



Религиоведение. 2020. № 3. С. 69–77.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 3. P. 69–77.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.3.69-77

**Левицкий В.С.**

*Украинский институт стратегий глобального развития и адаптации  
1040 ул. Шумана 6, Брюссель, Бельгия  
Victor2609@ukr.net*



## **«Социология онтологии»: значение социальных аспектов борьбы за Символ веры на Первом Вселенском соборе**

**Аннотация.** Процесс принятия Никео-Цареградского Символа веры достаточно хорошо задокументирован и изучен в современной литературе. Как правило, он становится предметом исследований в религиоведческом или богословском дискурсах. Однако поднимает он и философские проблемы. Междисциплинарное исследование позволяет увидеть в теоретическом споре о центральных положениях христианского вероучения инструмент в борьбе за церковный авторитет и власть: «авторское право» на онтологическую основу учения церкви автоматически повышало значимость его обладателей в церковной иерархии. Учитывая усиливающееся культурное влияние церкви, противостояние противоборствующих групп на первом Вселенском соборе было важной вехой в борьбе за право формирования центральных смыслов новой социальной реальности, а также опирающихся на неё идентичностей и институций. В статье анализируются факторы, которые обеспечили победу партии Александра-Афанасия и привели, в конце концов, к принятию ортодоксального Символа веры. Эта победа была обусловлена: 1) традицией александрийской богословской школы; 2) политическим влиянием императора, принявшего сторону Александра-Афанасия; 3) более удачной лингвистической формулой фиксации исповедальных основ. Но стратегическую победу христианского «онтологического канона» обеспечило утверждение процедуры общецерковного его принятия в виде Символа веры, который стал единым смысловым стандартом, общеобязательным для всей церкви. Стратегию её развития определяла победившая партия, а в функции церкви теперь входила обязанность пристально следить за его соблюдением, бескомпромиссно купируя все мировоззренческие альтернативы, табуируя их как ересь. Сказанное позволяет сделать вывод о важности (неустранимости) социальных условий для утверждения «онтологического канона». Достаточно обоснованно можно предположить, что такая зависимость касается не только христианской социальной реальности.

**Ключевые слова:** онтология, Символ веры, социальная реальность, смысл, церковь, ортодоксия, ересь

**Viktor S. Levitskyi**

*Ukrainian Institute of Strategies of Global Development and Adaptation  
1040 Round-point Schuman 6, Brussel, Belgium  
Victor2609@ukr.net*

## **“Sociology of Ontology”: Importance of the Social Aspects of the Struggle for the Creed at the First Ecumenical Council**

**Abstract.** The process of adoption of the Nicene-Constantinopolitan Creed is well documented and studied in modern literature. As a rule, it becomes the subject of research in religious studies or theological discourses. However, it raises philosophical problems. Interdisciplinary research allows us to see a tool in the struggle for church authority and power in a theoretical debate on the central principles of Christian dogma: “copyright” on the ontological basis of the teachings of the Church automatically increased the importance of its owners in the church hierarchy. Acknowledging the growing cultural influence of the Church, the confrontation of the opposing groups during the First Ecumenical Council was an important milestone in the struggle for the right to form the central meanings of the new social reality, as well as identities and institutions, which were based on it. The article analyzes the factors that ensured the victory of the party of Alexander Athanasius and ultimately led to the adoption of the Orthodox Symbol of Faith. This victory was due to: 1) the tradition of the Alexandrian theological school; 2) the political influence of the emperor, who took the side of Athanasius; 3) the more successful linguistic formula for fixing confessional foundations. However, the strategic victory of the Christian “ontological canon” was ensured by the adoption

of the Church-wide procedure by its adoption in the form of the Creed, which became the single semantic standard universally binding on the whole Church. The strategy of its development was determined by the victorious party, and the function of the Church now included the duty to closely monitor its observance, uncompromisingly stopping all world outlook alternatives and tabooing them as heresy. The foregoing allows us to conclude that the social conditions are important (inevitably) for the establishment of the “ontological canon”. It can be reasonably assumed that such a relationship does not only apply to Christian social reality.

**Key words:** ontology, Creed, social reality, meaning, Church, orthodoxy, heresy

Проблема конструирования реальности не является новой для философии: уже Кант показал зависимость феноменального мира от наших концептуальных схем, в XX же веке была доказана культурная релятивность таких схем. Но то, что раньше было проблемой только философского дискурса, сегодня стало частью повседневной жизни. Всё большие регионы нашей реальности поддаются сегодня уже сознательному конструированию: эпоха постправды, открывшая возможность множественности истин, позволяет осуществлять «онтологические интервенции» в области коллективной памяти, социальной телеологии, гендерной политики и т.д.

В рамках социологии знания было убедительно показано, что процессы конструирования картин мира (К. Мангейм), социальных реальностей (П. Бергер, Т. Лукман) всегда предполагают определённые социальные условия, в виде институтов, структур, акторов и не могут быть поняты вне их. Это и неудивительно, так как любые идеи, представления и убеждения продвигаются конкретными индивидами и сообществами, социальное бытие которых является необходимым условием устойчивости этих представлений и убеждений, вплоть до самых фундаментальных. Например, когда в философии науки было осознана историчность научных парадигм и их зависимость от жизни научного сообщества (Т. Кун), а социология науки показала важность (иногда решающую) вненаучных (социальных, экономических, психологических и т.п.) факторов для получения научного знания (С. Шейпин, Д. Блур), стало понятно, что даже такая «метaparadigma» как наука, выступавшая эталоном объективности и «чистого знания», несвободна от социальных условий её производства. Сегодня очевидно, что понимание процесса конструирования реальностей-парадигм невозможно без учёта таких социальных условий.

В этом контексте эвристичной представляется попытка реконструировать один из первых хорошо задокументированных шагов к формированию христианской социальной реальности, которая стала определяющей для появления современной техногенной цивилизации (Ю. Хабермас) – утверждению Никео-Цареградского Символа веры. Такое исследование поможет уточнить «онтологизирующую» роль социального процесса, в частности церкви как главной общественной институции, обеспечивающей условия «бытия» христианских смыслов и может стать примером продуктивного междисциплинарного подхода, когда философские вопросы обсуждаются путём обращения к данным религиоведения и истории теологии.

Соответственно, спор между арианами и ортодоксами на Первом Вселенском соборе можно рассматривать не только как догматическое противостояние, но и как борьбу за установление центральных смыслов социальной реальности и борьбу за социальную институцию, церковь, эти смыслы отстаивающую, то есть как борьбу за право формировать реальность. Такой подход позволяет проанализировать механизмы социального конструирования реальности и выделить инвариантные их элементы, остающиеся актуальными до сих пор.

Исходя из сказанного, предметом статьи предлагается сделать «социологию онтологии» Символа веры – церковно-социальный контекст утверждения вероучительных истин на Никейском соборе, который позволяет раскрыть взаимозависимость интеллектуального и социального устройства реальности.

### **Методологические основания теологического противостояния**

Протестантский исследователь Д. Ферберн указывает на давно известный (устоявшийся уже к XIX в.) ракурс рассмотрения проблемы формирования Символа веры, как противоборства двух теологических школ: антиохийской и александрийской [Ферберн, 2008]. Такой подход кажется вполне обоснованным и подтверждённым

авторитетными исследованиями с одной стороны, и весьма эвристичным с точки зрения цели данной статьи – с другой стороны. Представляется оправданным видеть один из факторов самого арианского раскола и победы Никейского символа в различии школ и традиций, выступивших с противоборствующими позициями. Можно найти корни этого столкновения ещё глубже и сказать, что это новое противостояние платонизма и аристотелизма на христианской почве. «Александрийцы примкнули к философии Платона, – пишет В. Болотов, – в Антиохии, по-видимому, более тяготели к философии Аристотеля» [Болотов, 1994, 7].

Если говорить о христианской традиции, то в противостоянии принимали участие наследники школы Оригена и продолжатели школы Павла Самосатского. На Никейском соборе одну позицию олицетворял Александр Александрийский и Афанасий Великий, вторую – два представителя лукианистского кружка – Евсевий Никомидийский и Арий. Эту историю противостояния А. Лосев следующим образом перевёл на философский язык: «Но если рассуждать формально, то в этом никейском учении не то чтобы античность совсем никак не была бы представлена, но она была представлена здесь уже не аристотелизмом, а неоплатонизмом. Ведь это именно Плотин учил о том, что божественный ум есть субстанциальное выражение невыразимого первоединства. Само собой разумеется, что такой деятель и руководитель Никейского собора, как Афанасий Александрийский, совершенно не имел ничего общего с языческим пантеизмом и что им владело представление об абсолютной личности, совершенно незнакомое языческим философам. И, тем не менее, как раз античный неоплатонизм и помог Афанасию низвергнуть Ария и не отрывать Логос и Слово божие от самого Бога» [Лосев, 1992, 55].

Практически все авторы исследующие вопросы, связанные с формированием Никейского символа веры, отмечают разные подходы этих школ, концентрируясь на философских и экзегетических аспектах. В. Болотов указывает на то, что александрийцы, как продолжатели дела Оригена исповедовали *аллегорический* метод толкования Священного Писания. Пользуясь методом *синтеза*, они преследовали цель найти максимум смысла, т.е. толкование для них было *искусством*, открывающим ещё неоткрытые новые смыслы. Антиохийская школа в данных подходах являлась противоположностью своих оппонентов. Аллегоризму александрийцев они противопоставили *исторический* метод, преследуя цель разъяснить буквальный смысл текста. Используя *аналитический* подход, они старались найти не «максимум смысла», а минимум, однако такой, который истинен инвариантно. Экзегеза же в свою очередь, для них являлась *наукой*, способной выдержать любое критическое давление.

В. Болотов очень ёмко и иллюстративно обобщил эти различия: «Антиохийская школа, сделалась основательницей научного толкования. Экзегеза александрийцев была искусством; в Антиохии сообщили ему характер науки. Александрийское толкование может быть хорошо под пером таланта; в антиохийской школе предлагались такие простые и устойчивые приёмы, что с ними не без пользы мог трудиться и человек невысоких дарований. Александрийской школе могла угрожать опасность – сочинить своё Св. Писание, антиохийской – остановиться очень близко к букве, позабыв, что за историей должна идти Теория» [Болотов, 1994, 5].

Также важно отметить, что александрийцы были последователями Оригена, учителя церкви, который согласно традиции, впервые употребил слово богочеловек, и последовательно, хотя ещё в рамках субординационной парадигмы, рассуждал о единственности Отца и Сына. Антиохийцы к моменту первого Вселенского собора продолжали развивать учение Павла Самосатского, о чём писал уже Александр Александрийский своему коллеге в Византии: «закваску свою оно (арианство – Л.В.) получило от нечестия Лукиана, последователя Павла самосатского» [Цит. по: Спасский, 1995, 151]. Для последнего же бог есть единое лицо, Логос же лишь – непостасное знание, находящееся у бога, слово не существует до воплощения. Соответственно, Христос человек, который только по степени отличается от пророков. Такое понимание продолжил развивать Лукиан, учениками которого были Евсевий Никомидийский, Марий Халкидонский и Арий. После же его мученической смерти образовался кружок лукианистов, благодаря Евсевию, столичному епископу,

имевший кроме всего прочего значительный политический вес<sup>1</sup>, который он попытался задействовать на Соборе.

Таким образом, следует сказать, что представители противоборствующих лагерей исходили из различных теологических допущений, закреплённых устоявшейся традицией: для одних единичность Христа не вызывала никаких проблем, хоть практически и не была ещё эксплицитно зафиксирована, для других – противоречила привычным для них вероисповедальным основам.

### **Конституирование смыслов Символа веры**

Для того, чтобы проанализировать процесс формирования Символа веры следует остановиться на событиях, предшествующих и сопутствующих проведению Первого Вселенского собора. Противостояние между Александром-Афанасием и Евсеием-Арием можно рассмотреть в трёх плоскостях: организационном, политическом, лингвистическом, совокупность которых, как представляется, и определила историческую победу никейцев.

Организационное измерение. Следует сказать, что сама форма поиска истины в виде проведения Вселенского собора оказалась весьма эвристична и в дальнейшем методологически оказала влияние на принципы научной рациональности. В ранней же церкви соборы, как пишет А. Карташев, выступали в роли паллиативов и громоотводов, снимавших на какое-то время остроту «догматической лихорадки», при этом практикой они стали именно на Востоке<sup>2</sup>. А. Карташев отмечает: «Самая форма разрешения спорных вопросов и умиротворения взволнованной церкви путём так называемых вселенских соборов была не теоретически, не предумышленно, а эмпирически нащупана по поводу особо широких и особо острых потрясений в толще именно восточной половины церкви. В западной половине, благодаря централизующему авторитету римской кафедры, нужды в соборах вселенских не чувствовалось» [Карташев, 1994, 8].

Что касается непосредственно Никейского собора, то принято считать, что он проходил с 20 мая 325 г. (время прибытия делегаций), 14 июня состоялось официальное открытие, 19 июня был составлен Символ веры, а 25 августа Собор торжественно закрылся. Также устоявшаяся традиция говорит о 318 отцах, принявших участие в Соборе<sup>3</sup>. Важно отметить, что до официального открытия и уже во время самого Собора работали секции (до некоторой степени аналогичные сегодняшним на научных конференциях), на которых прибывающие епископы (многие из которых были весьма чужды богословским диспутам) могли познакомиться с конкурирующими позициями и примкнуть к одной из групп. А. Спасский указывает, что все споры были проведены на таких собраниях и к началу Собора уже было готово окончательное решение, которое просто официально приняли на Соборе.

Таких групп на Соборе исследователи насчитывают четыре. Первая партия сторонников Евсевия Никомидийского и Ария, кроме указанных богословов включала епископа-хозяина Никейского собора – Феогниса, Минофа Эфесского, Марийя Халкидонского. Численность их была весьма невелика: Созомен сообщает о 17 епископах-сторонников Ария, арианский историк Филострогий говорит о 22. Так или иначе ядро этой группы было представлено участниками лукианского кружка антиохийской школы.

Идя на Собор, они не предполагали неблагоприятного для себя его окончания: в их пользу была расположена сестра императора – Констанция, их главой был столичный епископ и епископ города, принимавшего Собор, сами они были очень образованными людьми, готовыми к любым догматическим дебатам, пользовались они и моральным авторитетом. Более того, они не стремились сделать своё учение общеобязательным, им просто нужно было разрешение на продолжение своих философско-богословских исследований в рамках, свободных от следования беспрекословному предписанию. Кажется, именно это и сыграло, в конце концов, с ними злую шутку. По аналогии с гностиками они не старались навязать свою идентичность всей церкви – они бы довольствовались правом на свободные диалектические рассуждения. А. Спасский в связи с этим указывает: «... в своей среде они (ариане – Л.В.) охотно терпели разницу убеждений и ни ранее ни после Никейского собора не подвергали анафеме лиц за одни догматические воззрения, если они не были уже

прежде осуждены церковью. Так, у Александра Александрийского они искали только принятия Ария в церковь, но не согласия на их учение. Замечательно также, что и Афанасий Александрийский ни разу не был обвиняем арианами за свою догматику» [Спаский, 1995, 212].

Противостояла им вторая также весьма немногочисленная (около 30 отцов) группа, представителей как сегодня можно сказать ортодоксии. В её состав входили Осий Кордубский, Александр Александрийский, Макарий Иерусалимский, Афанасий Великий. Это также были хорошо образованные люди, знакомые с античной философской традицией. В отличие от арианской партии «либералов» это были энергичные «революционеры», отстаивающие определённые новации, прежде всего относительно включения философского словаря в церковные определения. При этом и задача у них была сложнее: они ставили цель принять именно их вероопределение и сделать его инвариантным и универсальным для всей церкви.

Третья группа – самая многочисленная, голос которой в конечном счёте и решил исход Собора. Это были отцы, которых объединяли два признака: 1) все они были простыми служителями церкви, без специального образования и подготовки, и не разбиравшимися в богословских тонкостях; 2) но это были моральные авторитеты, с высокими нравственными качествами, «подвижники веры и благочестия», своей жизнью отстаивающие проповедь Христа. Именно они, поддержав партию Александра-Афанасия, обеспечили принятие Никейского символа веры.

Четвёртая группа, представленная консервативными епископами, представляла старую школу богословия. Лидером её был Евсевий Кесарийский, коему и суждено было представить крещальный символ кесарийской церкви, который с небольшим добавлением по решению Собора стал общецерковным Символом веры. Следует сказать, что позицию этой партии можно назвать примирительной, и многие никейские отцы могли бы на ней сойтись (что собственно и произошло на основе текста Символа).

Из вышеизложенного видно, что участники собора были достаточно разнообразны (образование, возраст, происхождение и т.д.). Партия Александра-Афанасия выделялась особой непримиримостью и в отличие от группы Евсевия-Ария не готова была идти ни на какие компромиссы. Именно александрийцы выступали за принятие вероисповедального документа, который был бы обязателен для всей церкви.

### **Политическое измерение**

Существует мнение, что именно политическая составляющая и оказалась определяющей для победы ортодоксии над арианством. С такой позицией можно согласиться только, учитывая краткосрочную историческую перспективу: действительно, на Соборе слово императора оказалось решающим, как писал В. Болотов: «Никейский собор, утверждённый императорской подписью, получил высшую санкцию, какая только была возможна на земле» [Болотов, 1994, 42–43]. Однако в долгосрочной перспективе одного политического веса оказалось недостаточно: известно, что к 50-м годам IV в. Афанасий остался единственным православным епископом на Востоке, отстаивающим положения Символа веры, при этом гонимый императором Констанцием. Несмотря на это, Символ веры не изменил своего содержания. Тем не менее, конкретно для принятия и популяризации Никейского символа веры Константин Великий сыграл роль выдающуюся.

Его участие можно проследить в трёх различных сферах. Во-первых, это именно император, к уже согласованному символу, представленному Евсевием Кесарийским, предложил добавить омоусиас (единосущий), сделав его бескомпромиссно антиарианским. В своём обращении «Окружное послание Евсевия, епископа Кесарии Палестинской», автор так описывает этот эпизод после того как им был зачитан крещальный символ: «...боголюбивейший император засвидетельствовал полную его верность; исповедал при этом, что он сам так же мыслит, и потому всем повелел принять изложение, подписать содержащиеся в нём догматы и не отказываться от него, присовокупив лишь слово – “единосущий”...» [Окружное послание, 1994, IX]. Традиция говорит, что терминологическая новация Никейского символа была озвучена самолично императором с подачи западного епископа Осия Кордубского.

Во-вторых, Константин задействовал как на Соборе, так и по его окончании, всю полноту императорской власти для включения Символа в церковную практику

и для укрепления единства самой церкви. Так он распорядился о сожжении всех творений Ария, а за пособничество в деле арианства установил казнь. В «Послании Императора Константина ко всем епископам и народам» он постановляет: «Всякое сочинение, написанное Арием, какое у кого найдётся, повелеваем предать огню, чтобы таким образом не только исчезло нечестивое учение его, но и памяти о нём никакой не осталось. Если же кто будет обличён в утаивании книг Ариевых и не представит их тотчас же для сожжения, таковой, объявляем наперёд, будет наказан смертью: тому немедленно по открытии вины будет отсечена голова» [Послание императора, 1994а, III].

Епископы, поддержавшие ересь на Соборе, подлежали ссылке: «Посему с этими неблагодарными, – пишет Константин в «Послании Императора Константина к никомидийцам против Евсевия и Феогниса», – я определил так: приказал взять их и сослать в самые отдалённые места» [Послание, 1994б, XIII]. Со всех последователей Ария взымалась подать в десятикратном размере. В «Послании императора Константина к Арию и арианам» Константин пишет: «Ты говоришь: «у меня много последователей». Тебе это и кстати: возьми их себе; они предали себя на съедение волкам и львам. Но каждый из них понесёт наказание, будет обложен данью за десять человек, если в наискорейшем времени не прибегнет к спасительной церкви...» [Послание, 1994с, XII].

В-третьих, император принимает самое непосредственное участие в жизни церкви, задействуя не только всю полноту политической власти, но и выступая как мыслитель, разъясняя догматические тонкости. В этом отношении особенно выделяется «Послание императора Константина к Арию и арианам», которое является скорее документом не политическим, а образцом богословской мысли высокого уровня. Как уже было указано выше Константин сам пишет Послания епископам и церквям, давая распоряжения относительно дальнейшей практики церкви после Собора.

В действиях Константина хорошо видна значимость политического фактора конституирования смыслов Символа веры, который приложил достаточно усилий, чтобы он был принят, а представители конкурирующего мировоззрения подвергнуты не только церковным, но и политическим санкциям.

### **Лингвистическое измерение**

Одним из главных событий философии XX в. стал лингвистический поворот, в результате которого была осознана лингвистическая нагруженность фактов: язык из медиума между миром и сознанием превратился в «инструмент», благодаря которому мир только и может появиться для сознания.

Естественно, Отцы церкви не могли знать лингвистических открытий философии XX в., однако, сегодня можно сказать, что их спор о терминах в равной степени был спором по поводу «онтологического канона», со всеми вытекающими отсюда последствиями. Борясь за право устанавливать термины (смыслы), они сражались за реальность, а значит и за собственную идентичность эту реальность выражающую. Когда было утрачено политическое влияние, именно канонизированная терминология выступила долгосрочным фактором сохранения ортодоксального мировоззрения.

Сам терминологический спор проходил в двух плоскостях, крайними точками одной были античная и библейская терминология, другой – восточная и западная теологические традиции. Для Запада в омоусиас (единосущность) не было никакой проблематичности: ещё Тертулиан писал об одной субстанции и трёх Лицах в Троице<sup>4</sup>. Поэтому, когда Осий Кордубский (продолжатель тертулиановской традиции) предложил искомый термин, для него в этом не было никакой революции. Собственно, это не в последнюю очередь и обусловило то, что Запад никогда не отходил от Никейского определения, и, когда практически весь Восток отказался от Символа, как раз из-за новой небиблейской терминологии, Запад продолжал последовательно исповедовать Символ веры 318 отцов. «На Западе, – пишет А. Спасский, – символ не вызывал никаких недоумений, никакого недовольства» [Спасский, 1995, 258].

Совсем другое дело было на Востоке. Термин «единосущий» с одной стороны был до этого в употреблении у гностиков, поэтому к нему относились с осязательным

недоверием, с другой – даже Александр Александрийский и Афанасий Великий, полемизируя с арианами, не использовали его в доникейский период, предпочитая ему «подобный по всему» (омиусиас) (по иронии судьбы именно этот термин будет использован арианской оппозицией после Собора)<sup>5</sup>. Главный же аргумент против термина «единосущий» заключался в том, что он не имеет библейского происхождения, а заимствован из светской учёности<sup>6</sup>. Это, кстати, станет основным доводом контрникейского движения, консервативных епископов Востока.

Однако, термин «единосущный» появился не из-за желания внести больше учёности, а в силу невозможности библейской терминологии однозначно преградить путь арианству. Всякий раз, когда использовался тот или иной термин из библейского вокабуляра, ариане находили возможность согласовать с ним своё учение, поэтому необходимо было подыскать такое определение, которое однозначно отсечёт ересь. В. Болотов в этой связи сообщает: «Например, в ответ на предложение внести в символ “из Бога” евсевиане заявили, что и они согласны с этим; но ведь всё из Бога, прибавляли они, ибо “один Бог Отец, из которого всё” [1 Кор 8:6]. Таким образом, простое выражение “из Бога” не могло решить спора между православными и крайним выражением арианской партии. Нужно было подыскать термин для евсевиан неудобоприемлемый. Такое выражение было “из сущности”» [Болотов, 1994, 33]. Следует сказать, что Афанасий считал термин «единосущный» достаточным не только для победы над арианской ересью, но и над всеми последующими еретиками.

Символ веры – это набор исповедных положений, фиксирующих ортодоксальный «онтологический канон» и в то же время преграждающих путь любым альтернативам. Так формула «из сущности Отца», прямо направлена против Ария и осуждала его учение о тварности Сына, термин «единосущий» кроме антиарианской задачи, преграждает дорогу Савеллию, учившему о слиянии Трёх Лиц Троицы, ибо как указывает А. Спасский «субъект может быть единосущим только кому-нибудь другому, а не самому себе» [Спасский, 1995, 230], «Его же царствию не будет конца», обращено против учения Маркелла, доказывавшего, что некогда царствие закончится. Каждое положение Символа, направлено против определённой альтернативной онтологии, получившей после своего поражения статус ереси.

В этом процессе конституирования смыслов Символа веры, обращает на себя внимание роль церкви, которая коллегиально утвердив смыслы, ставшие центральными для всей христианской реальности, сумела, силой своего административного аппарата, навязать их повсеместно. На этом примере хорошо видна инвариантная важность социальных структур в деле формирования социальной реальности. Церковь выступила центральной институцией, обеспечившей социальное бытие христианских смыслов и одновременно социальным пространством солидаризации индивидуальных акторов эти смыслы разделяющих и продвигающих. Таким образом, Партии Александра-Афанасия удалось: 1) добиться принятия основополагающего догматического документа (Символа веры); 2) безальтернативно включить в него отстаиваемые ими положения; 3) утвердить его как всеобщий и универсальный для всей церкви. С этого момента защита и трансляция смыслов Символа веры стала одной из главных её функций.

Таким образом, терминологический спор закончился не просто православным вероопределением, но вместе с тем и канонизацией «онтологического канона», отступление от которого теперь стало главным церковным преступлением, караемым анафемой, а позднее и смертной казнью.

### Заключение

Предпринятое исследование социологии Символа веры, можно суммировать несколькими положениями. Во-первых, он был разработан с опорой на достижения александрийской богословской школы, в том числе в области философской терминологии. Во-вторых, несомненна роль Константина Великого и светской власти в целом, в деле принятия Символа веры на Никейском соборе и дальнейшей его популяризации. Однако только политической власти оказалось недостаточно, чтобы сделать его общецерковной нормой. В-третьих, партии Александра-Афанасия, с одной стороны, удалось предложить терминологическую формулу, которая бескомпромиссно отсекала арианскую альтернативу, с другой – получилось включить её

в основной догматический документ, который теперь являлся обязательным для всей церкви. Благодаря этому «онтологический канон» стал эксплицитным, унифицированным и универсальным. Было документально зафиксировано отличие ортодоксии от ереси, принят единый смысловой стандарт, который стал общеобязателен для всей церкви, которая, в свою очередь, используя весь свой авторитет и инструментарий стала следить за его «чистотой».

Таким образом, процесс утверждения Символа веры можно рассматривать как один из узловых моментов формирования христианской социальной реальности. В этом процессе как кристаллизовались смыслы, ставшие центральными для этой реальности, так и формировались идентичности и институции, ставшие основой социального бытия этих смыслов. Процесс принятия Символа веры демонстрирует наличие жёсткой связи между смысловым устройством реальности и социальными условиями этого процесса.

### Библиографический список

1. Болотов, В.В. Лекции по истории древней церкви / В.В. Болотов. – М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994. – Т. IV. История церкви в период Вселенских Соборов. – 619 с.
2. Карташев, А.В. Вселенские соборы / А.В. Карташев. – М.: Республика, 1994. – 542 с.
3. Кюмон, Ф. Восточные религии в римском язычестве / Ф. Кюмон; Пер. с франц. Саниной А.П. – СПб.: Издательская группа «Евразия», 2002. – 352 с.
4. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2-х книгах. Книга 1 / А.Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1992. – 656 с.
5. Окружное послание Евсевия, епископа Кесарии Палестинской. Святитель Афанасий Великий. Творения в 4-х томах. – М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – Т. III. – С. VIII–XI.
6. Послание императора Константина к Арию и арианам. Святитель Афанасий Великий. Творения в 4-х томах. – М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – Т. II. – С. VI–XII.
7. Послание императора Константина к никомидийцам против Евсевия и Феогниса. Святитель Афанасий Великий. Творения в 4-х томах. – М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – Т. III. – С. XII–XIII.
8. Послание императора Константина ко всем епископам и народам. Святитель Афанасий Великий. Творения в 4-х томах. – М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – Т. III. – С. II–III.
9. Святитель Афанасий Великий. Творения в 4-х томах / Святитель Афанасий Великий. – М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – С. 399–443.
10. Спасский, А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени) / А. Спасский. – Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры: «Новая книга», «Паломник», 1995. – 648 с.
11. Ферберн, Д. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви / Д. Ферберн. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. – 323 с.
12. Шмонин, Д.В. Введение в средневековую философию. Патристика / Д.В. Шмонин. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; Изд-во Рус. христианск. гуманитар. академии, 2008. – 145 с.

*Текст поступил в редакцию 28.04.2020.*

*Принят к публикации 10.08.2020.*

*Опубликован 08.10.2020.*

---

<sup>1</sup> Лукиан – фигура противоречивая в ранней церкви: с одной стороны, он был прямым учеником Павла Самосатского и поддерживал учение, осуждённое церковью, с другой – его подвижничество и мученичество, как бы искупили его учение. Уже в начале IV века его почитали как великого мученика, особенно ценила его заслуги Констанция, сестра императора. Сам Константин вновь отстроил город, где сохранились останки святого, и незадолго до своей смерти молился, в церкви, возведённой на мошах мученика.

<sup>2</sup> Ф. Кюмон таким образом объясняет это различие: «Римляне, очень отличавшиеся ... от греков, во все времена своей истории оценивали теории и институты главным образом по их практическим результатам... Как часто отмечается, философия в римском обществе превратилась в метафизические спекуляции, чтобы сосредоточить всё своё внимание на морали. Точно так же в последствии римская церковь оставила нескончаемые споры по поводу сущности Божественного Логоса».



и двойственной природы Христа более утончённым эллинам. Её живо интересовали и будоражили вопросы, имевшие прямое приложение к жизни, как, например, учение о Благодати» [Кюмон, 2002, 64–65].

<sup>3</sup> Евсевий говорит о 250 епископах, Константин – о 300-х, Афанасий впервые пишет о 318 епископах.

<sup>4</sup> Следует сказать, что никейское омоуσιас после Собора не совсем точно на латынь было переведено «*unius substantie*», а не дословно «*unius essentiae*», что было воспринято как издавна известная формула.

<sup>5</sup> Шмонин Д. в этой связи замечает: «Не случайно принятый в результате дискуссий на Никейском соборе Символ веры «в редакции» Александра – Афанасия вскоре оказался оспоренным; «йота» (ι), отличающая правильную в догматическом отношении формулу *ὁμοούσιος* (единосущий) от арианской формулы *ὁμοιούσιος* (подобосущий), оказалась роковой: как принято считать, «техническая ошибка» при написании этого слова рядом епископов, скреплявших своими подписями акт Собора о принятии догмата, дала им возможность впоследствии обратиться к арианству» [Шмонин, 2008, 60].

<sup>6</sup> В «Послании о том, что собор Никейский...» Афанасий пишет: «...потому, что и теперь, когда показаны нетвёрдость и суетность арианских умствований, даже осуждённые всеми за свою во всём злонамеренность, – после всего этого, ропщут они, подобно иудеям, говоря: для чего сошедшиеся в Никее Отцы употребили не из Писания взятые речения: от сущности и единосущий» [Святитель Афанасий, 1994, 399].

### References

1. Bolotov V.V. *Lekcii po istorii drevnej cerkvi* [Lectures on the History of the Ancient Church]. Moscow: Izdanie Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrja, 1994, vol. IV, 619 p. (in Russian).
2. Fairbairn D. *Grace and Christology in the Early Church*. Oxford University Press, 2003. (Russ. ed. *Uchenie o Hriste i blagodati v rannej Cerkvi*. Moscow: Biblejsko-bogoslovskij institute sv. apostola Andreja, 2008, 323 p.)
3. Franz-Valéry-Marie Cumont. *The Oriental Religions in Roman Paganism*. Chicago: Open Court, 1911. (Russ. ed. Franz-Valéry-Marie Cumont. *Vostochnyje religii v rimskom jazychestve*. St. Petersburg: Evrazija, 2002, 352 p.)
4. Kartashev A.V. *Vselenskie sobory* [Ecumenical Councils]. Moscow: Respublika, 1994, 542 p. (in Russian).
5. Losev A.F. *Istorija antichnoj jestetiki. Itogi tysjachiletнего razvitiya: v 2-h knigah. Kniga 1* [The History of Ancient Aesthetics. The Results of a Thousand-year Development: In 2 books. Book 1]. Moscow: Iskusstvo, 1992, 656 p.
6. *Okružhnoe poslanie Evsevija, episkopa Kesarii Palestinskoj* [District Epistle of Eusebius, Bishop of Caesarea Palestine] in Svjatitel' Afanasij Velikij. *Tvorenija v IV tomah*. Moscow: Izdanie Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrja, 1994, vol. III, pp. VIII–XI. (in Russian).
7. *Poslanie imperatora Konstantina k Ariju i arianam* [The Epistle from Emperor Constantine to Arius and Arians] in Svjatitel' Afanasij Velikij. *Tvorenija v IV tomah*. Moscow: Izdanie Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrja, 1994, vol. II, pp. VI–XII. (in Russian).
8. *Poslanie imperatora Konstantina k nikomidijcam protiv Evsevija i Feognisa* [The Epistle of Emperor Constantine to Nicomedians against Eusebius and Theognis] in Svjatitel' Afanasij Velikij. *Tvorenija v IV tomah*. Moscow: Izdanie Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrja, 1994, vol. III, pp. XII–XIII. (in Russian).
9. *Poslanie imperatora Konstantina ko vsem episkopam i narodam* [The Epistle of Emperor Constantine to all Bishops and Peoples] in Svjatitel' Afanasij Velikij. *Tvorenija v IV tomah*. Moscow: Izdanie Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrja, 1994, vol 3, pp. II–III. (in Russian).
10. Saint Athanasius the Great. *Tvorenija v IV tomah* [Works in IV Volumes]. Moscow: Izdanie Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrja, 1994, vol. I, pp. 399–443 (in Russian).
11. Shmonin D.V. *Vvedenie v srednevekovuju filosofiju. Patristika* [Introduction to medieval philosophy. Patristics]. St. Petersburg, 2008, 145 p. (in Russian).
12. Spasskij A. *Istorija dogmaticeskikh dvizhenij v epohu vselenskih soborov* [The History of Dogmatic Movements in the era of Ecumenical Councils]. Moscovscoe podvor'e Svjato-Troickoj Sergievvoj Lavry: Novaja kniga, Palomnik, 1995, 648 p. (in Russian).

*Submitted for publication: April 04, 2020.*

*Accepted for publication: August 10, 2020.*

*Published: October 8, 2020.*