церкви нередко замечают, что πιστις (regula fidei) преподана апостолами, которые сами получили её от Христа. Письменное изложение некоторых деталей этой regula fidei впервые появляется около 140 г., в евангельской формуле крещения («во имя Отца и Сына и Святого Духа»), у Тертуллиана, Киприана, Фирмилиана Кесарийского, в канонах церкви коптской.

На протяжении II, III и начала IV веков церковь сотрясали постоянные ереси, расколы и гонения, такие как ересь Савеллия, раскол Мелетия, но самое серьёзное и опасное для ортодоксии волнение произвел в то время Арий. Арианское учение о сотворённости Иисуса Христа в своих дальнейших выводах вело к уничтожению главного догмата христианства — догмата искупления, а вместе с тем и к низвержению примата Богочеловечества Иисуса Христа, умаляя в Нём Божественное.

2.2 Никейский Символ веры и арианское богословие

Помимо положений Апостольского символа веры, I Вселенским собором в г. Никея (325 г.) были добавлены положения из христологии и о Троице, ставящие своей целью отторжение арианства, укрепление и сохранение христианского учения в его ортодоксальном виде. Гетеродоксальная суть учения Ария изложена в его письме к Евсевию, еп. Никомидийскому, и Александру, еп. Александрийскому. Согласно Арию, было время, когда не было Сына Божьего: «не существовал», и Он сотворен «из не-сущего», то есть Сын, согласно Арию, не безначальный Бог, а первое «творение»[[36]](#footnote-37). Из этой предпосылки получалось, что не сам Бог пострадал плотью за грехи человечества на Кресте, а пострадало тварное существо. Согласно христианству только сам Бог мог спасти человечество от греха и смерти, а согласно Арию это сделало некое тварное существо. Важнейшим термином, который ввели отцы Никейского собора, утверждающим, что Сын является тем же самым Богом по-сущности, что и Отец: «Бог от Бога», в противовес Ариевому выражению «из не сущего» стал термин «единосущный» (ομοούσιος), то есть Сын и Отец одна сущность – Божество. Наиважнейшим результатом догматической деятельности I Вселенского Собора было составление Символа, которым утверждалась вера в истинно-Божественную сущность Сына Божьего. [Символ](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%B8%D0%BC%D0%B2%D0%BE%D0%BB_%D0%B2%D0%B5%D1%80%D1%8B) этот принял имп. Константин, подписали все члены Собора, вместе с осуждением учения Ария; подписали даже [епископы](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%95%D0%BF%D0%B8%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%BF), державшиеся стороны Ария, за исключением только двух Ливийских: Феоны Мармарикского и Секунда Птолемаидского. Ортодоксальный текст Символа веры (см. рис. 4) был принят 19 июня на I Никейском соборе в 325 году, после чего ариане стали на путь догматической борьбы.

Никейские ортодоксы ставили задачей утверждение учения, а никейские гетеродоксы склонялись более к рационализму в богословии, что было обосновано идеализмом александрийского богословия: превалирование идеи довлеющего Божественного над естественным; реализм антиохийцев диаметрально полярен: особое внимание направлено к элементу естественного в Богочеловеке.

|  |
| --- |
|  |
| Рисунок 6. Отцы I Вселенского собора с текстом Символа веры |

Принятие догм на II Вселенском соборе, завершившего формирование Символа веры, имело троякую важность: 1) утверждение и раскрытие учения о Божестве второго Лица Троицы, Сына Божия; 2) формулировка христологии Богочеловечества; 3) раскрытие пневматологического догмата Троицы. Догматический вопрос, занимавший внимание отцов Никейского собора, состоял в том, нужно ли признавать Сына Божия Богом, равночестным с Богом-Отцом, или лишь совершеннейшей из тварей, или же хотя и признавать Его Богом, но Богом не равного достоинства с Отцом. В вопросе о сущности Сына Божия и об отношении Его Божественности к Божественности Отца они видели тайну. Все члены ортодоксальной фракции исповедников («целый сонм исповедников» по Руфину) имели относительно догматики однозначную позицию о Божественной сущности Сына Божия, выраженную в Ин.10:30. Фракция ариан развивалась в двух других секциях: согласных с Евсевием Никомидийским и согласных с Евсевием Кесарийским. Евсевий внес на Собор Символ, выражающий сущность арианской доктрины: «Сын Божий — произведение и тварь»; «было время, когда Сына не было»; «Сын изменяем по существу». Их догматическая проблематика взыскала развертывание учения о Божестве Сына Божия. Ариане почитали Сына Божия Богом, но не по существу, а лишь по имени; определения Символа Евсевия приводили к мысли о взаимно себя исключающем, раздельном бытии лиц Троицы. Такие элементы на Соборе были исключены из формулы Символа и были добавлен термин «единосущный» (с предложения надоумленного ортодоксами имп. Константина I) и приложено анафематствование. Следующим этапом догматической борьбы фракций было составление Арием Символа, состоящего из цитат Св. Писания. Секции арианства также обвиняли использующих термин «единосущный» в савеллианстве, что Отец и Сын одно Лицо, одна Ипостась и в этом смысле единосущны. Другая часть ариан в своем богословском подходе впадала в софистику. Символы ариан имели тенденцию к выделению и различению Сына от Отца, где контраст различия между Отцом и Сыном вырисовывается из момента единения меж ними: Сын «подчинён Отцу» (ύποτεταγμένον τῷ πατρί); «Отец больше Сына»; «Сын не сопоставляем Его Отцу»; «несозданный» (Отец), «Сын из не сущих». Василий Великий отвергая упрёк в саввелианстве, истолковывает понятия «ипостась» и «сущность» до того как они становятся мейнстримом в теологии: единство Сына и Отца не в объединении лица, а в природном единении.

Также в сфере интересов богословов арианства IV в. лежали вопросы о лице Богочеловека, о воплощении Христа, о совершении Им дела Искупления. Поводом к таким интересам стала полемика с Маркеллом Анкирским[[37]](#footnote-38) с его последователями Фотином и Аполлинарием[[38]](#footnote-39). В первом антиохийском "арианском" соборном Символе 341 года постулируется личность Богочеловека, низвергающая учение Маркелла о конце Царства Сына и завершении его Божественной сущности: «пребывает Царем и Богом вовеки». Во втором Антиохийском символе 341 года постулируется разграничивание лица Сына Божия от остальных Ипостасей Святой Троицы (Отличный от Отца в предвечности, Сын остается неизменным и в богоявлении Воплощения, останется и после Парусии), что также низвергало идеи Маркелла, отождествлявшего Сына с Отцом. В третьем антиохийском символе 341 г. заметно расширение учения о нескончаемой продолжаемости бытия Богочеловека, ещё более низвергающее Маркелла: «[…]и царство Его непрестающе (ἀκατάπαυστος) пребудет в бесконечные веки […]». Арианский собор 344 г. в Филиппополе повторно утверждает свой догмат о Богочеловеке, проклиная приверженцев доктрин Маркелла, Фотина и Аполлинария. В Сирмийском символе ариан 357 г. Было заключено догматическое низвержение аполлинаризма: «hominem suscepisse de Maria virgine, per quem compassus est». Ариане в своей полемике с ортодоксами ссылались на Мф.28:18; Мф.11:27; Ин.6:37; Ин.12:27,28; Лк.2:52; Мф.16:13; Ин.11:34; Мф.27:46; Ин.12:28; Ин.17:5; Мк.13:32. Такая полемика с арианами, как и с докетами, была одной из основных причин раскрытия христологии природы: Божественной и человеческой. Ортодоксам гетеродоксами предъявлялись обвинения в учении о двух Христах, о двух Господах, двух лицах в одном Богочеловеке (δύο πρώσοπα λέγειν). Третьей стратой проблематики «межсоборного» богословия была пневматология. I Антиохийский Символ 341 г. излагал пневматологию согласно Никейскому Символу 325 г. Во II Антиохийском Символе 341 г. ариане уже, ниспровергая учения Маркелла, излагали: «Веруем и в Духа Святого, подаваемого верующим в утешение, освящение и совершение, как и Господь наш Иисус Христос заповедал ученикам, говоря: шедше научите вся языки, крестящее их во имя Отца, и Сына, и Св. Духа (Мф.28:19)». А уже на Антиохийском соборе 345 г. излагали следующее: «Веруем в Духа Святого, т.е. Утешителя, Которого Христос, обетовав апостолам, по восшествии на небо, послал научить их и воспомянуть им все и Которым святятся души искренно в Него уверовавших», однако, Дух согласно Символу не более как орудие Сына. Продолжение своей пневматологии ариане постулировали в анафематствах своих постановлений. Арианский Сирмийский Символ 351 г. ничем не отличен от Символа Антиохийского 345 г., но в прилагаемых анафематствах осуждаются идеи о слиянии лиц Троицы и даже более того: «Если кто не именует Утешителя иным (от Отца и Сына по природе и свойствам) в отношении Сына (μὴ ἄλλον λέγοι τὸν παρὰκλητον παρὰ τὸν υιόν), как научил нас Господь; ибо сказал: "Иного утешителя пошлет вам Отец, о Нем же я умолю" (Ин.14:16), да будет анафема». За недостаточной развитостью богословских подходов Александрийской и Антиохийской кафедр и предлагаемых ими Символов, Церковь обратилась к символу Лукиана Антиохийского. По своим выражениям о Сыне он близко подходит к символу никейскому, хотя также рассматривалось еще 5 формул, но в августе 357 г. в Сирмии была издана ІІ сирмийская формула не ad instar symboli, а в виде трактата, — манифест арианской партии, подписанный Осием Кордубским и Потамием Олизиппонским. Существенные черты её содержанили следующие категории: όμούσιον и όμοιούσιον, Лицо (πρόσωπα), рожден от (έκ), Отец подчинил Ему (μετά πάντων ών).

2.3 Результат развития Символа веры

В такой динамичной среде развивалась Каппадокийская школа мысли, усовершенствовавшая категориальный аппарат и экзегезу александрийцев и антиохийцев, выработавя свой богословский подход. Каппадокийцы для вселенского богословия стали глотком свежего воздуха и приняли участие во II Вселенском соборе в г. Константинополь (381 г.). На I Никейском соборе было представлено учение каждой из четырех догматических фракций того времени: 1) арианство; 2) строгие противники ариан, проникающие умом в самые глубины учения Ария и смело оспаривающие его; 3) искусные в богословии епископы, но консерваторы субординационизма с антипатией выводов арианского воззрения, но импонирующие их посылкам; 4) превалирующее большинство обычного епископства, убедившееся в несостоятельности арианства и примкнувшее к защитникам ортодоксальных взглядов. Отцы этого собора, полемизируя, заключили необходимость введения терминологии и утвердили предложенную имп. Константином: έκ τής ουσίας и όμοουσιος («единосущный») в выражении отношений Сына к Отцу[[39]](#footnote-40).

Догматические рассуждения начались со знакомства с символом, представленным Евсевием Никомидийским. Евсевий не считал дело Ария несогласным с вероисповеданием экклезии и предоставил приматы своей концепции на Лицо Сына Божия со всеми вытекающими последствиями, и слово κτίσμα открыто помещенное в предложенный им Символ веры. Но этот термин большинством теологов-полемистов был отвергнут, как и Символ. Так были осуждены крайности арианства. Расследование Отцами началось с рассмотрения освященных христианской древностию выражений, кои заключались в символах и были позаимствованы непосредственно из Священного Писания. Это был весьма сильный и действенный полемический прием против ариан, однако, дающий евсевианам импульс к отпору. Символ ариан изобличался прямо в несогласии со словами Священного Писания, но ариане не отвергали ни источников, ни заветов, ни географии Священного Писания, а лишь имели иной экзегетический подход, собственно, ввиду и иной философии их партии. Таким образом, дело ариан становилось замкнутым кругом. Из истории соборов известно, что евсевианам было предложено внести в их символ выражение «έκ του Θεου», они же – заявили о согласии, но ссылались на Писание, ведь и все из Бога ибо «един Бог, из Него же вся» (1Кор.8:6; 2Кор.5:18). Опыт показал, что выражение «έχ του Θεου» не в силах было разрешить полемику между ортодоксами и крайним крылом арианской коалиции. Отцы искали неудобоприемлемые для евсевиан термин и категорию, и нашли: «έκ τής ουσίας». Далее была рассмотрена череда библейских фразеологизмов: сияние славы, образ ипостаси, образ Бога невидимого, сила Господня, премудрость и т.п. Евсевиане противопоставляли сделанным православными выводам из 1Кор.1:24: «Христа, Божию силу» стих из книги Исхода (12:41), где и еврейский народ именуется силой Господней, и на пр. Иоиля (2:25), в стихе которого саранча также нарекается великой силой Божьей. Это констатировало факт категориального не выражения единосущия Сына с Отцом словом δύναμις. В продолжение полемики словам послания к Колосс.1:15: Сын Божий «есть образ Бога невидимого», евсевиане сопоставляли 1Кор.1:7, в котором сказано, что и муж называется образом Бога. На этом основании они пытались опровергнуть заключение о единосущии Сына с Отцем. Вечность Бога-Сына эти крайнеориентированные ариане истолковывали относительно футуристически, а вовсе не в смысле исконно совечного существования Сына с Отцом. Для смыслового содержания Иоан.14:10 «εγώ εν τω Πατρί» ими были предприняты попытки ограничения за счет параллелей, например, Деян.17:28: «о Нем бо живем и движемся и есмы (έν αύτω)». Таким образом, стало очевидно, что лишь библейскими выражениями сокрушить арианство невозможно.

Кесарийский Символ был положен только в основу Никейского, но текстуально принят не был. Уже в первом его члене была произведена одна характерная замена. Слово «всех» передано уже не простым πάντων, а απάντων, где άπας означает «решительно все», «все без исключения», «все в совокупности». Таким образом, άπας стало сенью Эдемского Древа, в котором утаился диалектический змей арианства: «Если Бог есть Творец решительно всего (άπάντων), то Он Творец и Сына и Св. Духа». Далее во втором члене Никейского Символа было решено опустить «Слово Божие — Λόγον του Θεου». Никейский Символ по сути вовсе не символ, a доктринальное «вероизложение» (μάθημα — изложение научное, приближающееся к математически точному); его крещальный характер имел нарративную сущность и это свидетельствует в пользу его предназначения для богословия и полемики. Термин «Λόγος» был опущен по историческим причинам для устранения искушения его еретических интерпретаций, как, к примеру, Павел Самосатский признавал предвечное бытие Λόγος’α, как силы ипостасно неразлучной от Отца, но не как Сына в концептуальном учении евангелиста Иоанна. Поэтому вместо Λόγος был употреблен Υΐός. Из символа же Евсевия Кесарийского были сочтены потребными для Никейского символа слова: «Бога от Бога», «Света от Света», но безразличное «Жизнь от Жизни» заменено выражением: «Бога истиннаго от Бога истиннаго», ибо ариане делали допущения, что Сын Божий есть Бог, но только с натяжкою могли признать Его Богом истинным. Затем основательному растолкованию подверглось понятие «рожденнаго» катафатически: «τουτέστιν έκ τής ουσίας του Πατρός — όμοουσιον τω Πατρί», и апофатически — словом «несотвореннаго». Намеренно были опущены слова «перворожденнаго всея твари», потому что этим термином характеризуется отношение Сына Божия к твари, а не к Отцу. Пневматология изложена в краткой форме, предложенной Евсевием Кесарийским: «и в Духа Святаго» (опущено «веруем» и «единаго»). Символ оканчивался анафематизмом: τούς δέ λέγοντας, ην ποτε ότε ουκ ην, καί πριν γεννηθήναι ουκ ήν, καί ότι έξ ουκ όντων έγένετο, ή εξ έτερας ύποστάσεως ή ουσίας φάσκοντας είναι, ή κτιστόν, ή τρεπτόν, ή άλλοιωτόν τόν Υίον του Θεου, άναθεματίζει ή καθολική εκκλησία. В разъяснение слов «εκ τής ουσίας» и «όμοούσιος» сделано лишь несколько замечаний, устраняющих их толкование в материальном, эманатическом смысле. В одном из самых поздних сочинений Афанасия Великого — в послании (epistola ad Afros episcopos) писаном от лица 90 епископов Египта и Ливии к епископам африканским (369 или 370 г.), читаются следующие выражения: «ύπόστασις есть ουσία и означает не иное, как самое сущее: ύπόστασις и ουσία и есть бытие» (ή δέ ύπόστασις ουσία έστι — ή ύπόστασις καί ή ουσία ύπαρξίς εστιν). На Александрийском соборе 362 года, на коем председательствовал Афанасий Великий, конкретизация значений этих слов была насущна как никогда. Спор развязался меж двумя партиями: первые были убеждены в трёхипостасном Боге (за что они были упрекаемы в арианстве); вторые исповедовали в Боге одну ипостась, ибо, по их мнению, ύπόστασις и ουσία суть тождественны (на них пало подозрение в савеллианстве). Отцы II Вселенского собора, укрепили в своей редакции символа слово όμοούσιος, при этом опустив: τουτέστιν έκ τής ουσίας του Πατρός. Вероятно, из этого возникла вербальная трудность сего выражения, если рассматривать его с позиции строгой и консервативной терминологии: существо Отца есть единое и тождественное существо Отца, и Сына, и Св. Духа. Получается, раз уж Сын рожден из существа Отца, то неизбежен вопрос возможности о рождении Сына из Своего собственного существа. Поэтому в 381 году слово ουσία исключили.

В учении о Боге-Отце Никейского символа Константинопольский Собор после слова «Творца» ввел слова «неба и земли». В учении о Сыне Божьем были заменены после «рожденного от Отца» слова «из сущности Отца, Бога от Бога» словами «прежде всех веков». В учение о Сыне Божием, содержащееся в Никейском символе, Собором вставлены слова, яснее выражающие ортодоксальное учение о плотском естестве Богочеловека, направленные против ересей, переведённые Собором Русской Церкви в 1654 г. следующим образом:

«…нас ради человек и нашего ради спасения сшедшего с небес и воплотившегося от Духа Святого и Девы Марии, и вочеловечившегося, распятого за нас при Понтии Пилате и страдавшего, и погребенного и воскресшего в третий день по Писаниям, и восшедшего на небеса и седящего одесную Отца и паки имеющего прийти со славою судить живых и мёртвых, Которого царству не будет конца». Никейский символ оканчивался словами «(Верую) и в Духа Святого». Второй Вселенский Собор дополнил его, присоединив к нему учение о Святом Духе, о Церкви, о крещении, о воскресении мёртвых и о жизни будущего века; изложение учения об этих истинах веры и составляет содержание 8, 9, 10, 11, и 12 членов Никео-Цареградского символа.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Формула Никео-Константинопольского Символа веры содержит в себе образ содержания церковной традиции (Мф.28:19, 20) и самого Христова учения, запечатлённого в Евангелиях, Деяниях Апостолов и Апокалипсисе; также Символ имеет прообраз крещальной формулы по апостольскому преемству, эсхатологическое обетование и раннехристианскую символику и семиотику «рыбы» (ΙΧΘΥΣ: Ἰησοὺς Χριστὸς Θεoὺ ῾Υιὸς Σωτήρ – Иисус Христос Божий Сын Спаситель) в догматическом плане.

С миссионерской деятельностью апостолов Евангелие распространялось по всей тогдашней ойкумене. Самые первые христиане были т.н. «евхаристическими существами» и причащались Плоти и Крови Христа каждый день и даже несколько раз в день. Позже эта традиция перешла в Агапы. Но затем из этой традиции вышел ряд акциденций, приведших к деградации Агапы и формированию Анафоры и её слияния с литургией (λειτουργία). Каждая Древняя Церковь имела свое происхождение от деятельности определенных апостолов, а их литургичесий обряд – от апостольского предания о происходящем на Тайной Вечере и от иных причин: язык, этнос, культура, географическое и политическое месторасположение и пр. Каждая такая Церковь стремилась сохранить своё апостольское преемство и индивидуальность, но также имелись и другие приоритеты: сохранение евхаристического общения Церквей, избежание секуляризации, соблюдение евхаристического олицетворения Тайной Вечери и Пятидесятицы в чистоте обряда и неприложности единой Истины, устранение лингвистических и понятийных интерпретаций приматов и категорий Священного Писания в своей обрядовости, сохранение аутентичной тайны Богочеловечества Христа от языческой натурфилософии и иудейства, а также нехристианских и гностических учений. Для осуществления поставленных задач раннехристианскими мыслителями и Отцами Церкви разрабатывались специальные методы понимания и толкования приматов и категорий Священного Писания, влиявшие на формирующиеся литургические формулы евхаристического исповедания веры и на отдельные их элементы догматики.

Первым на себя задачу борьбы с гетеродоксией евангельского содержания учения Христа взял собор 49 г.н.э. Иерусалимской церкви (Апостольский), ставший лучшим выражением идеи живого церковного тела, возглавляемого Христом и одушевляемого Св.Духом, при действии, в свою меру, каждого члена церкви (Ефес.4:15,16). На Иерусалимском соборе Апостолами были приняты правила (Οἱ κανόνες τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων), которые вкупе с Дидахэ задали аутентичное начало богослужебных практик и дальнейшего евхаристического общения Церквей, где крещалальная молитва в своей формулировке развилась в Анафору. Сам принцип богословского догматизма из среды Александрийской школы герменевтики и философско-богословской мысли вышел в борьбе против арианства при помощи Афанасия Великого. Однако первым понятие «догма» как непреложное положение (δόγματα), отличающее еврейскую философию от языческой, в своем трактате «О сотворении мира» употребляет Филон Александрийский. Ключевыми событиями догматического значения в александрийской части ойкумены стало появление в Библии категорий «Сущего» и «не-сущего», углубивших посредством Септуагинты текст Священного Писания. Именно с этих двух категорий начинается догматическая жизнь александрийцев, озадаченных сохранением истинного понимания Божества во всей его полноте. Антиохийская часть ойкумены со своей методологией в лице св. Игнатия Богоносца употребляет «Τριάς» - Троица. Еще одним достоинством богословов сирийского Востока была заинтересованность в проблеме истории, рассматриваемую посредством типологического метода: история еврейского народа имела «изобразительное подражание» (μίμησις) таинства «домостроительства во Христе» (οίκονομία έν Χριστϖ). Немаловажной идеей Антиохийской школы была христологическая точка зрения св. Евстафия. Эти две школы в дальнейшем развитии своей религиозно-философской мысли раскрыли доктринальные положения, содержащиеся в Евангелии и апостольском учении и выполнили поставленные Вселенской Церковью задачи. К этому времени возникла новая отрасль богословия — символика, изучающая сравнительно символы веры разных вероисповеданий и с большим успехом заменяющая так называемое полемическое, или обличительное, богословие старого времени. Шлейермахер называет символику «сравнительной догматикой», Пельт — средством к «познанию конфессиональных принципов всех вероисповеданий». В 325 г. в Никее состоялся I Вселенский собор, на котором Отцами Церкви и Мужами апостольскими было систематически разработано догматическое содержание Символа веры. На II Вселенском соборе было завершено формулирование и изложение элементов Никейского Символа веры, после чего его догматическое содержание было закреплено приложением анафематств.

Но после II Вселенского собора богословские споры не утихали, также особой догматической вехой эпохи Соборов стал период иконоборчества. Со временем по ряду причин стали появляться теологические, канонические, идеологические, культурные и политические разногласия как между учителями Церкви, так и между церковными фракциями, и более того – Кафедрами, что повлекло за собой различия в обрядовости, догматах и, следовательно, изменение формулы Символа веры, что в сумме привело к крупным монофизитской и миафизитской схизмам VII в. и даже к Великой Схизме в 1054 г. Католической церковью в Никео-Константинопольский Символ Веры было добавлено Filioque и догмат о Чистилище (1439), что повлекло к изменению и расширению всего эсхатологического учения христианства. Как мы знаем из истории, изменения формулы Никео-Константинопольского Символа веры происходили в период Реформации, что обусловлено появлением новых христианских направлений с их собственными концепциями христианской веры.

Православная церковь, как уже было сказано, сохранила все двенадцать догматов христианской веры с их науками (тринитаризмом, христологией, мариологией, пневматологией, сотериологией, эсхатологией и д.р.), не принимая добавлений и не признавая концептов, сформировавшихся после Седьмого Вселенского собора. Текст Символа веры является полностью богословски обоснованным с самого первого своего слова – «Верую», также не менее обосновано с позиции богословия и чтение Символа веры во время Литургии (Гал.3:11; Рим.10:10).

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Гатри, Д. Введение в Новый Завет / Д. Гатри. - М.: Российское Библейское общество, 2005. – 767 с.
2. Тексты Кумрана. Вып. 1. Памятники письменности Востока. М.: Наука, ГРВЛ, 1971. – 495 с.
3. Тексты Кумрана. Вып. 2. Памятники культуры Востока.   
   СПб.: Петербургское Востоковедение, 1996. – 440 с.
4. Кривошеин, В., архиеп. Символические тексты в Православной Церкви / М.: //  1968. – 512 с.
5. Альберт, Х. Трактат о критическом разуме / Х. Альберт. - М.: Эдиториал УРСС, 2010. – 300 с.
6. МакГрат, А. Введение в христианское богословие / А. МакГрат. - Киев, Библия для всех, 1998. – 271 с.
7. Шафф, Ф. История христианской Церкви. Т. 2. Доникейское христианство (100-325 гг. по Р.Х.) / Ф. Шафф. – СПб.: Библия для всех, 2007. – 358 с.
8. Робертсон, Р. Восточные христианские церкви: церковно-исторический справочник / Р. Робертсон. – СПб.: Высшая Религиозно-Философская Школа, 1991. – 178 с.
9. Попов, И.В. О почитании святых мощей / И.В. Попов. – Жунал Московской Патриархии. №1. 1997. – 100 с.
10. Голубцов, А.П. Из чтений по Церковной Археологии и Литургике. Часть 1 / А.П. Голубцов. – Сергиев Посад, 1918. – 163 с.
11. Антонов, Н.Р. Храм Божий и церковные службы / Н.Р. Антонов. – Свято-Троицкiй Монастырь. Типографiя преп. Iова Почаевскаго въ Джорданвилле (США) 1912. – 210 с.
12. Соколов, П.Н. Агапы или Вечери любви в древнехристианском мире / П.Н. Соколов. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1906. – 76 с.
13. Алымов, В.А. Лекции по исторической литургике / В.А. Алымов. – СПБ.: Нева, 2005. – 132 с.
14. Собрание древних литургий восточных и западных. Т.2. СПБ. 1875. – 135 с.
15. Шмеман, А.Д. Введение в литургическое богословие / А.Д. Шмеман. – Париж, 1961. – 117 с.
16. Тафт, Р.Ф. Византийский церковный обряд / Р.Ф. Тафт. – СПб. 2000. – 240 с.
17. Катанский, А.Л. Очерк истории древних национальных литургий запада. 4 Т / А.Л. Катанский. – СПбПДА. СПБ, 2010. – 128 с.
18. Голубцов, А.П. Из чтений по Церковной Археологии и Литургике / А.П. Голубцов. СПб, 1917. – 231 с.
19. Сидоров, А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. 3 Т / А.И. Сидоров. – М.: Сибирская благозвонница, 2013. – 960 с.
20. Братчер, Р., Найда, Ю. Комментарии к Евангелию от Марка / Р. Братчер, Ю. Найда. – Российское библейское общество, 2001. – 207 с.
21. Селезнёв, Н.Н. Несторий и церковь востока / Н.Н. Селезнёв. – М.: Путь, 2005. – 111 с.
22. Брок, С. Эпиклеза в сирийской литургической традиции / С. Брок. – М.: V Международная богословская конференция Русской Православной Церкви, 2007. – 37 с.
23. Поснов, М.Э. История христианской церкви / М.Э. Поснов. – Holy Trinity Orthodox School, 2002. – 482 с.
24. Ипполит, Римский. Опровержение всех ересей / Ипполит Римский. – М.: ТК, 1971. Вып. 1 – 289 с.
25. Кодекс канонического права. – М.: ИФТИ св. Фомы, 2007. – 624 с.
26. Саврей, В.Я. Александрийская школа в истории христианской мысли: Учебное пособие / В.Я. Саврей. – М.: Издательство Московского университета, 2012. – 230 с.
27. Саврей, В.Я. Антиохийская школа в истории христианской мысли: Учебное пособие / В.Я. Саврей. – М.: Издательство Московского университета, 2012. – 227 с.
28. Саврей, В.Я. Каппадокийская школа в истории христианской мысли: Учебное пособие / В.Я. Саврей. – М.: Издательство Московского университета, 2012. – 255 с.
29. Дулуман, Е.К. История философии средневековья. Александрийская и Антиохийская богословские школы / Е.К. Дулуман. – М.: Наука. – 1999. – 457 с.
30. Аверинцев, С.С. От берегов Босфора до берегов Евфрата: литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии н.э. / С.С. Аверинцев. – М.: Ладомир, 1994. – 480 с.
31. Аверинцев, С.С. Многоценная жемчужина / С.С. Аверинцев. – М.: Дух и литера, 2004. – 272 с.
32. Афонисин, Е.В. Античный гностицизм в свидетельствах христианских апологетов / Е.В. Афонисин. – СПБ, 2002. – 370 с.
33. Хосроев, А.Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади / А.Л. Хосроев. – М.: Наука, 1991. – 276 с.
34. Вестник РХГА. Т. 11, вып.3. СПБ, 2010. – 145 с.
35. Селезнёв, Н.Н. Христология Ассирийской Церкви Востока / Н.Н. Селезнёв. – М.: 2002. – 198 с.
36. Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010 - №3. М.: РАГС, 2010. – 240 с.
37. Лебедев, А.П. Вселенские соборы IV и V веков / А.П. Лебедев. – СПБ, 2004. – 320 с.
38. Малков, П. Антропологические предпосылки учения об апокатастасисе у восточных Отцов Церкви. Богословский сборник №10 / П. Малков. – М., Изд-во ПСТБИ, 2002. – 430 с.
39. Евагрий Схоластик. Церковная история / Евагрий Схоластик. – М.: Экономическое образование, 1997. – 349 с.
40. Деревенский, Б.Г. Иисус Христос в документах истории / Б.Г. Деревенский. – СПБ.: Алетейя, 2001. – 544 с.
41. Сократ Схоластик. Церковная история / Сократ Схоластик. М., РОССПЭН, 1996. – 368 с.
42. Иустин Философ. Собрание творений / Иустин Философ. – М., 1892. – 492 с.
43. Карташев, А.В. Вселенские соборы / А.В. Карташев. – М.: Республика, 1994. – 359 с.
44. Максимович, И., митр. Тобольский. Илиотропион, или сообразоваие человеческой воли с Божественной волей / И. Максимович. – М., 2003. – 210 с.
45. Флоровский, Г., прот. Восточные отцы IV века / Г. Флоровский. – Париж, 1931. – 640 с.
46. Лосский, В.Н. Толкование на Символ веры / В.Н. Лосский. – Киев, 2000. – 20 с.
47. Дамаскин, И. Точное изложение православной веры / И. Дамаскин. – М., 1992. – 480 с.
48. Лурье, В.М. Богословие «египетствующих умом»: монофизитская триадология между тритеизмом и дамианизмом / В.М. Лурье. – СПб. Христианский Восток. 1999. – 489 с.
49. Пеликан, Я.Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 1 / Я.Я. Пеликан. – М.: Духовная библиотека, 2007. – 315 с.
50. Юревич, Д. Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря / Д. Юревич. – СПб.: Аксион эстин, 2004. – 254 с.
51. Тантлевский, И.Р. Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции / И.Р. Тантлевский. – СПб.: СПбГУ, 2007. – 328 с.
52. Тантлевский, И.Р. История и идеология кумранской общины / И.Р. Тантлевский. – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1994. – 384 с.

1. Юревич Д. Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря / Д. Юревич. СПб.: Аксион эстин, 2004. - 72 с. [↑](#footnote-ref-2)
2. Гатри Д. Введение в Новый Завет. СПб.: Библия для всех, 1996. - С. 29. [↑](#footnote-ref-3)
3. Братчер Р., Найда Ю. Комментарии к Евангелию от Марка. Российское библейское общество, 2001. – С. 25. [↑](#footnote-ref-4)
4. Гатри Д. Введение в Новый Завет. СПб.: Библия для всех, 1996. - С. 43. [↑](#footnote-ref-5)
5. Авода (סֵדֶר עֲבוֹדָה) – ритуал, совершавшийся в Иерусалимском храме в Йом-Киппур. Ритуальные действия авода совершались по Лев.16:21; Чис.6:23-27; Втор.26:5-10,13-15; Втор.4:7; Исх.15; Втор.31:10-12 и описаны в мишнаитском трактате Иома (гл. 1-7) и гемаре Вавилонского и Иерусалимского Талмудов. [↑](#footnote-ref-6)
6. Апокриф «Вознесение Исайи» писался как свидетельство для сиро-палестинской части ойкумены, а Послания к Солунянам – для греческих христиан, как это показывает текстологический анализ посланий. [↑](#footnote-ref-7)
7. Православные сирийцы. [↑](#footnote-ref-8)
8. *нас̣̣а̄ра̄* от термина *нас̣̣ра̄йе̄*, использовавшегося сасанидскими властями в Актах мучеников при обозначении христиан. [↑](#footnote-ref-9)
9. Характир (χαρακτήρ) — ипостасная идиома, а идиома (ἰδιώμα) – то, что отличает одну ипостась данной сущности от другой ипостаси той же самой сущности. [↑](#footnote-ref-10)
10. Сюжет этого акафиста стал еще во II в. фундаментом традиционной эфиопской мариологической иконографии с её неотъемлемым композиционным элементом – ግሳኤል:ወገብርኤል: – изображением Архангелов Гавриила и Михаила, держащих Мафорий Богородицы. [↑](#footnote-ref-11)
11. Здесь выраженное монофизитское учение Иаковитов, будто «два естества по соединении в Иисусе Христе стали одним естеством», что также доказывает влияние Коптских Иаковитов на эту Абиссинскую церковь. [↑](#footnote-ref-12)
12. Сиро-персидские богословы, говоря о природах Христа, ввели термин «кнома» (ﻗﻨﻮﻢ), различая его с «ипостась» (ﻃﺒﻴﻌﺖ, tabi’at). В данной цитате перевода, взятой из «Собрания древних литургий» (Вып. 4. СПБ., 1877, С.14), «кнома» переведена как «отрасль», но не «ипостась», что показывает глубину богословской мысли древней Сиро-персидской Церкви и архаичного чинопоследования месопотамского типа. [↑](#footnote-ref-13)
13. Примечательно, что как в маланкарском, так и в сиро-персидском обряде «очиститель» использовалось в значении «очищать от примесей, инородностей». Впервые термин «Первородный грех» выдвинул Блаженный Августин в своём трактате «De diversis quaestionibus ad Simplicianum» в 396 г., однако, видна литургическая тенденция этих Древних Церквей к амартологической доктрине учения апостолов, согласно которой человеческая природа изначально сама по себе и в себе не имеет греха, а грех является прямым следствием падения человечества; ввиду этого падения человеческая природа стала «повреждённой» и «заражённой» грехом (Рим.5:12), который есть дефект природы, но не воли. [↑](#footnote-ref-14)
14. На древнееврейском языке «Израиль» означало «зрящий Бога» и Филон Александрийский истолковывал его как «ум, созерцающий Бога» (νοΰς θεωρητικός θεοΰ) (О сновидениях, II. 173). [↑](#footnote-ref-15)
15. Однако Климент не смешивал Отца и Сына. [↑](#footnote-ref-16)
16. «Один Отец всяческих, одно Слово всяческих, один Святой Дух и одна Матерь Дева» (Педагог, I.6). [↑](#footnote-ref-17)
17. Субординационизм – учение о неравнозначности и соподчинённости ипостасей Троицы, согласно которому Сын-Логос и Дух Святой происходят от Бога-Отца и подчинены Ему. Представителями идей этого учения были Иустин Философ, Татиан, Тертуллиан, Ориген. [↑](#footnote-ref-18)
18. Гностическая группа, отрицавшая библейскую преемственность Ветхого и Нового Завета. [↑](#footnote-ref-19)
19. Кнома – конкретная реализация природ; термин, введенный месопотамскими богословами, категорически отличаемый ими от греческой «ипостаси». [↑](#footnote-ref-20)
20. Chediath G. The Christology of Mar Babai the Great. Oriental Institute of Religious Studiesᬺ, Kottayam - Ostkirchendienst, 1982. – p. 41. [↑](#footnote-ref-21)
21. Важно помнить факт осуждения на V Вселенском соборе в 9 анафематизме сотериологии и апокатастасиса оригеновской трактовки. [↑](#footnote-ref-22)
22. Дулуман Е.К. История философии средневековья. Александрийская и Антиохийская богословские школы, М., 2006. – С. 15. [↑](#footnote-ref-23)
23. Божественный Логос занял во Христе место высшей души, обеспечив совершенное единство лица Спасителя. Представление Аполлинария о страданиях Иисуса и его амартологию антиохийские богословы воспринимали как гностико-манихейские аккомодации с докетизмом. [↑](#footnote-ref-24)
24. Такое метафорическое понимание человеческой природы Христа предложил св. Евстафий Антиохийский. [↑](#footnote-ref-25)
25. Теопасхизм выражал гетеродоксальную теорию о возможности Богом пребывать в состоянии страдания относительно тварного мира. [↑](#footnote-ref-26)
26. Преподобный составил полное изложение христианской веры в 22 главах по числу букв семитского алфавита, также разработал собственный способ герменевтики, подчеркивает внутреннее единство Библии. [↑](#footnote-ref-27)
27. В творениях Святителя триадология прямо зависит от его гносеологии, направленной в своем конечном итоге на богопознание. [↑](#footnote-ref-28)
28. Омии (ὅμοιος, «подобный») выразившие свою веру во II Сирмийской формуле 357 г. [↑](#footnote-ref-29)
29. Максимович Иоанн, митр.Тобольский. Илиотропион, или сообразоваие человеческой воли с Божественной волей. М., 2003. – С. 31. [↑](#footnote-ref-30)
30. Это понятийное определение богочеловечности Христа ввел св. Григорий Богослов (Песнопения таинственные, II.70). [↑](#footnote-ref-31)
31. Григорий Богослов. Слово XXXVIII, 13. [↑](#footnote-ref-32)
32. Такая точная терминологическая формулировка устраняла какую-либо возможность не ортодоксальной трактовки триадологии и лишала смысла многие вопросы ариан, например: волею или не волею Отец вечно рождает Сына, ибо вне временной протяженности причина и следствие современны друг другу. [↑](#footnote-ref-33)
33. Термин указывает на то, что само существование ипостаси должно рассматриваться как действие, то есть как энергия. [↑](#footnote-ref-34)
34. Фокин А.Р. Григорий, еп. Нисский. Православная энциклопедия. Т.12. М., 2006. – С. 127. [↑](#footnote-ref-35)
35. Докеты наряду с симонианами Христа считали Духом, а его телесное существование принимали за призрачное и даже иллюзорное. Ввиду этого, они отрицали евхаристию по двум аспектам: невозможность преосуществления вина и хлеба в Кровь и Плоть, и ввиду самой сути таинства – причащение к Церкви, т.е. «Телу Христову». [↑](#footnote-ref-36)
36. Лебедев А.П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства. СПб.: Библиотека христианской мысли, 2006. – С. 62. [↑](#footnote-ref-37)
37. Он учил, что воплотился не Сын Божий, второе лицо Троицы, имеющее ипостасное бытие, но Логос, всегда остающийся при Отце, составляющий Его дополнение и определение, не самостоятельная сущность, но Логос, который, и явившись в мире, остается при Отце, и по совершении спасения рода человеческого имеющий возвратиться к Отцу и во Отца подобно аннигиляции. [↑](#footnote-ref-38)
38. По его учению Сын Божий при воплощении воспринял тело и животную душу, однако, человеческая личность во Христе уничтожалась, а воплощение происходило без восприятия человеческого духа, т.е. Христос воплотился не во всю полноту человеческой сущности; страдания Христа помимо плоти испытывало и само Его Божество. [↑](#footnote-ref-39)
39. Г. Флоровский, прот. Восточные отцы IV века. Париж, 1931. – С.13-19. [↑](#footnote-ref-40)