ДОГМАТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА

СВЯТАГО ГРИГОРІЯ НИССКАГО.

I

СОЧИНЕНІЕ

Виктора Несмѣлова.

КАЗАНЬ.
Типографія Императорскаго Университета.
1887.

БИБЛІОТЕКА ЦЕНТРАЛЬНОГО

ПРОВ. 1957

ПРОВ. 1957

Пр.

Печатано по опредѣленію Совѣта казанской духовной академіи.
Ректоръ академіи, протоіерей А. Владимірскій

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР
1225
53

ВВЕДЕНІЕ.

I. Краткая характеристика св. Григорія Нисскаго, какъ богослова-догматиста.

Мѣсто св. Григорія въ ряду его знаменитыхъ современниковъ. Стремленіе его ввести въ христіанское богословіе философскій элементъ; границы этого стремленія и причины его. Достоинства и недостатки богословской мысли св Григорія. Его оригенизмъ.

Одинъ изъ новѣйшихъ біографовъ св. Григорія Нисскаго, характеризуя его дѣятельность въ пользу православія, говоритъ: „не практическое вліяніе,—слово и мысль суть дѣло его жизни“ [1]). Эта краткая характеристика должна быть признана вполнѣ справедливой. Если мы сопоставимъ дѣятельность св. Григорія съ дѣятельностію его знаменитыхъ современниковъ, то дѣйствительно окажется, что онъ заслуживаетъ особеннаго

---

[1]) *Friedrich Böhringer,* Die Kirche Christi und ihre Zeugen, oder die Kirchengeschichte in Biographien, Zürich 1842, Band I, Abtheil. 2, s. 356. Кромѣ Бёрингера, ученыя изслѣдованія о жизни и дѣятельности св. Григорія Нисскаго даютъ: *Tillemont,* Memoires pour servir a l' histoire ecclesiastique des six premiers siecles, Paris 1703, t. IX, p. 561—617; *Ceillier,* Histoire generale des auteurs sacres et ecclesiastiques, Paris 1740, t. VIII, p. 200—210; *Schröckh,* Christliche Kirchengeschichte, Leipzig 1790, Band XIV, s. 3—147; *Julius Rupp,* Gregor's, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen, Leipzig 1834; *Heyns,* Disputatio historico-theologica de Gregorio Nysseno, Lugduni Batavorum 1835, 1—44; *Авторъ русской статьи:* «Святый Григорій, епископъ Нисскій», въ Прибавленіяхъ къ твореніямъ св. отцевъ, томъ 20, стр. 1—99.

вниманія прежде всего и главнымъ образомъ въ исторіи христіанской мысли. Онъ несомнѣнно былъ самымъ виднымъ представителемъ христіанской науки IV вѣка, потому что болѣе другихъ былъ научно образованъ и преимущественно предъ другими одушевленъ научными стремленіями [1]). Въ то время какъ братъ его св. Василій Великій, сдѣлавшись архіепископомъ Кесаріи Каппадокійской, заявилъ себя самою широкою практическою дѣятельностію на пользу православія,—въ то время какъ другъ его св. Григорій Назіанзинъ, сдѣлавшись епископомъ константинопольскимъ, употребилъ на служеніе церкви все свое необыкновенное краснорѣчіе,—въ это самое время св. Григорій Нисскій принялъ на себя скромный трудъ научной защиты содержимой церковію догматической истины [2]). Св. Василій Великій былъ по-преимуществу организаторомъ: онъ собиралъ соборы, разбиралъ на нихъ возникавшія между православными пагубныя недоразумѣнія, примирялъ и соединялъ подозрѣвавшихъ другъ друга въ ереси православныхъ епископовъ, возобновлялъ и укрѣплялъ порываемыя аріанствомъ церковныя связи, старался организовать и вооружить на борьбу съ аріанами православныхъ монаховъ; однимъ словомъ, онъ руководилъ жизнію всей православной церкви, былъ епископомъ всего православнаго востока, и въ этомъ смыслѣ вполнѣ справедливо можетъ быть названъ „княземъ церкви“ [3]). Св. Григорій Назіанзинъ далеко не обладалъ практическимъ геніемъ св. Василія Великаго, а потому не могъ быть и не былъ руководителемъ жизни всей православной церкви. Прекрасный организаторъ маленькой православной общины въ Константинополѣ, онъ не могъ однакожъ спло-

---

[1]) *Heinrich Ritter*, Geschichte der christlichen Philosophie, Hamburg 1841, Th. II, s. 83. *Скворцовъ*, «Христіанское употребленіе философіи, или философія св. Григорія Нисскаго», въ Труд. К. Д. Акад. 1863, № 10, стр. 128.

[2]) Rupp, указ. сочин. стр. 58—59.

[3]) Ritter, loco cit.

тить вокругъ себя православныхъ епископовъ другихъ общинъ, такъ что для умиротворенія партій потребовалось не присутствіе его, а отсутствіе [1]). Въ качествѣ объясненія этого факта только и можно замѣтить, что св. Григорій Назіанзинъ былъ рожденъ не для управленія церковію, а для защиты церкви отъ внѣшнихъ и внутреннихъ враговъ ея. Послѣ св. Аѳанасія Александрійскаго, онъ несомнѣнно былъ самымъ виднымъ борцемъ противъ аріанъ. Эта именно борьба далеко выдвинула его изъ среды всѣхъ православныхъ епископовъ IV вѣка; она именно сдѣлала его истиннымъ представителемъ церковнаго богословія и на вѣки утвердила за нимъ исключительное наименованіе Богослова. Повинуясь своему природному генію, св. Григорій Назіанзинъ раскрылъ свое богословіе въ связныхъ и ясныхъ догматическихъ проповѣдяхъ. Отъ природы ораторъ, онъ глубже всего и полнѣе всего могъ передать высокія тайны христіанскаго богословія „въ великолѣпномъ украшеніи образовъ“, и потому въ области христіанскаго краснорѣчія онъ не имѣлъ и не имѣетъ себѣ равнаго [2]). Св. Григорій Нисскій точно также, какъ и Назіанзинъ, не обладалъ особеннымъ практическимъ талантомъ, хотя значительное практическое вліяніе его на церковную жизнь и не можетъ подлежать никакому сомнѣнію [3]). Подобно св. Григорію Богослову, онъ главнымъ образомъ былъ защитникомъ церковнаго вѣроученія, только на другомъ пути и при помощи другаго оружія. Природный философскій складъ собственной

---

[1]) Въ 381 г., во время засѣданій втораго вселенскаго собора, когда личность св. Григорія послужила поводомъ къ раздору между православными епископами, онъ вынужденъ былъ ради прекращенія этого раздора оставить Константинополь и удалиться въ Назіанзъ.

[2]) Rupp, loco cit.

[3]) О значительномъ вліяніи св. Григорія на церковную жизнь православнаго востока можно судить по словамъ сестры его Макрины: «Ты извѣстенъ,—говоритъ она св. Григорію,—и городамъ, и народнымъ собраніямъ, и цѣлымъ областямъ; церкви посылаютъ и зовутъ тебя на помощь и исправленіе». De vita s. Macrinae, Opera S. Gregorii, episcopi Nysseni, edit. Migne in Patrologiae cursu comp-

мысли заставилъ его обратить особенное вниманіе на древнюю философію, которая продолжала еще широко жить въ греческомъ обществѣ IV вѣка и несомнѣнно имѣла на него громадное вліяніе. Гуманизирующее значеніе этой философіи очень живо сознавалось всѣми христіанскими богословами ученаго александрійскаго направленія, и потому всѣ они въ большей или меньшей степени посвящали себя на ея изученіе. Вслѣдъ за другими серьезно изучалъ ее и св. Григорій Нисскій [1]), но лишь для того, какъ потомъ оказалось, чтобы осудить всѣ философскія системы язычества [2]) и замѣнить ихъ новой, чисто христіанской философіей. Съ этою цѣлію онъ попытался ввести философскій элементъ въ христіанское богословіе, попытался именно сдѣлать фило-

---

leto, series graeca, t. 46, p. 981 B. Срав. письмо св. Григорія № 19, тамъ же стр. 1076—1077. Срав. письмо св Григорія Богослова *edit. Morelli Paris 1630,* Opera S. Gregorii Nazianzeni, t. I, p. 798, ep. 34.— Такъ какъ подлинный текстъ твореній св. Григорія Нисскаго мы постоянно будемъ цитовать по одному и тому же изданію *Migne, Paris 1858 г.,* то считаемъ возможнымъ не указывать далѣе издателя и его изданіе, а прямо цитовать—Opera S. Gregorii t. I, II и III, изъ которыхъ I соотвѣтствуетъ 44 тому полнаго курса греческой серіи Патрологіи Миня, II—45 и III—46.

[1]) *Св. Григорій Богословъ* (orat VI, Opera t. I, p 137 ed. Morelli) свидѣтельствуетъ, что св Григорій Нисскій былъ «высокъ ученостію всеобъемлющею, не только именно нашею (т. е. христіанскою), но и тою, которая была нѣкогда нашею (т. е. языческою)». Точно также и *Свида* въ своемъ лексиконѣ церковныхъ писателей говоритъ, что «онъ, мужъ знаменитѣйшій, былъ исполненъ всякой учености». Migne, Patrol. t. 117, p. 1267.

[2]) «Внѣшняя наука,—говоритъ св. Григорій,—воистину безчадна, всегда мучится болями рожденія и никогда не разрѣшится живымъ младенцемъ. Какой въ самомъ дѣлѣ плодъ долгихъ, невыразимо-мучительныхъ болей,—плодъ достойный столькихъ и таковыхъ трудовъ показала философія? Не всѣ ли выкинуты скорыми и недоношенными, прежде чѣмъ пришли въ свѣтъ боговѣдѣнія? А вѣдь и они могли бы сдѣлаться людьми, еслибы не совсѣмъ были сокрыты въ лонѣ безчадной мудрости». *De vita Moysis,* Opera t. I, p. 329 B. Такъ рѣзко осудилъ св. Григорій содержаніе языческой науки, еще болѣе рѣзко онъ осудилъ ея форму. См. *De anima et resurrectione,* Opera t. III, p. 52 BC.

софію христіанской и богословіе философскимъ; но при этомъ онъ стремился не къ переработкѣ догматическаго содержанія христіанства, а только къ его философскому проникновенію. Въ настоящее время, какъ извѣстно, существуетъ цѣлая школа богослововъ, которые настолько тѣсно связываютъ раціональную аргументацію въ пользу какого либо—догмата съ самымъ содержаніемъ его, что наивно предполагаютъ, будто съ разрушеніемъ аргументаціи необходимо падаетъ и истинность догматическаго содержанія. Св. Григорій думалъ не такъ. Онъ совершенно не считалъ возможнымъ довести союзъ философіи и богословія до полнаго ихъ сліянія и отождествленія, потому что обѣ эти науки выходятъ изъ разныхъ источниковъ, и положенія ихъ имѣютъ разныя степени достовѣрности. Вѣковѣчныя истины христіанскаго богословія не изобрѣтаются человѣческимъ умомъ, какъ истины философскія, а получаются готовыми чрезъ откровеніе Самого Бога, и потому имѣютъ абсолютную достовѣрность. Философская дедукція не можетъ ни прибавить, ни убавить этой достовѣрности; она полезна единственно только, какъ τρόπος παιδείας, къ сознанію и усвоенію человѣкомъ уже готовыхъ, свыше открытыхъ, абсолютно-истинныхъ догматовъ христіанства [1]); т. е. философія только помогаетъ человѣку уразумѣвать подлинный смыслъ божественнаго откровенія и чрезъ это сознавать его истинность. Отсюда ясно, что св. Григорій, по справедливому замѣчанію Руппа, принадлежитъ къ тѣмъ защитникамъ православія, которые предлагаютъ философское построеніе ученія не для того, чтобы аккомодировать съ нимъ догматы церкви, а лишь для

---

[1]) Разъясняя своему ученику Авлавію ученіе о св. Троицѣ, св. Григорій говоритъ: «хорошо было бы, еслибы мы нашли нѣчто такое, на что могла бы опереться наша колеблющаяся мысль, не приводимая болѣе въ сомнѣніе и недоумѣніе обоюдною нелѣпостію (тритеизма и савелліанства); но если нашъ отвѣтъ будетъ и слабѣе предложенной задачи, сохранимъ навсегда твердымъ и неподвижнымъ полученное нами отъ отцевъ преданіе». *Quod non sint tres Dii*, Opera t. II, p. 117 B.

того, чтобы при его помощи глубже проникнуть въ содержаніе церковнаго символа [1]). Для св. Григорія философія имѣла значеніе не сама по себѣ, а лишь постольку, поскольку она давала ему необходимое вспомогательное средство къ такому пониманію христіанства, въ которомъ удобно находили бы себѣ полное оправданіе и общечеловѣческая цѣль божественнаго откровенія и высшее назначеніе человѣческаго разума.

Не трудно понять эту конечную цѣль христіанской философіи св. Григорія, если только мы обратимъ надлежащее вниманіе на тѣ историческія обстоятельства, которыя обусловили собою необходимость ея постановки. Св. Григорій родился и воспитался въ самый разгаръ аріанскихъ споровъ [2]), раздѣлившихъ всю христіанскую церковь на двѣ враждебныя партіи. Онъ собственнымъ опытомъ извѣдалъ весь вредъ этого раздѣленія, не одинъ разъ видѣлъ измѣну православію со стороны его недавнихъ защитниковъ, видѣлъ гибельный раздоръ между самими православными епископами, постоянно подозрѣвавшими другъ друга въ коварствѣ и по однимъ только подозрѣніямъ прерывавшими другъ съ другомъ общеніе [3]); извѣдавшій и видѣвшій все это Григорій, естественно, долженъ былъ вдуматься въ смыслъ современнаго ему религіознаго движенія и принять въ немъ то или другое участіе. Онъ вступилъ въ борьбу съ аріанами,—но такъ какъ бороться съ ними на почвѣ св. писанія было очень трудно и даже, пожалуй,

---

[1]) *Rupp*, op. cit. s. 164.

[2]) По очень вѣроятному соображенію Руппа (op. cit. s. 13 Anmerk.), св. Григорій родился во второй половинѣ тридцатыхъ годовъ IV вѣка; слѣдовательно, вся молодость его падаетъ на время царствованія ревностнаго слуги аріанъ—императора Константія.

[3]) Св. Григорій очень живо изображаетъ это печальное состояніе церкви въ своемъ словѣ, которое надписывается: *Εις την εαυτου χειροτονιαν*, Opera t. III, p. 543—554, преимущественно 548 CД, 549 AB. Ср. *св. Василія Великаго* Liber de Spiritu Sancto, cap. 30, Opera t. III, edit. monachorum ordinis s. Benedicti, Paris, 1839.

совсѣмъ невозможно, потому что они, принимая св. писаніе, толковали его не такъ, какъ толковали православные, и, слѣдовательно, заставляли своихъ противниковъ, при каждой ссылкѣ на свидѣтельства Христа и Его апостоловъ, предварительно еще оправдывать свое пониманіе этихъ свидѣтельствъ,—то ясно, что эту борьбу необходимо было перенести изъ области историческихъ обоснованій въ область умозрѣнія, т. е. необходимо было чисто раціональнымъ путемъ идти къ оправданію церковно-православной формы христіанства. Этотъ переносъ былъ тѣмъ болѣе необходимъ, что и сами аріане боролись съ своими православными противниками на этой именно почвѣ. Кизическій епископъ Евномій [1]), полагавшій все христіанство въ ясности и понятности догматовъ и потому, естественно, стремившійся къ уничтоженію непосредственной вѣры въ пользу разумнаго знанія, понималъ откровеніе лишь такъ и постольку, какъ и поскольку оно могло быть переработано по началамъ разума. Отсюда, хотя онъ и признавалъ въ откровеніи несомнѣнную объективную истинность, однако не придавалъ ей никакого особеннаго значенія, потому что она—чуждая, внѣшняя человѣку. Для того, чтобы откровеніе стало не только божественной, но и человѣ-

---

[1]) По словамъ св. Григорія Нисскаго, Евномій былъ сынъ одного бѣднаго земледѣльца изъ села Олтисирія въ Каппадокійской области, и сначала ходилъ за отцовскимъ плугомъ, и работалъ отцовскою мотыкою. Но обучившись дорогому въ Каппадокіи искусству скорописи, онъ поступилъ къ кому-то письмоводителемъ и домашнимъ учителемъ, а потомъ самъ сдѣлался ученикомъ Аэтія. Подъ руководствомъ этого аріанскаго софиста, онъ обучился діалектическому искусству и сдѣлался самымъ знаменитымъ поборникомъ аріанства. Въ 360 г. аріанскіе епископы посвятили Евномія въ санъ епископа Кизическаго, но такъ какъ въ своемъ догматическомъ ученіи онъ пошелъ въ разрѣзъ со всѣми аріанскими партіями и потому произвелъ въ аріанствѣ великій соблазнъ, то, по требованію императора Констанція, въ томъ же 360 г. былъ лишенъ своей каѳедры и отправленъ въ ссылку. Послѣ этого Евномій жилъ, какъ частный человѣкъ, всецѣло посвятивъ себя литературной защитѣ видимо разлагавшагося аріанства.

ческой истиной, человѣку, по мнѣнію Евномія, необходимо *сознать* его истинность т. е. понять и усвоить его такъ, чтобы оно имѣло не только объективную божественную истинность, но и субъективную человѣческую. Въ силу такой необходимости, Евномій призналъ за человѣческимъ разумомъ въ дѣлѣ изслѣдованія истинъ вѣры необыкновенно высокія права. Такъ какъ, по нему, каждая истина вѣры, чтобы стать истиной человѣческой, должна быть утверждена въ этомъ достоинствѣ человѣческимъ разумомъ, то санкція разума, очевидно, необходима для вѣры, и самъ разумъ, такимъ образомъ, является выше вѣры. Хотя такое положеніе и неправильно, однако нельзя не замѣтить, что въ своемъ основаніи оно имѣетъ всетаки извѣстную долю законности. Евномій былъ несомнѣнно правъ, когда требовалъ раздѣленія въ откровеніи объективной и субъективной истинности. Божественное откровеніе, взятое само по себѣ, обязательно должно быть истиннымъ, потому что оно есть откровеніе Бога; но такъ какъ оно не просто откровеніе Бога, а откровеніе, данное человѣку, то его истинность обязательно должна быть сознана человѣкомъ, потому что иначе оно не достигало бы своей цѣли. Богъ, напримѣръ, открылся человѣку, какъ единый и троичный; слѣдовательно, ученіе о единствѣ и троичности имѣетъ абсолютную божественную истинность. Еслибы эта истинность не могла быть понята и усвоена человѣческимъ сознаніемъ, то она была бы для человѣка только чужою истинностію, а не истинностію человѣческой. Но такъ какъ въ дѣйствительности ученіе о св. Троицѣ затѣмъ и открыто человѣку, чтобы онъ своимъ собственнымъ, человѣческимъ сознаніемъ истинно уразумѣлъ истиннаго Бога, то само собою понятно, что это ученіе обязательно должно быть сознано за истину самимъ человѣкомъ, т. е. человѣкъ долженъ убѣдиться въ его истинности. Такимъ образомъ, Евномій былъ совершенно правъ, когда требовалъ обязательнаго участія въ дѣлѣ вѣры человѣческаго разума; но онъ былъ совершенно неправъ, когда сдѣлалъ изъ показаній разума

критерій истинности божественнаго откровенія. Онъ пришелъ къ совершенно нелѣпой мысли, будто божественное откровеніе тогда только истинно, когда оно признано за истину человѣческимъ разумомъ; т. е., другими словами, онъ хотѣлъ не божественную истину сдѣлать человѣческой, а человѣческую превратить въ божественную, такъ что разумъ человѣческій необходимо поставлялся наравнѣ съ разумомъ Божіимъ [1]). Чтобы выяснить ложь этого положенія, нужно было доказать, что человѣческая истинность божественнаго откровенія состоитъ не въ переиначиваніи и искаженіи отровеннаго ученія, а въ признаніи и усвоеніи прямаго, непосредственнаго смысла его,—и вмѣстѣ съ тѣмъ доказать, что богословіе и философія—двѣ вещи совершенно разныя, а потому смѣшивать ихъ и выдавать одну за другую нельзя. Вотъ это-то обстоятельство и послужило побудительною причиной, заставившей св. Григорія ввести философію въ богословіе, стремиться не только признать, но и сознать христіанскую истину, какъ истину.

Это же самое обстоятельство заставило св. Григорія точнѣе опредѣлить границы философскаго изслѣдованія въ области вѣры и вмѣстѣ съ тѣмъ указать философіи то опредѣленное мѣсто и значеніе, при сохраненіи которыхъ она только и можетъ быть философіей *христіанской* [2]). Онъ указалъ философіи чисто служебное

---

[1]) По свидѣтельству церковнаго историка Сократа, Евномій дѣйствительно пришелъ къ такому именно выводу. Онъ говорилъ: «Богъ знаетъ о своей сущности не болѣе насъ: она извѣстна ему не болѣе, а намъ не менѣе; но что̀ знаемъ о ней мы, это именно и Онъ знаетъ, и наоборотъ—что̀ Онъ знаетъ, это безразлично найдешь и въ насъ». *Socratis historia ecclesiastica,* Lib. IV, cap. 7, edit. 1720, Cantabrigiae.

[2]) Св. Григорій понималъ христіанскую философію, какъ такую, которая раскрывала все міровоззрѣніе человѣка подъ руководствомъ вѣры, на чистыхъ началахъ откровенія. Поэтому, напр., онъ называлъ «ученіемъ философскимъ» библейское сказаніе о происхожденіи міра.

назначеніе, и это совершенно понятно. Если божественное откровеніе содержитъ въ себѣ чистую истину, то ясно, что христіанской философіи нечего отыскивать истину, а нужно только получить ее, понять и усвоить [1]); и если откровеніе назначено человѣку, то оно не должно и не можетъ выражать истину въ намѣренно затемненныхъ положеніяхъ, а что́ говоритъ, то и должно говорить [2]). Откровеніе не загадка, которую какъ хочешь, такъ и разгадывай; оно выражаетъ истину прямо, открыто, и, слѣдовательно, человѣкъ можетъ спрашивать не о томъ, что́ говоритъ божественное откровеніе, а о томъ, какъ безъ внутренняго противорѣчія въ мысли можно понять открываемое имъ,—т. е., онъ можетъ только уяснять для себя человѣческія основанія истинности откровенія. Напримѣръ, если откровеніе говоритъ, что есть Богъ Сынъ, то нечего лукаво утверждать, будто откровеніе въ этомъ случаѣ разумѣетъ подъ Сыномъ обыкновенную тварь, а нужно только выяснить тѣ основанія, по которымъ человѣческая мысль безъ всякихъ противорѣчій должна признать откровенную истину бытія Сына Божія. Такимъ образомъ, по убѣжденію св. Григорія, философія исполняетъ свое истинное назначеніе только тогда, когда она помогаетъ человѣку глубже сознавать истинность божественнаго откровенія, не переиначивая и не искажая его прямаго, непосредственнаго смысла [3]). И это служебное положеніе философіи не только не унижаетъ

---

[1]) См. разсужденіе св. Григорія въ *Contra Eunomium* Lib II, Op. t. II, p. 468 CД—469 AC.

[2]) Ibid. Lib VI, p. 716 A.

[3]) Если божественное откровеніе служитъ первоисточникомъ христіанской философіи, то само собою понятно, что оно-то въ собственномъ смыслѣ и есть истинная христіанская философія. По мнѣнію св. Григорія, напр., книга Пѣснь Пѣсней есть *πᾶσα θεογνωσίας καὶ φιλοσοφίας ὑφήγησις* (*In Cant. hom. 2,* Op. *t.* I, p. 788 C.). Если же откровеніе есть полная философія, то христіанскому философу, конечно, ничего болѣе не нужно, какъ только понять и усвоить себѣ эту божественную философію.

ея дѣйствительнаго достоинства, а напротивъ еще значительно возвышаетъ его. Если философія вообще имѣетъ значеніе лишь постольку, поскольку она руководитъ человѣка къ вѣроятному познанію истины, то христіанская философія должна имѣть это значеніе сугубо, потому что она не стремится къ истинѣ по пути заблужденій, а прямо выходитъ отъ истины для безошибочнаго объясненія фактовъ дѣйствительности, такъ что относительно христіанской философіи можно только пожелать, чтобы каждый человѣкъ всегда, вполнѣ и безъ всякаго опасенія довѣрялся ея водительству [1]).

Въ такой формѣ отлилась въ сознаніи св. Григорія борьба православія съ раціоналистическимъ движеніемъ IV вѣка, и съ такимъ именно взглядомъ на взаимоотношеніе философіи и богословія онъ самъ принялъ участіе въ этой борьбѣ. Насколько вѣрно и глубоко онъ понялъ христіанство и вообще насколько точно онъ осуществилъ свой идеалъ христіанскаго философа, мы узнаемъ при изложеніи его догматической системы, а теперь пока обратимъ вниманіе еще на одну особенность его мысли,—такую особенность, которая имѣетъ своею ближайшею причиною все туже борьбу съ аріанами.

Противопоставляя свой христіанскій разумъ антихристіанскому разуму своихъ противниковъ, св. Григорій сдѣлалъ это противопоставленіе при помощи того самаго оружія, за которое по преимуществу держалась еретическая мысль, именно—при помощи діалектики. Въ этомъ лежитъ какъ преимущественное достоинство, такъ и существенный недостатокъ его богословскихъ разсужденій. Дѣло въ томъ, что въ философствующей Греціи IV вѣка нужно различать двоякаго рода діалектику: діалектику мысли и діалектику словъ. Первая состоитъ въ живомъ, научномъ развитіи мысли, вторая—въ сухой, безжизненной игрѣ словами; первая принадлежала св.

---

[1]) Orat. I, *De pauperibus amandis*: παιδαγωγείτω τοίνυν τὸν βίον τῶν χριστιανῶν τρόπος φιλόσοφος. Opera t. III, p. 456 B.

Григорію естественно, въ силу философскаго склада его ума, вторую онъ усвоилъ себѣ искуственно, какъ необходимое оружіе для борьбы съ діалектикой аріанъ. Этимъ различіемъ между двумя діалектиками и объясняется какъ достоинство, такъ и недостатокъ богословствованія св. Григорія. Съ одной стороны онъ несомнѣнно былъ строгимъ и послѣдовательнымъ мыслителемъ, умѣлъ глубоко проникать въ сущность спора, и доходилъ въ своихъ разсужденіяхъ до самыхъ послѣднихъ, необходимыхъ основаній признанія истины; съ другой же—онъ является не больше, какъ только остроумнымъ писателемъ, а иногда даже придирчивымъ критикомъ [1]). Всякій разъ, какъ только онъ начинаетъ пользоваться діалектикой словъ, у него выходитъ обыкновенно только простая игра словами, большею частію крайне вычурная. Иногда онъ видимо бьетъ на эффектъ и совсѣмъ не заботится о научной основательности своихъ, иногда очень рѣзкихъ, сужденій. Но за то это было оружіе, которымъ преимущественно пользовались еретики и которое, поэтому, болѣе всего было удобно для ихъ же окончательнаго пораженія. Мы должны принять во вниманіе, что для необразованной богословствующей массы греческаго востока въ IV вѣкѣ софистическое искуство хитраго подбора словъ и выраженій имѣло гораздо бо́льшее значеніе, чѣмъ твердое слово науки. Этимъ объстоятельствомъ, какъ извѣстно, съ большимъ успѣхомъ пользовались поборники аріанства, а потому волей-неволей должны были обратить на него серьезное вниманіе и защитники православія. Лично св. Григорій относился къ діалектическому искуству весьма неблагосклонно; оно было для него не больше, какъ только *ἡ τοῦ Ἀριστοτέλους κακοτεχνία*, и потому онъ отвергалъ въ немъ всякую дока-

---

[1]) См. сужденіе преосвящ. *Филарета*, *Историческое ученіе объ отцахъ церкви*, Санктпетербургъ 1859 г., т. II, стр. 203. Срав. сужденіе *Гейнса*, op. cit p. 119.

зательную силу; но, какъ справедливо замѣчаетъ Рупп[1]), онъ писалъ для массы, неспособной проникать въ глубину умозрѣнія, цѣнившей одинъ только внѣшній блескъ искусственныхъ оборотовъ и выраженій, а потому и не могъ пренебречь софистической діалектикой словъ, такъ что всѣ его недостатки въ этомъ случаѣ были въ сущности необходимыми. При томъ же эти недостатки вполнѣ искупаются несомнѣнными положительными достоинствами его плодовитой діалектики мысли.

Что́ прежде всего и больше всего бросается въ глаза при чтеніи твореній св. Григорія, это—замѣчательная широта его мысли. Въ то время какъ даже такіе, несомнѣнно сильные и глубокіе, еретическіе умы, каковы Евномій и Аполлинарій, оказывались способными разсуждать объ истинахъ вѣры только въ одномъ направленіи, подъ одною точкою зрѣнія, и вслѣдствіе этого приходили къ полному искаженію откровеннаго ученія,—св. Григорія Нисскій былъ совершенно свободенъ отъ этой узкости взгляда и потому счастливо избѣжалъ тѣхъ ошибокъ и противорѣчій, въ которыя роковымъ образомъ впадали его противники. Нисколько не измѣняя своего основнаго принципа, онъ тѣмъ не менѣе часто становился въ своихъ богословскихъ разсужденіяхъ на совершенно различныя точки зрѣнія, осматривалъ предметъ со всѣхъ сторонъ и иногда утверждалъ о немъ не только разныя, но и совершенно повидимому противоположныя положенія. Напримѣръ, его разсужденія о богопознаніи, объ образѣ и подобіи Божіемъ въ человѣкѣ, о грѣхѣ и о бракѣ кажутся совершенно противорѣчивыми, такъ какъ въ одномъ мѣстѣ онъ, повидимому, утверждаетъ то, что́ въ другомъ совершенно отрицаетъ; но на самомъ дѣлѣ всѣ эти различія въ опредѣленіяхъ и положеніяхъ очень легко примиряются имъ въ новыхъ, высшихъ воззрѣніяхъ, такъ что въ концѣ концовъ онъ все подводитъ къ высшему единству.

---

[1]) Opus cit. s. 138.

Этою широтою мысли, которая особенно пріятно поражаетъ въ сопоставленіи съ утомительно однообразными взглядами и аргументами Евномія и Аполлинарія, св. Григорій былъ обязанъ вліянію Оригена, перваго творца христіанской догматической науки. Своимъ геніальнымъ умомъ Оригенъ первый охватилъ въ стройной системѣ все содержаніе церковной вѣры, и не смотря на то, что въ своихъ научныхъ стремленіяхъ онъ имѣлъ себѣ не мало предшественниковъ, его сочиненіе *Περὶ ἀρχῶν* въ первые три вѣка было единственнымъ опытомъ серьезнаго построенія богословской науки. Могучій умъ его царилъ въ христіанскомъ обществѣ III—IV вѣковъ, идеи его были широко распространены по всему православному востоку; онъ имѣлъ себѣ очень много даровитыхъ послѣдователей и почитателей [1]). Но между всѣми его учениками первое мѣсто должно принадлежать св. Григорію Нисскому. Обыкновенно, когда заходитъ рѣчь объ отношеніи св. Григорія къ Оригену, указываютъ на его эсхатологическое ученіе, которое весьма близко сходно съ эсхатологическимъ ученіемъ Оригена, и потому ясно говоритъ о близости отношеній къ Оригену его автора. Но было бы совершенно несправедливо опредѣлять эту близость однимъ только совпаденіемъ мыслей обоихъ знаменитыхъ богослововъ въ указанномъ выше частномъ пунктѣ христіанской догматической системы. Если Оригенъ былъ дѣйствительно великъ и дѣйствительно могъ оказывать значительное вліяніе на послѣдующую богословскую мысль, то ужь прежде-то всего, конечно, не своею ошибочною эсхатологіей, которую, къ слову сказать, большинство изъ его почитателей совсѣмъ и не раздѣляло. Оригенъ былъ великъ, какъ ученый: онъ неотразимо вліялъ на своихъ послѣдователей ученымъ направленіемъ своего богословія, онъ увлекалъ своихъ почи-

---

[1]) Изъ предшественниковъ и современниковъ св. Григорія учениками и почитателями Оригена были знаменитые отцы церкви: Діонисій Александрійскій, Григорій чудотворецъ, Василій Великій и Григорій Богословъ, а также западные богословы—бл. Іеронимъ и Руфинъ.

51713

тателей самой идеей богословской науки, имъ только въ первый разъ ясно сознанной и съ замѣчательнымъ умѣньемъ осуществленной,—а потому въ этой внутренней области и нужно прежде всего искать причину тяготѣнія къ нему св. Григорія Нисскаго. Если св. Григорій раздѣлилъ съ Оригеномъ его ошибочныя эсхатологическія мнѣнія, то это было до нѣкоторой степени простою случайностію, зависѣло именно отъ того, что церковная эсхатологія тогда еще не была твердо установлена. Будь она установлена ясно и твердо, какъ впослѣдствіи установило ее догматическое опредѣленіе V вселенскаго собора, Оригенъ не построилъ бы ее ошибочно и св. Григорій не раздѣлилъ бы его ошибку,—и все-таки Оригенъ остался бы Оригеномъ, а св. Григорій его послѣдователемъ. Его отношеніе къ Оригену—не внѣшнее, а внутреннее; оно касается не одного только частнаго пункта, а всей вообще христіанской догматической системы, или—лучше сказать—той общей идеи богословской науки, за которую ратовалъ Оригенъ. Это—родство духа, родство научныхъ стремленій. Св. Григорій не только ученикъ Оригена, но и его преемникъ [1]). Онъ не только вполнѣ усвоилъ себѣ одушевлявшую Оригена идею введенія философіи въ богословіе, но и весьма близко подошелъ къ нему самостоятельнымъ спекулятивнымъ талантомъ [2]), такъ что имѣлъ полную возможность продолжить дѣло Оригена въ области христіанскаго богословія.

II. Библіографическій очеркъ твореній св. Григорія Нисскаго.

1. Библіографическія свѣдѣнія о твореніяхъ св. Григорія въ сочиненіяхъ: Скультета, Дюпеня, Тилльмона, Фабриція, Селье, Шрёкка Гейнса и Фесслера. Задачи и планъ новаго систематическаго обзора его догматическихъ твореній.

Обозрѣть творенія св. Григорія въ хронологическомъ порядкѣ очень трудно и даже, пожалуй, совсѣмъ

---

[1]) *Böhringer*, op. s. 355.

[2]) *Baur*, Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, Leipzig 1866, Band I, Abth. II, s. 17. *Rupp*, op. cit. s. 247.

невозможно, потому что большинство его твореній не имѣетъ никакихъ датъ, по которымъ бы можно было съ бо́льшею или меньшею вѣроятностію пріурочить ихъ появленіе къ тому или другому опредѣленному времени. Въ виду этого совершенно понятно, что библіографы XVII—XVIII вв. или совсѣмъ избѣгали обозрѣвать ихъ въ хронологическомъ порядкѣ, или прилагали этотъ способъ обзора только къ одной незначительной части ихъ,—вообще же предпочитали излагать библіографическія свѣдѣнія о твореніяхъ св. Григорія—или въ порядкѣ ихъ появленія въ печати, или въ систематическомъ порядкѣ, или же наконецъ въ порядкѣ ихъ Парижскаго печатнаго изданія 1616—1618 г. Первому способу слѣдовалъ Скультетъ, второму—Дюпень, третьему—Тилльмонъ, Фабрицій и Селье.

Въ 1609 г. появилась третья часть сочиненія Авраама Скультета—„Medulla theologiae Patrum“, въ которой между прочимъ помѣщена Medulla theologiae Gregorii Nysseni съ краткой біографіей св. Григорія (р. 235—238) и съ краткой библіографіей его твореній (р. 238—246). Въ этой библіографіи авторъ совсѣмъ не касается вопросовъ, когда и по какому случаю св. Григорій написалъ извѣстное сочиненіе, а просто только пересчитываетъ ихъ въ томъ порядкѣ, въ какомъ онѣ появлялись въ печати. Онъ начинаетъ свой обзоръ съ перваго печатнаго изданія твореній св. Григорія, бывшаго въ началѣ XV вѣка, когда собственно были изданы съ именемъ Нисскаго принадлежащія не ему, а современнику его—Немезію, Libri octo de philosophia,—и послѣдовательно ведетъ свой очеркъ до 1606 г., когда Исаакъ Казавбонъ издалъ съ своими учеными примѣчаніями письмо св. Григорія къ іерусалимскимъ женщинамъ—Евстафіи, Амвросіи и Василиссѣ. При этомъ перечнѣ Скультетъ дѣлаетъ и свои краткія ученыя замѣчанія. По отношенію ко всѣмъ вообще твореніямъ онъ сообщаетъ, гдѣ, кѣмъ, когда и на какомъ языкѣ онѣ были изданы; относительно же нѣкоторыхъ говоритъ нѣсколько подробнѣе, именно сообщаетъ: кто упоминаетъ о нихъ изъ древнихъ церковныхъ писате-

лей, кто и какъ судитъ объ ихъ подлинности или неподлинности изъ ученыхъ новаго времени, какъ дѣйствительно нужно судить по этому вопросу, и наконецъ—въ нѣкоторыхъ, очень рѣдкихъ, впрочемъ, случаяхъ даетъ критическую оцѣнку содержанія того или другаго сочиненія. Пересчитывая творенія св. Григорія въ случайномъ порядкѣ печатныхъ изданій, Скультетъ, естественно, расположилъ ихъ безъ всякой внутренней связи, и потому изъ его библіографіи совершенно нельзя получить никакого представленія о церковно-литературной дѣятельности св. Григорія. Онъ старался только о томъ, чтобы пересчитать все, о чемъ думалъ св. Григорій, а что онъ думалъ, почему думалъ и какъ именно думалъ,—эти вопросы были отодвинуты имъ на второй планъ. Въ силу этого, библіографія Скультета представляетъ собою простой перечень твореній св. Григорія—не только безъ всякой связи ихъ другъ съ другомъ, но и безъ всякаго отношенія къ личности ихъ автора.

Этотъ существенный недостатокъ въ бо́льшей или меньшей степени замѣчается и при второмъ способѣ библіографическаго обзора, когда именно творенія разсматриваются не какъ попало, а въ опредѣленномъ систематическомъ порядкѣ. Такого способа держался Дюпень во второмъ томѣ своей „*Новой библіотеки церковныхъ писателей*“, вышедшей въ 1691 г. на французскомъ языкѣ, а въ 1692 г. переведенной на латинскій языкъ. [1]) Онъ разсматриваетъ сначала экзегетическія творенія св. Григорія, непосредственно за ними—догматическія, потомъ—церковныя поученія и рѣчи, и наконецъ—посланія и письма св. отца,—но разсматриваетъ, не раздѣляя ихъ на точныя группы, а просто перебираетъ одно за другимъ, такъ что въ концѣ концовъ весь обзоръ у него, какъ и у Скультета, является только простымъ перечнемъ твореній св. Григорія, безъ всякой ихъ внутренней связи. Если библіографія Дюпеня

[1]) Мы имѣемъ подъ руками латинскій переводъ этого сочиненія: Dupin, Nova Bibliotheca auctorum ecclesiasticorum, Paris, 1692.

чѣмъ-нибудь существенно отличается отъ библіографіи Скультета, то лишь одними краткими указаніями содержанія каждаго трактата, что у Скультета составляетъ самую Medullam theologiae, и потому изъ библіографіи выдѣлено; во всемъ же остальномъ Дюпень слѣдуетъ пріемамъ Скультета. Подобно Скультету, онъ совсѣмъ не задается вопросами о времени и обстоятельствахъ написанія твореній св. Григорія, а почти все свое вниманіе обращаетъ на критическую оцѣнку ихъ содержанія, при чемъ, въ отличіе отъ Скультета, Дюпень приложилъ критическую оцѣнку содержанія не къ нѣкоторымъ, какъ Скультетъ, а почти ко всѣмъ твореніямъ св. Григорія. Впрочемъ, критика его весьма не завидна. Иногда онъ ссылается на исторію, указывая мнѣнія древнихъ церковныхъ писателей и ученыхъ новаго времени, въ большинствѣ же случаевъ руководствуется простымъ впечатлѣніемъ отъ непосредственнаго знакомства съ самыми твореніями. Такъ, напримѣръ, вопреки общему мнѣнію древнихъ церковныхъ писателей и ученыхъ новаго времени, онъ порицаетъ замѣчательнѣйшій трудъ св. Григорія—„*О созданіи человѣка*“—за то, что св. отецъ возбуждаетъ въ этомъ трактатѣ „много вопросовъ болѣе любопытныхъ, чѣмъ полезныхъ“; между тѣмъ какъ одинъ изъ самыхъ посредственныхъ трактатовъ—„*О надписаніи псалмовъ*“—онъ вполнѣ одобряетъ и считаетъ его болѣе полезнымъ, чѣмъ такіе солидные трактаты, какъ „*Слово о шестодневѣ*“ и „*О жизни Моисея*“. Эта странная критика имѣетъ свое единственное объясненіе лишь въ томъ, что Дюпень, какъ и Скультетъ, разсматривалъ творенія св. Григорія не только въ безусловномъ отрѣшеніи отъ личности ихъ автора, но даже и отъ той эпохи, въ которую онѣ явились.

Совершенно иначе пытался было построить библіографическій очеркъ твореній св. Григорія современникъ и соотечественникъ Дюпеня—Тилльмонъ. Ученый историкъ не захотѣлъ остановиться на одномъ только простомъ перечнѣ ихъ, а попытался было проникнуть въ самую исторію ихъ, попытался именно

опредѣлить время, причины и обстоятельства ихъ появленія. Къ этой попыткѣ онъ приведенъ былъ естественно своими историческими работами. Ему нужно было представить точную и возможно полную біографію св. Григорія Нисскаго, какъ одного изъ выдающихся церковныхъ дѣятелей IV вѣка; а такъ какъ почти единственнымъ источникомъ для его біографіи служатъ его собственныя творенія, то Тилльмону и представилась естественная возможность, говоря о жизни св. отца на основаніи его твореній, дать имъ необходимое историческое освѣщеніе на основаніи точно установленныхъ фактовъ его жизни, т. е. слить библіографію съ біографіей [1]). Такимъ образомъ, Тилльмонъ долженъ былъ обратиться къ хронологическому обзору твореній св. Григорія, и онъ дѣйствительно обратился къ нему, но только попытка его вышла далеко неудачной. Онъ могъ указать опредѣленное время лишь для тѣхъ сочиненій, на основаніи которыхъ составлялъ біографію св. Григорія, т. е. для сочиненій, которыя сами даютъ все, что̀ можно сказать о нихъ,—но такихъ сочиненій, какъ было уже замѣчено, у св. Григорія очень немного. Поэтому, чтобы сказать что-либо и о другихъ твореніяхъ, Тилльмонъ вынужденъ былъ послѣдовать примѣру Скультета и представить ихъ общій обзоръ въ порядкѣ печатнаго изданія ихъ,—съ тѣмъ только различіемъ, что онъ совсѣмъ не принималъ во вниманіе хронологическаго порядка разныхъ изданій, а сдѣлалъ свой обзоръ по послѣднему, самому исправному и самому полному, парижскому изданію твореній св. Григорія 1638 г., и—въ томъ самомъ порядкѣ, въ какомъ онѣ расположены въ этомъ изданіи. Относительно многихъ твореній св. Григорія Тилльмонъ сдѣлалъ свои ученыя замѣтки, которыя имѣли и имѣютъ большое научное значеніе. Онъ отнесся къ своему дѣлу

---

[1]) Тилльмонъ говоритъ о твореніяхъ св Григорія въ девятомъ томѣ указаннаго выше сочиненія—„Memoires pour servir a l' histoire ecclesiastique des six premiers siecles“, Paris, 1703.

настолько серьезно, что прослѣдилъ подлинную исторію почти всѣхъ, наиболѣе важныхъ, трактатовъ св. Григорія; указалъ, гдѣ, когда и кто пользовался тѣмъ или другимъ сочиненіемъ и какъ цитовалъ его; свѣрилъ разныя свидѣтельства церковныхъ писателей древняго времени; критически отнесся къ мнѣніямъ новыхъ ученыхъ,—и кромѣ всего этого, представилъ свои собственныя ученыя соображенія, изъ которыхъ многія неизмѣнно повторяются послѣ него и до настоящаго времени.

Примѣру Тилльмона, обозрѣвавшаго творенія св. Григорія въ порядкѣ ихъ парижскаго печатнаго изданія, слѣдовали—Фабрицій въ осьмомъ томѣ своей „*Греческой Библіотеки*“ [1]) и Селье въ указанномъ выше осьмомъ томѣ своей „*Общей исторіи священныхъ и церковныхъ писателей*“.

Фабрицій имѣлъ своею цѣлію сдѣлать только ученое описаніе твореній св. Григорія, и потому считалъ для себя вполнѣ достаточнымъ разсмотрѣть ихъ въ томъ порядкѣ, въ какомъ онѣ изданы въ греко-латинскихъ парижскихъ изданіяхъ 1615—1618 и 1638 гг. Въ отличіе отъ своихъ предшественниковъ, онъ, какъ описатель, указываетъ начало каждаго сочиненія; подобно Тилльмону, указываетъ древнюю исторію многихъ сочиненій по цитатамъ древнихъ церковныхъ писателей; подобно Скультету, говоритъ о печатныхъ изданіяхъ и переводахъ многихъ сочиненій, обозначая при этомъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ и тѣ рукописные кодексы, съ которыхъ онѣ были напечатаны; указываетъ новую литературу нѣкоторыхъ сочиненій, и наконецъ дѣлаетъ коротенькія замѣтки объ ихъ подлинности или неподлинности. Селье же, подобно Дюпеню, ввелъ въ свой обзоръ твореній св. Григорія анализы ихъ содержанія, при чемъ сдѣлалъ эти анализы настолько подробно, что его библіографія разрослась до громадныхъ размѣровъ, раздѣлена на 29 параграфовъ и занимаетъ около 250 страницъ

---

[1]) *Alberti Fabricii Bibliotheca graeca, Hamburg,* 1729, *Volum.* VIII, *p.* 145—165.

in 4-e. Онъ разсматриваетъ тѣ же самыя творенія, какія были описаны и въ „Библіотекѣ“ Фабриція, но кромѣ того еще представляетъ анализъ семи, бывшихъ Фабрицію неизвѣстными, писемъ св. Григорія, открытыхъ въ 1731 г. и изданныхъ во Флоренціи италіанскимъ профессоромъ Караччіоли (Caraccioli). Вслѣдъ за Тилльмономъ и Фабриціемъ, Селье ставитъ тѣже самые вопросы, рѣшеніемъ которыхъ занимались и эти его предшественники, но съ особеннымъ вниманіемъ онъ останавливается на вопросѣ о времени и, главнымъ образомъ, на вопросѣ объ обстоятельствахъ происхожденія всѣхъ наиболѣе важныхъ твореній св. Григорія. Рѣшеніе вопроса объ обстоятельствахъ происхожденія Селье очень основательно выводитъ большею частію изъ самаго содержанія трактатовъ; для рѣшенія же вопроса о времени происхожденія прибѣгаетъ къ вѣроятнымъ соображеніямъ, сопоставляя содержаніе твореній съ фактами исторіи. Впрочемъ, относительно послѣдняго пункта нужно замѣтить, что Селье также, какъ и Тилльмонъ, совершенно не могъ указать опредѣленнаго времени для большой части твореній св. Григорія, и такимъ образомъ еще разъ доказалъ положительную невозможность хронологическаго обзора этихъ твореній. Однако его неудача, какъ и неудача Тилльмона, нисколько не остановила нѣмецкаго ученаго историка Шрёкка отъ новой попытки представить очеркъ твореній св. Григорія въ хронологическомъ порядкѣ.

Въ XIV томѣ своей „*Христіанской церковной исторіи*“ Шрёккъ предположилъ было разсмотрѣть творенія св. Григорія Нисскаго въ связи съ фактами его жизни и пастырской дѣятельности, но съ перваго же раза встрѣтилъ себѣ непреодолимое затрудненіе. Онъ натолкнулся на вопросъ: когда и чѣмъ началась литературная дѣятельность св. Григорія, т. е. какое изъ извѣстныхъ намъ твореній св. отца появилось прежде всего? На этотъ вопросъ исторія не даетъ совершенно никакого отвѣта, и въ самыхъ твореніяхъ нѣтъ ни одного намека. Дѣлать при такихъ обстоятельствахъ какія бы

то ни было предположенія, очевидно, было очень рискованно, и потому Шрёкку ничего болѣе не оставалось, какъ оставить вопросъ нерѣшеннымъ. Онъ такъ и сдѣлалъ. На стр. 21-й онъ заявляетъ, что временемъ наиболѣе плодовитой авторской дѣятельности св. Григорія былъ періодъ, начавшійся годомъ смерти св. Василія Великаго, т. е. 379 годомъ. Но и начиная съ этого времени, Шрёккъ могъ отвести опредѣленное мѣсто всего только двѣнадцати произведеніямъ св. Григорія, считая въ томъ числѣ пять рѣчей и одно письмо его; относительно же всѣхъ остальныхъ твореній онъ откровенно заявляетъ (на стр. 62), что время ихъ появленія „большею частію“ неизвѣстно, а потому разсматривать ихъ въ хронологическомъ порядкѣ нельзя. Вслѣдствіе этого ему оставалось одно изъ трехъ: или послѣдовать примѣру Скультета, перечислявшаго творенія св. Григорія въ хронологическомъ порядкѣ ихъ появленія въ печати, или послѣдовать примѣру Дюпеня, перечислявшаго ихъ въ систематическомъ порядкѣ, или же наконецъ послѣдовать примѣру Тильмона, Фабриція и Селье, описывавшихъ ихъ въ порядкѣ парижскаго печатнаго изданія. Шрёккъ послѣдовалъ примѣру Дюпеня, но въ отличіе отъ него не просто *систематизировалъ* творенія св. Григорія, а *классифицировалъ* ихъ на отдѣльныя группы, и потому разсматривалъ ихъ не просто одно за другимъ, какъ Дюпень, а въ порядкѣ сходныхъ группъ. Онъ раздѣлилъ всѣ, извѣстныя съ именемъ св. Григорія, творенія на семь отдѣловъ, изъ которыхъ первый составили творенія *экзегетическія*, второй—*догматическія*, третій—*моральныя*, четвертый—*проповѣди моральнаго* содержанія, пятый—*проповѣди догматическаго* содержанія, шестой—сочиненія *подложныя* и седьмой—*письма* св. Григорія къ разнымъ лицамъ и по разнымъ случаямъ. Эту классификацію Шрёкка, разумѣется, ни въ какомъ случаѣ нельзя признать удовлетворительной, потому что она произведена совершенно безпринципно. Онъ ставитъ, напримѣръ, отдѣлы *догматическихъ* и *нравственныхъ* твореній св. Григорія; это различеніе покоится на содержаніи твореній, и слѣдо-

вательно принципомъ классификаціи признается различіе въ ихъ содержаніи. Но вотъ рядомъ съ отдѣломъ моральныхъ произведеній выдвигается новый отдѣлъ проповѣдей, о которыхъ самъ же Шрёккъ прямо заявляетъ, что содержаніе ихъ—*моральное.* Зачѣмъ же, спрашивается, послѣ этого онѣ выдѣлены изъ состава моральныхъ произведеній въ особый, самостоятельный отдѣлъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть только одинъ: по требованію теоріи литературныхъ формъ, т. е. по требованію совершенно новаго принципа классификаціи. Но ужь если нужно было держаться этого принципа, то зачѣмъ допущено a) раздѣленіе проповѣдей на два самостоятельныхъ отдѣла—на проповѣди моральнаго содержанія и на проповѣди догматическаго содержанія, и b) зачѣмъ допущено раздѣленіе проповѣдей и экзегетическихъ твореній, когда эти послѣднія почти всѣ состоятъ изъ бесѣдъ и именно изъ *церковныхъ бесѣдъ* св. Григорія? На этотъ вопросъ совсѣмъ нельзя дать никакого отвѣта. Очевидно, Шрёккъ дѣлилъ творенія св. Григорія съ разныхъ точекъ зрѣнія, и въ этомъ случаѣ, конечно, могъ раздѣлить ихъ на какое угодно количество отдѣловъ, но только это дѣленіе уже не будетъ классификаціей.

Этотъ существенный недостатокъ библіографическаго очерка Шрёкка вполнѣ раздѣляетъ и слѣдующій за нимъ ученый описатель твореній св. Григорія Нисскаго—Гейнсъ. Въ своемъ спеціальномъ „*Историко-богословскомъ разсужденіи о св. Григоріи Нисскомъ*“ Гейнсъ ставитъ особый вопросъ—De scriptis S. Gregorii, и перечисляетъ всѣ творенія св. Григорія, раздѣливъ ихъ на девять отдѣловъ: a) творенія *апологетическія,* b) *экзегетическія*, c) *догматическія или догматико-полемическія*, d) *нравственныя или аскетическія,* e) *ораторскія,* f) *философскія,* g) *письма,* h) творенія *подложныя* и i) творенія *потерянныя.* Если предложить вопросъ, что̀ принято въ основаніе этого дѣленія,—то нужно будетъ отвѣтить: a) цѣль твореній св. Григорія, b) ихъ содержаніе, c) ихъ литературная

форма и d) методъ изслѣдованія,—т. е. нужно будетъ признать, что классификація Гейнса покоится на четырехъ разныхъ принципахъ и потому представляетъ собою полнѣйшее недоразумѣніе. Онъ ставитъ, напримѣръ, первый отдѣлъ—Scripta apologetica, и помѣщаетъ въ этомъ отдѣлѣ всего—на—всего только одно произведеніе св. Григорія—„О шестодневѣ“, потому что въ подлинникѣ это сочиненіе надписывается—*Λόγος ἀπολογητικὸς περὶ τοῦ ἑξαημέρου*, и дѣйствительно имѣетъ своею цѣлію защитить отъ враждебныхъ нападокъ библейское сказаніе о твореніи міра и толкованіе этого сказанія въ Шестодневѣ св. Василія Великаго. Слѣдовательно, съ точки зрѣнія цѣли это произведеніе совершенно вѣрно отнесено къ разряду твореній апологетическихъ, но въ такомъ случаѣ нужно было примѣнить эту точку зрѣнія и ко всѣмъ другимъ твореніямъ св. Григорія. Между тѣмъ слѣдующій отдѣлъ у Гейнса занимаютъ Scripta exegetica. Сочиненія этого новаго отдѣла ничѣмъ существенно не отличаются отъ сочиненія „О шестодневѣ“, потому что это послѣднее произведеніе представляетъ собою обширный комментарій на первую главу книги Бытія, и такимъ образомъ по предмету своего содержанія должно быть причислено и обыкновенно причисляется къ отдѣлу экзегетическихъ твореній. Но такъ какъ указанныя Гейнсомъ экзегетическія творенія не имѣютъ апологетической цѣли, то это отрицательное отличіе и дало ему мнимое право раздѣлить ихъ на разныя группы и охарактеризовать съ разныхъ точекъ зрѣнія. Гейнсъ нисколько не стѣснялся произвольнымъ дѣленіемъ твореній св. Григорія, и ради этого въ пятомъ отдѣлѣ (oratoria scripta) выдвинулъ еще третій принципъ классификаціи съ точки зрѣнія литературныхъ формъ сочиненій, а въ шестомъ отдѣлѣ (scripta philosopha)—четвертый принципъ съ точки зрѣнія метода ихъ изложенія. Что касается осьмаго и девятаго отдѣловъ (De scriptis spuriis et deperditis), то они совсѣмъ бы не должны были существовать,—потому что если сочиненіе подложно, то о немъ

можно сдѣлать краткую замѣтку въ томъ отдѣлѣ, къ которому оно должно быть отнесено съ точки зрѣнія избраннаго принципа классификаціи, а если сочиненіе потеряно, то ужь, понятно, о немъ и замѣтить-то нечего. Такимъ образомъ, Гейнсъ вполнѣ раздѣлилъ ошибку Шрёкка, такъ что его классификація такъ же безпринципна, какъ и классификація Шрёкка. Эту безпринципность вполнѣ созналъ и видимо старался устранить Фесслеръ.

Фесслеръ [1]) совершенно уничтожилъ четыре отдѣла въ классификаціи Гейнса: апологетическій, философскій, о сочиненіяхъ подложныхъ и о сочиненіяхъ потерянныхъ,—такъ что у него съ перваго же раза явилось только пять отдѣловъ: догматическій, экзегетическій, нравственно-аскетическій, отдѣлы проповѣдей и писемъ. Но при дальнѣйшемъ изслѣдованіи онъ перевелъ экзегетическія творенія въ составъ нравственныхъ, и такимъ образомъ изъ первыхъ трехъ отдѣловъ образовалось только два: догматическій и нравственный, и оба раздѣлены съ точки зрѣнія ихъ содержанія. Оставались послѣдніе два отдѣла, которые были охарактеризованы съ другой точки зрѣнія, и потому подлежали измѣненію, и Фесслеръ измѣнилъ ихъ, но не уничтожилъ. Онъ дѣлитъ и проповѣди и письма св. Григорія на три параллельные ряда: проповѣди—на догматическія, похвальныя въ честь святыхъ и на надгробныя рѣчи, а письма—на догматическія, нравственныя и историческія. Выдѣляя сродные элементы въ сродные отдѣлы, нужно отнести всѣ догматическія проповѣди и письма въ отдѣлъ догматическихъ твореній, нравственныя проповѣди и письма въ отдѣлъ нравственныхъ твореній. Останется только группа историческихъ писемъ и надгробныхъ рѣчей, и эта группа пусть образуетъ собою отдѣлъ историческихъ твореній св. Григорія. Въ составъ этого отдѣла пусть войдутъ и такіе трактаты, которые имѣютъ

---

[1]) Fessler, Institutiones patrologiae, Oeniponte 1850, T. I.

предметомъ своего содержанія изложеніе исторіи, каковы, напримѣръ, „О жизни св. Макрины“ и „О жизни св. Григорія Чудотворца“. Такимъ образомъ, въ концѣ концовъ образуется только три группы твореній св. Григорія: группа догматическихъ твореній, нравственныхъ и историческихъ. Это дѣленіе мы и примемъ за свое собственное.

Библіографія Шрёкка и Гейнса отличается отъ библіографіи ихъ предшественниковъ съ одной только формальной стороны,—со стороны порядка библіографическаго обзора; съ внутренней же стороны она ровно ничѣмъ не отличается отъ библіографій предшествующаго времени. Шрёккъ, вмѣстѣ съ Дюпенемъ и Селье, представляетъ анализы твореній св. Григорія и даетъ критическую оцѣнку ихъ содержанія, а Гейнсъ, вмѣстѣ съ Фабриціемъ, пересчитываетъ и описываетъ ихъ. Отсюда, какъ библіографы XVII и первой половины XVIII вѣка, разсуждая о твореніяхъ св. Григорія, совсѣмъ не принимали въ разсчетъ его личности, такъ и Шрёккъ съ Гейнсомъ, высчитывая творенія и сообщая о нихъ все, что могли и считали нужнымъ сообщить, забыли самое главное, именно—что всѣ эти творенія, о которыхъ они говорятъ, были написаны св. Григоріемъ Нисскимъ и составляютъ историческіе памятники его мысли. Они совсѣмъ опустили изъ виду, что въ библіографіи важенъ не самый перечень твореній, а то ясное и по возможности полное представленіе о литературной дѣятельности ихъ автора, которое должно явиться въ конечномъ результатѣ этого перечня. Самъ по себѣ, перечень въ сущности не имѣетъ никакого значенія. Онъ полезенъ только для рѣшенія вопроса относительно подлинности или неподлинности нѣкоторыхъ сомнительныхъ твореній, но изъ-за пяти-шести такихъ твореній пересчитывать всю ихъ массу совершенно безполезно Чтобы библіографія имѣла дѣйствительный смыслъ, нужно, чтобы въ ней были разсмотрѣны творенія св. Григорія въ связи съ личностію ихъ автора, т. е. чтобы онѣ обязательно были разсмотрѣны, какъ

памятники мысли извѣстной исторической личности, жившей въ извѣстную эпоху и при извѣстныхъ обстоятельствахъ, извѣстнымъ образомъ мыслившей и чувствовавшей. Такова должна быть внутренняя сторона библіографіи, сторона ея содержанія. Внѣшняя же ея сторона, сторона изложенія должна быть оставлена та самая, которая принципіально была установлена вѣрно, хотя и невѣрно осуществлена, въ трудахъ Шрёкка, Гейнса и Фесслера. Мы избираемъ способъ обзора твореній св. Григорія въ порядкѣ сходныхъ группъ. При этомъ, имѣя своею спеціальною задачей указать источники для составленія догматической системы св. Григорія, мы обратимъ въ своемъ библіографическомъ очеркѣ главное и преимущественное вниманіе на догматическія его творенія, при чемъ для ясности и систематичности очерка нужно будетъ провести выше установленную классификацію частнѣе, т. е. раздѣлить отдѣлъ догматическихъ твореній на новые, болѣе мелкіе отдѣлы, имѣя въ виду различіе предметовъ ихъ содержанія. Попытка въ этомъ родѣ была сдѣлана очень давно тѣмъ самымъ Скультетомъ, который первый представилъ перечень твореній св. Григорія въ хронологическомъ порядкѣ ихъ появленія въ печати. Излагая „Сущность богословія св. Григорія“, Скультетъ собственно представляетъ анализъ его догматическихъ твореній, расположивъ ихъ въ порядкѣ догматической системы,— сначала тѣ творенія, въ которыхъ излагается ученіе о Богѣ и о Св. Троицѣ, потомъ тѣ творенія, въ которыхъ излагается ученіе о твореніи міра и человѣка, и такъ далѣе—въ порядкѣ системы, смотря по тому, содержаніе какого догмата преимущественно раскрывается въ томъ или другомъ сочиненіи. Признавая эту классификацію Скультета въ принципѣ вѣрной, мы раздѣлимъ всѣ догматическія творенія св. Григорія на пять отдѣловъ: a) творенія, въ которыхъ раскрывается ученіе о Св. Троицѣ, b) творенія, въ которыхъ раскрывается ученіе о созданіи міра и человѣка, c) творенія, въ которыхъ раскрывается ученіе о Лицѣ Спасителя,

d) творенія, въ которыхъ раскрывается ученіе о спасеніи, и наконецъ е) творенія, въ которыхъ раскрывается ученіе о послѣдней судьбѣ человѣчества.

2. Творенія св. Григорія, въ которыхъ раскрывается православное ученіе о Св. Троицѣ: Книги противъ Евномія, Слово противъ Арія и Савеллія, Слово противъ македоніанъ духоборцевъ, Посланіе къ Авлавію и фрагментъ—Къ язычникамъ на основаніи общихъ понятій; письма его: къ Севастійцамъ, къ монаху Евагрію и къ еретику Иракліану.

Всѣ творенія, въ которыхъ раскрывается православное ученіе о Св. Троицѣ, были написаны св. Григоріемъ Нисскимъ въ его полемикѣ съ аріанами, или по поводу этой полемики. Онъ или прямо опровергалъ ученіе аріанъ, или опровергалъ его путемъ раскрытія и обоснованія ученія православнаго. Самый капитальный трудъ изъ всѣхъ вообще его догматическихъ твореній—*Λόγοι ἀντιῤῥητικοὶ κατ' Εὐνομίου*—носитъ чисто полемическій характеръ. Это, очень обширное по своему объему, сочиненіе сохранилось до насъ раздѣленнымъ на отдѣльныя книги, число которыхъ по разнымъ кодексамъ неодинаково: по кодексамъ Баварской редакціи считается двѣнадцать книгъ, по кодексамъ Ливинейской редакціи—тринадцать. Различное дѣленіе по тѣмъ и другимъ кодексамъ зависѣло отъ того, что пятая книга Баварской редакціи въ кодексахъ Ливинейской раздѣлена на двѣ книги, изъ которыхъ первая, какъ и въ Баварскихъ кодексахъ, начинается словами: *Περὶ δὲ τῆς Πέτρου τοῦ Ἀποστόλου φωνῆς*, а вторая начинается съ половины по кодексамъ Баварской редакціи словами: *Ἀλλ' αἰσθάνομαι πέρα τοῦ δέοντος*. Но въ нѣкоторыхъ кодексахъ и Ливинейской редакціи, не смотря на это раздѣленіе пятой книги, все-таки считается только двѣнадцать книгъ. Въ этомъ случаѣ соглашеніе съ кодексами Баварской редакціи достигается путемъ соединенія двѣнадцатой и тринадцатой книгъ въ одну, раздѣленную на два отдѣла: первый съ надписаніемъ—„книга двѣтадцатая“ и второй съ над-

писаніемъ—„книги двѣнадцатой часть вторая“ [1]). Кодификація книгъ противъ Евномія была сдѣлана очень давно. По крайней мѣрѣ, въ періодъ вселенскихъ соборовъ отцы церкви цитовали это сочиненіе св. Григорія уже съ точнымъ указаніемъ книгъ. Такъ, напримѣръ, въ десятомъ засѣданіи VI вселенскаго собора были читаны отрывки „изъ пятой книги противъ Евномія, начинающейся словами: относительно изреченія Апостола Петра“, и „изъ двѣнадцатой книги тѣхъ же опроверженій Евномія, начинающейся словами: но посмотримъ и на слѣдующее за симъ“. Очевидно, кодификація книгъ была установлена твердо, но несомнѣнно, что она принадлежитъ не самому св. Григорію, была сдѣлана послѣ его смерти, и при томъ сдѣлана весьма неискусно. Книги расположены въ ней безъ всякаго плана и порядка, и притомъ такъ, какъ будто всѣ онѣ составляли одно и то же сочиненіе; между тѣмъ какъ при внимательномъ изслѣдованіи оказывается, что *Λόγοι ἀντιῤῥητικοί* составляютъ не одно, а три сочиненія, совершенно отдѣльныхъ другъ отъ друга, появившихся въ разное время и по разнымъ поводамъ.

Первое сочиненіе противъ Евномія составляютъ первая книга и вторая часть двѣнадцатой книги, или лучше сказать—тринадцатая книга по кодексамъ Ливинейской реакціи перваго типа [2]). Обѣ эти книги направлены противъ одного и того же догматико-полемиче-

---

[1]) Въ Парижскомъ изданіи 1638 г., а потомъ и въ перепечатанномъ съ него изданіи Миня *Λόγοι ἀντιῤῥητικοί* напечатаны съ кодекса этого именно типа Ливинейской редакціи: пятая книга въ немъ раздѣлена на двѣ книги, и потому счетъ книгъ идетъ иной сравнительно съ кодексами Баварской редакціи; количество же книгъ одно и то же, потому что XII и XIII книги въ немъ соединены въ одну съ двумя отдѣлами.

[2]) Фесслеръ (*Institutiones patrologiae* t I, p. 597—598) ошибочно думаетъ, что первое сочиненіе противъ Евномія обнимаетъ первую и вторую книги, потому что во второй книгѣ опровергается не *Апологія апологіи* Евномія, а его *Изложеніе вѣры*.

ского сочиненія Евномія—*Ὑπὲρ ἀπολογίας ἀπολόγια* [1]), появившагося въ 379 г., вскорѣ послѣ смерти св Василія Великаго [2]). Обстоятельства происхожденія этого сочиненія Евномія и возбужденія всей его полемики съ Григоріемъ Нисскимъ представляются въ такомъ видѣ. Въ концѣ пятидесятыхъ годовъ IV вѣка литературную защиту аріанства принялъ на себя Евномій, бывшій сначала православнымъ, но потомъ, въ силу убѣжденій Аэтія, уклонившійся въ ересь. Свое отступленіе отъ православія Евномій объяснилъ въ спеціальномъ сочиненіи, которое назвалъ „Апологіей“ [3]), и въ которомъ старался оправдать аріанство вообще и себя, какъ новаго проповѣдника этой ереси, въ частности, на счетъ предполагаемой низменности и малосмысленности вождей православія. Это сочиненіе имѣло большой успѣхъ, и обрадованные аріане поспѣшили наградить автора его саномъ Кизическаго епископа [4]). Чтобы парализовать вредное вліяніе Евномія на православные умы, св. Василій Великій взялся опровергнуть его апологію, и представилъ въ трехъ книгахъ сочиненіе—*Ἀνατρεπτικὸς τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσεβοῦς Εὐνομίου* [5]). Въ этомъ опроверженіи св. Василій съ

---

[1]) Сочиненіе это сохранилось только въ отрывкахъ у св. Григорія Нисскаго, который опровергаетъ его подъ такимъ именно заглавіемъ.

[2]) Въ письмѣ къ Петру севастійскому св. Григорій говоритъ, что онъ получилъ сочиненіе Евномія *κατ' αὐτὴν τοῦ Βασιλείου τὴν κοίμησιν*. Opera, t. II, col. 237 B.

[3]) Это сочиненіе вполнѣ сохранилось до нашего времени въ составѣ двадцати осьми небольшихъ главъ. Мы имѣемъ его въ изданіи *Фабриція—Bibliotheca Graeca, Vol. VIII*, p. 262—305.

[4]) Что Евномій сначала былъ православнымъ, объ этомъ ясно говоритъ св. Григорій Нисскій—*Contra Eunomium Lib.* I, p. 252 AB; а что онъ получилъ Кизическую каѳедру именно за свое шумное отступничество отъ православія, видно изъ словъ самаго Евномія—*Apud Greg Nyss.*, ibid. p. 285 A. Conf. *S. Basilii M., Adversus Eunomium*, Lib. I, ed. Garnier, Paris 1839, T. I, p. 296 B.

[5]) «*Опроверженіе на защитительную рѣчь злочестиваго Евномія*» сохранилось до насъ въ составѣ пяти книгъ, но четвертая и пятая подлинными не признаются.

обстоятельною подробностію и почти исключительнымъ въ то время хладнокровіемъ разсмотрѣлъ всѣ главныя положенія въ апологіи Евномія и доказалъ ихъ полную несостоятельность. Тогда Евномій съ удвоенной энергіей принялся за составленіе новаго сочиненія, которое должно было, съ одной стороны, защитить опровергнутую св. Василіемъ его апологію, съ другой—опровергнуть сочиненіе противъ него самого Василія, и потому называлось—„Апологія за апологію“ [1]). Оно появилось въ двухъ книгахъ уже по смерти св. Василія Великаго и отвѣчать на него пришлось св. Григорію Нисскому.

По откровенному сознанію св. Григорія, новое сочиненіе Евномія произвело очень сильное впечатлѣніе на заинтересованныхъ въ спорѣ лицъ, особенно же на любителей діалектическихъ хитросплетеній [2]). Такъ какъ этихъ любителей была громадная масса, то Евномій на нихъ преимущественно и разсчитывалъ, занимаясь самою кропотливою отдѣлкой своего труда, подборомъ словъ и выраженій. Св. Григорій порицаетъ его за особую изысканность рѣчи, „за роскошные эти переливы звуковъ, за нѣжные припѣвы, которые онъ, можетъ быть, и произноситъ не съ спокойною наружностію, а напротивъ того выговариваетъ, притопывая ногою и вмѣстѣ съ тѣмъ съ удовольствіемъ прищелкивая въ ладъ пальцами, и говоритъ, что больше ужъ ни въ чемъ нѣтъ нужды, ни въ другихъ словахъ, ни въ новыхъ трудахъ“ [3]). Какъ только появилось означенное сочиненіе Евномія, оно пріобрѣло себѣ массу читателей и быстро распространилось по всему востоку. Экземпляры его были занесены и въ Каппадокію, и появились въ епископскомъ городѣ св. Григорія—Ниссѣ. Очевидно, слава Евномія, какъ наиболѣе серьезнаго защитника ереси, помогала распространенію его новой апологіи, и потому православнымъ пастырямъ нужно было какъ

---

[1]) Contr. Eunom., Lib. I, p. 256 B, 268 B.

[2]) Ibid., p. 252 C.

[3]) Ibid., 253 A.

можно скорѣе отвѣтить на нее ея критическимъ разборомъ. Но сдѣлать это оказалось не совсѣмъ легко. Книги Евномія всюду ходили, всѣмъ были извѣстны,— не могли достать ихъ одни только защитники православія. Св. Григорій въ письмѣ къ брату своему св. Петру, епископу севастійскому, жалуется на то, что онъ не могъ съ достаточною серьезностію разсмотрѣть сочиненіе Евномія, потому что человѣкъ, который доставилъ ему это сочиненіе, скоро вытребовалъ себѣ его назадъ и не далъ ни списать его, ни заняться имъ на досугѣ [1]). Тѣмъ не менѣе и въ тотъ короткій срокъ, въ какой св. Григорій могъ пользоваться апологіей Евномія, онъ составилъ на нее критическія записки, которыя были потомъ обработаны въ связный трактатъ, составившій первую книгу противъ Евномія [2]). Побужденіемъ опровергнуть апологію Евномія для св. Григорія служило, съ одной стороны, желаніе защитить память умершаго брата своего св. Василія Великаго, котораго Евномій осмѣялъ самымъ

---

[1]) *Opera* t. II, p. 237 A.

[2]) *Ibidem.* Что это за записки, изъ которыхъ была составлена первая книга противъ Евномія, неизвѣстно. Хотя въ ученой литературѣ и высказывалось предположеніе, что подъ этими записками нужно разумѣть четвертую и пятую книги опроверженія Евномія въ сочиненіи св. Василія Великаго (*Rupp., op cit.* s. 134), но это предположеніе во всякомъ случаѣ голословно. Правда, что четвертая и пятая книги, приписываемыя св Василію Великому, состоятъ изъ отдѣльныхъ, несвязныхъ отрывковъ, которые, по всей вѣроятности, представляютъ собою памятныя записки неизвѣстнаго православнаго учителя, но отсюда еще нельзя дѣлать никакого предположенія по отношенію къ неизвѣстнымъ запискамъ св. Григорія Нисскаго. Да при томъ же нужно принять во вниманіе и то обстоятельство, что записки св. Григорія не были пущены въ обращеніе, и потому едвали могли сохраниться. Св. Григорій въ посланіи къ брату Петру очень опредѣленно заявляетъ, что православные только по слуху знали, что онъ пишетъ опроверженіе на книгу Евномія, что они торопили его окончаніемъ работы и что въ исполненіе ихъ желанія онъ поспѣшилъ составить свою первую книгу противъ Евномія. Составилъ онъ ее по тѣмъ именно запискамъ, какія сдѣлалъ при чтеніи Евноміевой апологіи, и которыя послѣ этого должны были потерять всякое значеніе.

грубымъ образомъ [1]), съ другой—желаніе дать приверженцамъ православія необходимое оружіе для борьбы съ утонченной аріанской діалектикой. „Такъ какъ слово противника,—писалъ Григорій Нисскій своему брату св. Петру,—имѣетъ въ виду двѣ отдѣльныя цѣли: и оклеветать насъ, и осудить здравое ученіе, то поэтому и наше слово должно быть направлено противъ того и другаго. Но для ясности и для того, чтобы вставками, содержащими въ себѣ опроверженіе клеветъ противника, не прерывать связи въ изслѣдованіяхъ о догматѣ, мы, раздѣливъ по необходимости это сочиненіе на двѣ части, сначала занялись оправданіемъ отъ взведенныхъ на насъ (обвиненій), а послѣ того, по мѣрѣ силъ, вступили въ споръ съ сказаннымъ противъ догмата“ [2]). Св. Григорій такъ дѣйствительно и сдѣлалъ. Первая книга его раздѣляется на двѣ неравныя части: первая—меньшая часть (col. 248—296) защищаетъ память св. Василія Великаго, вторая—бо́льшая (col. 296—464) содержитъ опроверженіе догматическаго ученія Евномія о Сынѣ Божіемъ и о Св. Духѣ. Такъ какъ св. Григорій представилъ не только „опроверженіе еретическихъ предположеній, но также и положительное раскрытіе православнаго ученія“ [3]),—то сочиненіе его представило собою весьма обширный трактатъ, хотя въ немъ была опровергнута только одна первая книга апологіи Евномія.

Допустивъ въ пылу полемики нѣсколько рѣзкихъ выраженій, св. Григорій стѣснился было выпускать свою книгу, боясь осужденія въ запальчивости, но св. Петръ севастійскій убѣдилъ его, какъ можно, скорѣе обнародовать свое опроверженіе и совѣтовалъ не оставить безъ разбора и вторую часть апологіи Евномія [4]). Св. Григорій такъ именно и поступилъ. Ко времени втораго

---

[1]) *Apud Greg. Nys., Contra Eunom.* L. I, p. 272 CD, 281 D.

[2]) *Opera* t. II, p. 240 BC.

[3]) Opera, t. II, col. 240 C

[4]) Ibidem, col. 241, 244.

вселенскаго собора у него былъ готовъ новый обширный трактатъ—„Опроверженіе второй книги Евномія“ (*πρὸς τὸν Εὐνομίου δεύτερον λόγον*). Этотъ трактатъ по изданію Миня составляетъ вторую часть двѣнадцатой книги, но историческая связь его именно съ первою книгой противъ Евномія доказывается какъ предисловіемъ къ нему, такъ и самымъ его содержаніемъ. Въ предисловіи св. Григорій прежде всего вспоминаетъ о „первомъ отдѣлѣ состязаній съ Евноміемъ“, и потомъ уже объясняетъ причины составленія своего новаго сочиненія. „Такъ какъ, говоритъ онъ, у него (Евномія) составлено противъ благочестія еще вторая, такъ сказать, разбойническая книга, то истина опять при содѣйствіи Божіемъ вооружается“ [1])... Ясно, что появленіе второй части двѣнадцатой книги хронологически слѣдовало непосредственно за первою книгою, которая представляетъ собою опроверженіе первой книги апологіи Евномія, и, слѣдовательно, первый отдѣлъ состязаній съ Евноміемъ св. Григорія. Это подтверждается и самымъ содержаніемъ второй части двѣнадцатой книги. Свою первую книгу св. Григорій закончилъ указаніемъ на теорію именъ, которая лежала въ основѣ разсужденій Евномія объ отношеніи Сына Божія къ Богу Отцу, какъ рожденнаго къ нерожденному. Во второй же части двѣнадцатой книги, послѣ краткаго предварительнаго разсужденія о значеніи именъ „рожденный“ и „нерожденный“, идетъ буквальное изложеніе и опроверженіе отрывковъ изъ сочиненія Евномія относительно теоріи именъ и приложенія этой теоріи къ богословскимъ спорамъ между православными и аріанами. Ясно, что содержаніе этой книги составляетъ прямое продолженіе содержанія первой книги. Еще болѣе это ясно изъ заключенія двѣнадцатой книги, гдѣ св. Григорій сопоставляетъ боголовіе св. Василія Великаго съ богословіемъ Евномія и дѣлаетъ выводъ, что Евномій напрасно

---

[1]) Ibidem, col. 909 A.

задумалъ литературную борьбу съ умершимъ вождемъ православія, потому что ученику св. Василія, хотя и обладающему только частицей мудрости своего учителя, не трудно разбить скорлупу еретическаго коварства и обнаружить недобросовѣстность еретической полемики. Это заключеніе показываетъ, что сочиненіе св. Григорія было направлено именно на „Апологію апологіи“ Евномія, потому что эта „Апологія“ была написана прямо въ опроверженіе сочиненія св. Василія Великаго, память котораго взялся защищать св. Григорій Нисскій. Такимъ образомъ, вторая часть двѣнадцатой книги должна быть признана—или самостоятельною второю книгою, или же продолженіемъ первой книги. Съ ея появленіемъ была разобрана вся „Апологія апологіи“ Евномія, память Св. Василія Великаго защищена отъ незаслуженныхъ нареканій, и изложеніе догматовъ истины сдѣлано.

Весь этотъ трудъ былъ оконченъ ко времени II вселенскаго собора. На этомъ соборѣ аріанство было окончательно поражено,—но Евномій не считалъ себя пораженнымъ. Вскорѣ послѣ соборныхъ засѣданій онъ выпустилъ новое сочиненіе, въ которомъ пытался обосновать свою доктрину на чисто библейской почвѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ опровергнуть православную аргументацію св. Василія Великаго и св. Григорія Нисскаго. Такъ какъ борьба была объявлена теперь уже лично самому св. Григорію, и при томъ объявлена по поводу его книгъ противъ Евноміевой апологіи, то само собою понятно, что св. Григорій не могъ оставить безъ отвѣта этого новаго сочиненія своего противника. Онъ написалъ опроверженіе и на это сочиненіе, и такимъ образомъ явились III—XII книги его противъ Евномія.

Третья книга начинается общимъ введеніемъ для всего сочиненія. Въ этомъ введеніи объясняется, что Евномій, „два раза уже низложенный въ предшествующихъ книгахъ“ (т. е. въ первой и во второй, или—по печатному изданію—во второй части двѣнадцатой книги), еще въ третій разъ на обычномъ поприщѣ лжи возметаетъ пыль словопренія противъ благочестія“. Эту

пыль поднялъ Евномій въ „новомъ сочиненіи“, которое подобно первому „также лживо и несостоятельно, не согласно ни съ истиною, ни само съ собою“ [1]). Очевидно, здѣсь идетъ рѣчь не объ „Апологіи“, а о другомъ какомъ-то сочиненіи, которое явилось уже послѣ опроверженія обѣихъ книгъ „Апологіи“, когда оба отдѣла состязанія были уже окончены. Заглавія этого новаго сочиненія св. Григорій не указываетъ нигдѣ; по содержанію же, какъ видно изъ отрывковъ его, оно было систематическимъ сводомъ толкованій на излюбленные аріанами библейскіе тексты. По словамъ св. Григорія, Евномій обратился за доказательствомъ справедливости своего ученія къ св. писанію, при чемъ исключительно упиралъ только на букву его, между тѣмъ какъ „и на то, что́ кажется яснымъ, непремѣнно возможно нѣкоторое высшее воззрѣніе, которое дается здравомыслящимъ чрезъ тончайшее изслѣдованіе священнаго текста“ [2]). Къ этому „тончайшему изслѣдованію“ св. Григорій немедленно же и переходитъ, послѣдовательно разбирая всю библейскую аргументацію Евномія. Такъ какъ всѣ библейскіе тексты у Евномія давали одинъ и тотъ же аріанскій выводъ, то опроверженіе св. Григорія по необходимости вышло далеко не систематично. Объ одномъ и томъ предметѣ онъ говоритъ въ разныхъ мѣстахъ и даже книгахъ съ весьма значительными перерывами. Впрочемъ, нужно замѣтить, что расположеніе книгъ въ этомъ сочиненіи св. Григорія, кажется, испорчено. У Фабриція приведена замѣтка Sirmond'a, что книги св. Григорія противъ Евномія „обыкновенно цитуются у древнихъ неодинаково“, и въ подтвержденіе этого приведены два факта: а) Факундъ германскій и Анастасій библіотекарь приводятъ отрывки изъ „Опроверженій“ св. Григорія и цитуютъ ихъ *третьей книгой*,—Леонтій Византійскій цитуетъ тѣ же самые отрывки *второй* книгой, а на самомъ дѣлѣ по тепе-

[1]) Op. t. II, col. 572 B—573 A.

[2]) Ibid. 573 D—576 A.

решнему греко-латинскому изданію твореній св. Григорія эти отрывки находятся въ *четвертой* книгѣ; b) Факундъ приводитъ отрывки изъ *четвертой* книги, между тѣмъ какъ они находятся въ *пятой* [1]). Ясно, что порядокъ книгъ по разнымъ спискамъ былъ не одинаковъ.

Книги III—XII появились, по всей вѣроятности, въ 382 г. Какое впечатлѣніе произвели онѣ на общество, мы не знаемъ, но только Евномій нисколько не удовлетворился разъясненіями св. Григорія. Въ 383 г., по требованію императора Θеодосія, онъ представилъ свое „Изложеніе вѣры“ (ἔκθεσις πίστεως) [2]), въ которомъ еще разъ кратко изложилъ сущность и основанія своего ученія, выразивъ самое горячее убѣжденіе въ его истинности. Тогда св. Григорій снова выступилъ на борьбу съ Евномiемъ и представилъ опроверженіе его „Изложенія вѣры“. Это опроверженіе составило вторую книгу изъ числа тринадцати книгъ противъ Евномія.

Такъ появились XII, точнѣе—XIII книгъ св. Григорія Нисскаго противъ Евномія. Въ нихъ представлено опроверженіе трехъ разныхъ сочиненій Евномія: a) „Апологіи за апологію“, явившейся на защиту опровергнутой св. Василіемъ Великимъ первой апологіи Евномія, b) неизвѣстнаго по заглавію сочиненія, въ которомъ Евномій пытался защитить свое ученіе библейскими свидѣтельствами и c) „Изложенія вѣры“. Временемъ ихъ написанія были 379—383 годы. Значеніе ихъ въ исторіи богословскихъ споровъ было несомнѣнно большое. На нихъ ссылались не только отдѣльные церковные писатели, но и цѣлые соборы, и не только на востокѣ, но и на западѣ [3]). Причину такого вниманія

---

[1]) *Fabricius*, Bibliotheca graeca, Vol. VIII, p. 152.

[2]) *Ἔκθεσις πίστεως* Евномія сохранилось до нашего времени. Мы имѣемъ его въ изданіи Фабриція—*Bibliotheca Graeca, Vol. VIII*, p. 253—260.

[3]) См. указанныя сочиненія и томы: *Тилльмона*, стр. 579—580, *Фабриція*, стр. 151—152, *Сельс*, стр. 286, *Гейнса*, стр. 54—55, и *Фесслера*, стр. 597—598.

къ нимъ мы вполнѣ объяснимъ, если укажемъ на отзывъ о нихъ св. патріарха Германа. По его мнѣнію, св. Григорій Нисскій въ своихъ книгахъ противъ Евномія „предалъ этого еретика совершенному позору“ [1]), т. е. вполнѣ доказалъ несостоятельность аріанства и тѣмъ самымъ доказалъ истинность ученія церкви.

„Опроверженіе Евномія“ несомнѣнно представляетъ собою капитальный трудъ св. Григорія,—но, взятое отдѣльно отъ другихъ его сочиненій, оно далеко не полно охватываетъ всѣ тѣ вопросы, которые возбудилъ догматъ о Св. Троицѣ въ богословскихъ спорахъ IV вѣка. Оно подробно говоритъ о божествѣ Сына Божія, кратко касается ученія о Св. Духѣ, и почти совсѣмъ не касается общаго ученія объ отношеніи единства сущности къ троичности Лицъ въ Божествѣ. Вслѣдствіе этого оно необходимо требуетъ дополненій, и св. Григорій далъ эти дополненія въ нѣсколькихъ другихъ своихъ трактатахъ, въ которыхъ онъ раскрываетъ ученіе о Св. Троицѣ не во всемъ его объемѣ, а въ отдѣльныхъ, частныхъ его пунктахъ. Въ самой тѣсной внутренней связи съ содержаніемъ книгъ противъ Евномія находится содержаніе двухъ трактатовъ св. Григорія, открытыхъ въ Ватиканской библіотекѣ и изданныхъ въ 1833 году Анжело Майемъ въ VIII томѣ его „Новаго собранія древнихъ писателей“ [2]). Это—„*Слово противъ Арія и Савеллія*“ (*Λόγος κατὰ Ἀρείου καὶ Σαβελλίου*) и „*Слово противъ македоніанъ духоборцевъ*“ (*Λόγος κατὰ μακεδονιανῶν πνευματομάχων*). По характеру своего изложенія оба эти трактата весьма близко напоминаютъ другъ друга. Въ нихъ совершенно нѣтъ того полемическаго пыла, который довольно рѣзко бросается въ глаза въ „Опроверженіи Евномія“; изложеніе ученія

---

[1]) *Τελείῳ ἀναθέματι τοῦτον παραδίδωσι, ὡς ἔστιν ἰδεῖν σαφῶς τοῦτο ἐκ τῶν πονηθέντων αὐτῷ πρὸς τοῦτο λόγων.* *Migne*, Patrologiae curs compl. t. 98, col. 59.

[2]) Scriptorum veterum nova collectio, e vaticanis codicibus edita ab Angelo Majo, T. VIII, 1833.

ведется совершенно спокойно и, благодаря этому, въ высшей степени послѣдовательно, такъ что еслибы нужно было точнѣе опредѣлить ихъ отношеніе къ „Опроверженію Евномія“, то мы нисколько бы не погрѣшили, еслибы указали въ „Опроверженіи“ капитальный научно-богословскій трудъ со всѣми его внѣшними недостатками, а въ этихъ трактатахъ—простую популяризацію этого труда со всѣми ея внѣшними достоинствами.

Хотя обстоятельства появленія „Слова противъ Арія и Савеллія“ достовѣрно и неизвѣстны, однако съ большою вѣроятностію можно предположить, что оно составлено изъ церковныхъ поученій св. Григорія Нисскаго, и потому дѣйствительно имѣетъ своею цѣлію популяризировать научное опроверженіе аріанства и савелліанства. Что трактатъ составленъ изъ поученій, на это указываютъ частыя обращенія св. Григорія къ предполагаемымъ слушателямъ. Въ самомъ началѣ трактата, напримѣръ, св. Григорій разсуждаетъ: „многіе, уклоняясь отъ одной западни, дѣлаются добычею другой, но ты, кажется, боясь впасть въ которую—либо изъ нихъ, бѣжишь и отъ самаго пути истины, думая, что не должно заниматься разсужденіями о Богѣ. Смотри, чтобы опасаясь заблужденій той и другой стороны (аріанства и савелліанства), не подпалъ ты осужденію за недостатокъ благочестія“ [1]). Если бы мы имѣли только это одно обращеніе, то, конечно, еще не имѣли бы права дѣлать отсюда какія—либо заключенія, потому что оно могло быть не сказано, а написано какому-нибудь неизвѣстному по имени православному лицу. Но вотъ еще одно обращеніе совершенно инаго рода: „или ты, мудрствующій савеллiански, не читалъ слѣдующаго мѣста апостольскаго посланія, противорѣчащаго твоему мнѣнію, гдѣ между прочимъ сказано: по дѣйству державы крѣпости Его“ [2])..., и такъ далѣе изъ посланія къ Ефесянамъ, I, 19—21. Здѣсь обращеніе сдѣлано

[1]) Contra Arium et Sabellium, cap. 1.
[2]) Ibidem, cap. 6.

уже не къ православному, а къ мудрствующему савелліански, т. е. совсѣмъ къ другому лицу, чѣмъ первое обращеніе. Еслибы св. Григорій писалъ свой трактатъ для утвержденія въ вѣрѣ частнаго лица, то послѣднее обращеніе не имѣло бы смысла. Оно можетъ быть понятно только при предположеніи, что св. Григорій говорилъ эту рѣчь и имѣлъ предъ собою, или, по крайней мѣрѣ, предполагалъ въ числѣ своихъ слушателей мудрствующихъ савелліански. Св. Григорій дѣйствительно показываетъ, что онъ именно предполагалъ такихъ слушателей: „да услышатъ, говоритъ онъ, склоняющіеся своею мыслію къ какому либо изъ этихъ заблужденій (къ аріанству или савелліанству)“.... [1]). Здѣсь употреблено такое выраженіе, которое ясно показываетъ, что рѣчь произносилась, и именно произносилась въ многолюдномъ собраніи. Объ этомъ же говоритъ и еще одно обращеніе, которое такъ же ясно свидѣтельствуетъ, что св. Григорій произносилъ свою рѣчь: „помню, говоритъ онъ въ началѣ третьей главы трактата, что я прежде обѣщалъ вамъ показать, какъ бы въ зеркалѣ, образъ отношеній между Отцемъ и Сыномъ“. Св. Григорій вспоминаемъ о своемъ обѣщаніи, продолжая прежнюю рѣчь, а въ концѣ второй главы онъ дѣйствительно коснулся невѣрно разрѣшаемаго савелліанами вопроса объ отношеніи Сына къ Отцу; слѣдовательно, св. Григорій вспоминаетъ въ началѣ третьей главы о томъ, о чемъ только что написалъ. Было бы слишкомъ странно видѣть это въ цѣльномъ трактатѣ, между тѣмъ какъ вся странность исчезаетъ, если мы примемъ трактатъ за составленный изъ нѣсколькихъ поученій. Изъ сколькихъ именно поученій составленъ онъ, категорически отвѣтить нельзя,—но можно съ большою вѣроятностію предположить, что изъ трехъ. Первое изъ нихъ составило первыя двѣ главы трактата, въ которыхъ, послѣ опредѣленія отношенія православія къ аріанству и савелліанству, ставится прямо вопросъ

---

[1]) Ibidem, cap. 1.

о божествѣ Сына Божія и о равенствѣ Его съ Богомъ Отцемъ, излагается въ нѣсколькихъ словахъ аріанское рѣшеніе этого вопроса, и затѣмъ высказывается приглашеніе слушателямъ изслѣдовать спорное ученіе на твердомъ основаніи вѣры. Здѣсь кончается одинъ отдѣлъ трактата, а съ нимъ вмѣстѣ кончается и та проповѣдь, изъ которой онъ составленъ. Слѣдующая (III) глава начинается приведенными уже выше словами: „помню, что я обѣщалъ показать вамъ, какъ бы въ зеркалѣ, образъ отношеній между Отцемъ и Сыномъ". Въ исполненіе этого обѣщанія св. Григорій дѣйствительно показываетъ этотъ образъ (III—V гл.) въ толкованіи двухъ библейскихъ текстовъ: Пс. CIX, 3, и Притч. , VIII, 22, 25. Здѣсь кончается второй отдѣлъ трактата, а вмѣстѣ съ нимъ кончается и вторая проповѣдь, изъ которой онъ составленъ. Третій отдѣлъ начинается съ VI главы, въ началѣ которой св. Григорій обѣщаетъ заняться разборомъ библейской аргументаціи аріанъ и савелліанъ, указываетъ ложно понимаемые тѣми и другими библейскіе тексты, и на первый разъ обращается къ савелліанамъ. Противъ нихъ онъ выясняетъ (VII—VIII гл.) подлинный смыслъ двухъ библейскихъ текстовъ: 1 Кор. XV, 24. и Іоан. X, 30. Съ IX главы трактата св. Григорій обращается къ „аріаноеистовствующему Ахиллу" и разбираетъ библейскую аргументацію аріанъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ діалектическія возраженія противъ православнаго пониманія библіи. Этимъ и кончается трактатъ, заключающій въ себѣ четырнадцать небольшихъ главъ.

Трактатъ противъ Арія и Савеллія представляетъ собою прекрасную популяризацію только одной части содержанія книгъ противъ Евномія, именно—ученія о Сынѣ Божіемъ. Другая же часть содержанія этихъ книгъ—ученіе о Св. Духѣ популяризируется въ другомъ, открытомъ Анжело Майемъ, трактатѣ—въ „Словѣ противъ македоніанъ духоборецъ". Здѣсь точно также, какъ и въ первомъ трактатѣ, очень замѣтно стремленіе автора въ возможно краткихъ и ясныхъ чертахъ изложить церковное ученіе о Св. Духѣ съ опроверженіемъ всѣмъ ходячихъ возраженій противъ этого ученія. Ради

ясности въ изложеніи, онъ написанъ по самому простому плану: почти каждая глава его начинается вопросомъ, на который немедленно же дается простой и краткій отвѣтъ; нѣкоторыя главы заключаютъ въ себѣ по нѣскольку такихъ вопросовъ и отвѣтовъ, и весь трактатъ представляетъ собою послѣдовательный рядъ вопросовъ и отвѣтовъ на тему, выраженную въ его надписаніи. Такой катихизическій характеръ „Слова“ показываетъ, что оно было назначено для простыхъ читателей или слушателей, хотя, впрочемъ, въ немъ совершенно нѣтъ такихъ ясныхъ признаковъ, по которымъ бы можно было съ достаточною вѣроятностію предположить его гомилитическое происхожденіе. Обстоятельства его появленія высказаны въ первой главѣ, которая составляетъ общее введеніе ко всему трактату. Въ этомъ введеніи кратко доказывается необходимость отвѣчать „на пустыя рѣчи“, потому что иначе злостная гангрена ереси можетъ распространиться и внести ядъ заразы въ здравое ученіе вѣры. Въ видахъ предотвращенія такой опасности, необходимо „исправлять вредныя мнѣнія“ и „ниспровергать безразсудныя и ошибочныя мысли еретиковъ“. Со второй главы и начинается это исправленіе и ниспроверженіе. Рядомъ частныхъ вопросовъ и отвѣтовъ рѣшаются два общихъ вопроса относительно догмата о Св. Духѣ: a) о божествѣ Св. Духа и b) о равенствѣ Его съ Отцомъ и Сыномъ. Вопросъ объ единосущіи Св. Духа съ Отцемъ и Сыномъ затрогивается только мимоходомъ,—но нужно замѣтить, что трактатъ не оконченъ. Въ той рукописи, въ которой открылъ его Анжело Маій, послѣдняя (XXV) глава его въ нѣсколькихъ мѣстахъ имѣетъ пропуски и обрывается на полусловѣ [1]).

---

[1]) То ученіе о Сынѣ Божіемъ и о Св. Духѣ, какое изложено въ трактатахъ противъ Арія и Савеллія и противъ македоніанъ, еще съ бо́льшею краткостію и съ бо́льшею простотою св. Григорій излагаетъ въ своемъ небольшомъ посланіи къ трибуну Симплицію „*О вѣрѣ*“, и въ „*Словѣ о божествѣ Сына и Святаго Духа*“; но догматическое значеніе этихъ трактатовъ не важно, а потому о нихъ можно только упомянуть.

Такимъ образомъ, въ „Опроверженіи“ Евномія св. Григорій сдѣлалъ подробное научное изложеніе догмата о Св. Троицѣ, а въ трактатахъ противъ Арія и Савеллія и противъ македаніанъ духоборцевъ онъ представилъ общедоступную популяризацію того самаго, что было подробно изложено въ его капитальномъ трудѣ противъ Евномія.

Но утверждая церковное ученіе объ истиномъ божествѣ Сына Божія и Св. Духа, св. Григорій необходимо долженъ былъ коснуться самаго труднаго и вмѣстѣ съ тѣмъ самаго важнаго вопроса: какъ можно мыслить единство Бога, если признается, что существуютъ три равныхъ по Своей природѣ и достоинству Божескихъ Лица? Выше было уже замѣчено, что въ „Опроверженіи“ Евномія онъ лишь мимоходомъ коснулся этого вопроса, между тѣмъ какъ спеціальные интересы православія въ борьбѣ съ аріанствомъ и савелліанствомъ обязательно требовали немедленнаго и обстоятельнаго его рѣшенія. Аріанство ради сохраненія единства въ Божествѣ требовало признанія Сына и Духа иносущными Отцу и потому не божественными; савелліанство ради сохраненія того же единства требовало уничтоженія реальнаго различія ипостасей. Православіе отвергало то и другое требованіе, а потому и должно было повѣдать, какъ же нужно мыслить взаимоотношеніе единства и троичности, сущности и ипостасей. Въ отвѣтъ на этотъ именно вопросъ появилось посланіе св. Григорія „*Къ Авлавію о томъ, что нельзя говорить: три Бога*“ (*Πρὸς Ἀβλάβιον περὶ τοῦ μὴ λέγειν τρεῖς Θεούς*). Кто былъ Авлавій, ради котораго и по просьбѣ котораго было написано св. Григоріемъ это догматическое разсужденіе, — неизвѣстно. Изъ вступительной части трактата мы знаемъ только, что онъ былъ молодой человѣкъ, принадлежалъ къ почитателямъ св. Григорія, велъ богословскіе споры съ еретиками, держась въ вопросѣ о взаимоотношеніи Лицъ Св. Троицы основоположенія Василія Великаго и Григорія Нисскаго. Защищая это основоположеніе, именно—что единство

и троичность въ Богѣ относятся другъ къ другу, какъ общее къ отличительному, онъ встрѣтилъ обвиненіе со стороны аріанъ въ раздѣленіи недѣлимой сущности Бога, т. е. въ тритеизмѣ. И вотъ, не имѣя средствъ къ отраженію „стрѣлъ, какія противники мечутъ въ истину", онъ обратился за помощію къ св. Григорію Нисскому, и поставилъ категорическій вопросъ: почему три Лица Св. Троицы нельзя называть тремя Богами, когда единство сущности ничего не говоритъ противъ такого названія, и мы называемъ же Петра, Іакова и Іоанна тремя человѣками, не смотря на единство ихъ сущности? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ и явилось разсужденіе св. Григорія „о томъ, что нельзя говорить: три Бога [1])". Разсужденіе написано не особенно ясно и не вполнѣ систематично, такъ что правильно понять ходъ мыслей св. Григорія и представить всѣ отдѣльныя положенія трактата въ цѣльной связи ихъ другъ съ другомъ не совсѣмъ легко, и потому—то, можетъ быть, позднѣйшіе церковные писатели избѣгали пользоваться въ своихъ богословскихъ разсужденіяхъ этимъ сочиненіемъ, а когда и пользовались, то излагали мысли св. Григорія не буквально, а такъ, какъ понимали ихъ. Напримѣръ, Евѳимій Зигабенъ въ Panoplia dogmatica для разъясненія догмата о Св. Троицѣ приводитъ отрывокъ „объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ *τοῦ Νύσσης ἐκ τοῦ Πρὸς Ἀβλάβιον λόγου* [2])",—между тѣмъ какъ буквально всего того, что́ привелъ Зигабенъ отъ лица Нисскаго, въ трактатѣ *Πρὸς Ἀβλάβιον* совершенно нѣтъ. Здѣсь можно бы было предположить одно изъ двухъ: или извѣстное намъ посланіе къ Авлавію интерполировано, или же существовало другое посланіе, написанное къ Авлавію, но до нашего времени не сохранившееся. Однако, при ближайшемъ разсмотреніи дѣла, ни то ни другое предположеніе оказывается ненужнымъ. Сохраненный Евѳи-

---

[1]) *Quod non sint tres Dii*, Op. t. II, col. 116—117 AB.

[2]) *Migne*, Patr. curs. compl. t. 130, col. 85, 88.

міемъ отрывокъ представляетъ собою краткій, но цѣльный конспектъ къ тому разсужденію св. Григорія, которое мы имѣемъ теперь подъ руками. Въ немъ сжато и въ связи передаются всѣ главные положенія этого разсужденія съ прибавленіемъ только одного поясни-тельнаго примѣра [1]), котораго нѣтъ въ разсужденіи и который можно признать за собственный комментарій къ словамъ св. Григорія составителя конспекта, самого Евѳимія Зигабена.

Но если трактатъ—„о томъ, что нельзя говорить: три Бога"—изложенъ туманно, требуетъ необходимыхъ поясненій и значительной доли труда для вѣрнаго его пониманія, то еще болѣе туманно изложенъ другой трактатъ св. Григорія о томъ же предметѣ—„*Къ язычникамъ на основаніи общихъ понятій*" (*Πρὸς Ἕλληνας ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν*). Здѣсь такъ много туманности и діалектической игры словами, что нѣкоторые ученые совершенно отказываются признать его подлиннымъ трактатомъ св. Григорія. Дюпень съ своей „Новой библіотекѣ церковныхъ писателей" говоритъ: „трактатъ къ язычникамъ на основаніи общихъ понятій (*ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν*) составленъ во вкусѣ схоластиковъ примѣнительно къ тѣмъ выраженіямъ, какими пользовались древніе для объясненія тайны троичности" [2]). Мнѣніе Дюпеня повторяетъ Гейнсъ въ своемъ разсужденіи о твореніяхъ св. Григорія и притомъ съ добавленіемъ, что больше объ этомъ трактатѣ и сказать нечего [3]). Но не смотря на такой суровый приговоръ, большинство ученыхъ признаетъ трактатъ подлиннымъ твореніемъ св. Григорія или, по крайней мѣрѣ, не возбуждаетъ о немъ никакихъ сомнѣній [4]). Кто же теперь

---

[1]) Примѣра, начинающагося словами на стр. 85: *ὁ Σωκράτης γὰρ ἄνθρωπος*, у св. Григорія нѣтъ.

[2]) Nova Bibliotheca, t. II, p. 396.

[3]) Op. cit. p. 57.

[4]) См. въ библіографіяхъ Тильмона, Фабриція, Селье и Шрёкка.

правъ? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ служитъ третье мнѣніе, по которому разсматриваемый трактатъ можно приписать св. Григорію Нисскому, только не въ качествѣ самостоятельнаго сочиненія, а въ качествѣ фрагмента отъ какого-то большаго, не дошедшаго до насъ, сочиненія. Такъ именно думаютъ Руппъ и Фесслеръ. Руппъ замѣчаетъ, что употребленный въ нашемъ трактатѣ методъ изслѣдованія, рѣшительность въ его проведеніи, научность въ оправданіи церковно-отеческаго пониманія догмата „не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что это сочиненіе имѣетъ своимъ авторомъ Григорія Нисскаго“. Но такъ какъ оно обрывается почти на полусловѣ, то Руппу „кажется, что этотъ апологетическій опытъ противъ язычниковъ — только фрагментъ“ [1]). Мнѣніе Руппа можно признать совершенно справедливымъ. По крайней мѣрѣ его подтверждаетъ несомнѣнная неоконченность трактата, въ силу которой собственно онъ и является какимъ-то безцѣльнымъ и потому довольно страннымъ явленіемъ въ отеческой литературѣ. Эта странность немедленно же исчезаетъ, какъ только мы допустимъ, что имѣемъ дѣло не съ цѣлымъ сочиненіемъ, а только съ фрагментомъ его.

Трактаты „къ Авлавію“ и „Къ язычникамъ“ заключаютъ въ себѣ научное рѣшеніе вопроса о мыслимости трехъ Лицъ въ единомъ Божествѣ; но какъ рядомъ съ „Опроверженіемъ“ Евномія, заключающимъ въ себѣ научное рѣшеніе вопроса о божествѣ Сына и Духа, стоятъ небольшіе трактаты, въ которыхъ излагается церковное ученіе въ популярной формѣ,—такъ и при философскихъ трактатахъ „къ Авлавію“ и „Къ язычникамъ“ у св. Григорія есть небольшія сочиненія, въ которыхъ кратко и общедоступно излагается общее ученіе о Св. Троицѣ, научно и потому не для всѣхъ раскрытое въ его философскихъ трактатахъ. Лучшій образецъ популярнаго изложенія ученія о троичности

---

[1]) Rupp, op. cit., s. 164, Anmerk. Vergl. Fessler, op. cit. p. 594.

Лицъ въ единомъ Божествѣ мы можемъ указать въ письмахъ св. Григорія—„*Къ недовѣряющимъ его православію въ Севастіи*“ (*πρὸς τοὺς ἀπιστοῦντας τῇ ὀρθοδοξίᾳ κατὰ Σεβάστης*), и „*Къ Евагрію монаху о Божествѣ*“ (*πρὸς Εὐάγριον μοναχὸν περὶ Θεότητος*). Обстоятельства написанія перваго письма довольно ясно изложены въ его содержаніи. Въ 382 г., объѣзжая церкви востока по порученію отцевъ II вселенскаго собора, съ цѣлію примиренія разныхъ христіанскихъ партій, св. Григорій принялъ въ общеніе вселенской церкви послѣдователей Маркелла анкирскаго, православіе котораго было сильно заподозрѣно на востокѣ со времени еретичества ученика его Фотина. Отсюда, на принятіе въ церковь маркеллитовъ многіе смотрѣли какъ на противленіе отцамъ, изложившимъ въ Никеѣ правую и здравую вѣру, а потому и св. Григорія Нисскаго, принявшаго маркеллитовъ, естественно заподозрили въ неправомысліи. Оправдываясь отъ такого обвиненія, онъ a) указалъ на свои творенія, изъ которыхъ всякому желающему можно было видѣть, что онъ—не противникъ никейскихъ отцевъ, а поборникъ ихъ,—b) утверждалъ, что онъ принялъ маркеллитовъ не самовластно, а съ согласія и одобренія восточныхъ епископовъ. Не довольствуясь этимъ, онъ издалъ еще „*Апологію*“, въ которой защищалъ свое православіе; но „въ то время,—говоритъ св. Григорій,—какъ мы письменно издали эту апологію, нѣкоторые изъ единомысленныхъ съ нами братьевъ настоятельно просили, чтобы мы еще собственными словами сдѣлали изложеніе вѣры“ [2]). Удовлетворяя этому прошенію,

---

[1]) Ep. 5, op. t. III, col. 1029 C: *τινὲς τῶν ὁμοψύχων ἀδελφῶν ἰδίως ἐκ τῆς ἡμετέρας φωνῆς ἐπετήτησαν γενέσθαι τὴν τῆς πίστεως ἔκθεσιν*. Изъ этихъ словъ ясно видно, что «Апологія» св. Григорія, которую считаютъ *потерянным*ъ сочиненіемъ и даже *обширным*ъ потеряннымъ сочиненіемъ, была представлена не въ собственныхъ его словахъ, что св. Григорій, вмѣсто собственнаго исповѣданія вѣры, представилъ чье-то чужое догматическое сочиненіе, засвидѣтельствовавъ только, что онъ вѣруетъ именно такъ, какъ написано въ этомъ сочиненіи. Поэтому-то друзья и потребовали, чтобы

св. Григорій и представилъ теперь въ своемъ догматическомъ письмѣ къ подозрительнымъ севастійцамъ свое исповѣданіе вѣры съ изложеніемъ православнаго ученія о Св. Троицѣ и съ провозглашеніемъ анаѳемы Арію и Савеллію.

Второе письмо, назначенное „*Къ монаху Евагрію*“, въ древнихъ кодексахъ приписывается тремъ лицамъ: св. Григорію Богослову, св. Василію Великому и св. Григорію Нисскому, и въ новое время издано между твореніями св. Григорія Богослова, какъ 45 рѣчь его. Но что оно не принадлежитъ св. Григорію Богослову,— это давно сознано Петавіемъ и подтверждено Тиллемономъ [1]). На основаніи показанія различныхъ кодексовъ и цитаты Евѳимія Зигабена новѣйшіе ученые рѣшительно склоняются къ мысли приписать это посланіе св. Григорію Нисскому [2]). Между твореніями этого св. отца оно издано и въ патрологіи Миня. Содержаніе его касается только одного пункта вѣры—ученія о св. Троицѣ, и въ этомъ ученіи только одного вопроса—объ отношеніи троичности Божескихъ Лицъ къ единству Божественной сущности. Этотъ вопросъ предложилъ на разсмотрѣніе св. Григорія самъ Евагрій, которому казалось невозможнымъ мыслить различеніе Божескихъ Лицъ въ недѣлимой единицѣ божественной сущности. Въ

онъ не ограничивался этимъ, а еще самъ написалъ исповѣданіе вѣры, которое бы дѣйствительно убѣдило всѣхъ, что онъ вѣруетъ такъ, какъ вѣровали никейскіе отцы. Чье же сочиненіе было представлено св. Григоріемъ подозрительнымъ севастійцамъ? Въ спискѣ твореній св. Григорія мы находимъ только одно, назначенное въ Севастію, это—„*Посланіе къ Евстафію о Св. Троицѣ*“, которое находится и въ спискѣ твореній св. Василія Великаго. Слѣдовательно, это сочиненіе и было тої «Апологіей», которую представилъ св. Григорій, какъ свидѣтельство своей собственной вѣры, но не въ собственныхъ словахъ. *Слова* этого сочиненія принадлежатъ св. Василію Великому, а изложенное въ немъ *ученіе* каждому православному учителю церкви и въ частности св. Григорію Нисскому.

[1]) Op. t. III, ep. XXVI, legendo.

[2]) Fessler, op. cit. p. 621, Nota 2.

отвѣтъ на такое недоумѣніе своего ученика св. Григорій „со всею тщательностію“ взялся за „точное изслѣдованіе“ догмата о св. Троицѣ, и кратко изложилъ въ своемъ письмѣ основанія и образъ его православнаго пониманія. По своей ясности и выразительности, это изложеніе особенно важно въ томъ отношеніи, что даетъ изслѣдователю твердое основаніе въ опредѣленіи подлиннаго смысла туманныхъ разсужденій св. Григорія въ его филосовскихъ трактатахъ „Къ Авлавію“ и „Къ язычникамъ“.

По той же краткости и выразительности въ изложеніи догматическаго ученія о Св. Троицѣ заслуживаетъ особеннаго вниманія еще одно письмо св. Григорія, адресованное „*Ираклiану еретику*“. Въ этомъ письмѣ нѣтъ совершенно никакихъ указаній ни на лице, которому оно писано, ни на время, въ которое писано, ни на обстоятельства, по которымъ писано. Прежде разсужденія о Св. Троицѣ, оно имѣетъ небольшое предисловіе, которое имѣетъ для насъ особенное значеніе потому, что въ немъ ясно опредѣляется принципъ православнаго изслѣдованія въ области догматическихъ вопросовъ, и особенно потому, что св. Григорій только здѣсь выразительно опредѣлилъ взаимоотношеніе теоритическихъ и практическихъ истинъ христіанства.

3. Творенія св. Григорія, въ которыхъ раскрывается ученіе о мірѣ и человѣкѣ: О шестодневѣ, О созданіи человѣка, и три церковныхъ поученія объ образѣ и подобіи Божіемъ въ человѣкѣ.

Шрёкъ совершенно вѣрно замѣтилъ, что періодъ наиболѣе плодовитой авторской дѣятельности св. Григорія Нисскаго начинается годомъ смерти св. Василія Великаго. Св. Григорій считалъ себя сыномъ и ученикомъ св. Василія, всецѣло принадлежалъ тому великому дѣлу, за которое ратовалъ св. Василій, и по смерти его считалъ себя нравственно обязаннымъ замѣнить его для православной церкви, дополнить то, что онъ началъ и не успѣлъ окончить. Такимъ именно допол-

нительнымъ трудомъ было капитальное догматико-полемическое сочиненіе св. Григорія—„Опроверженіе“ Евномія; такими же дополнительными трудами были и два капитальныхъ догматико-философскихъ трактата его—„*О шестодневѣ*“ и „*О созданіи человѣка*“.

Первый трактатъ, появившійся въ 379 или 380 г., былъ написанъ по просьбѣ св. Петра севастійскаго, предложившаго на обсужденіе св. Григорія разнаго рода возраженія, какія дѣлались естествовѣдами IV вѣка противъ библейской космогоніи вообще и противъ объясненія ея въ Шестодневѣ св. Василія Великаго въ частности. Естествовѣды IV вѣка не находили у св. Василія никакихъ отвѣтовъ на слѣдующіе вопросы: какъ свѣтъ могъ появиться прежде свѣтилъ, и если это возможно, то зачѣмъ же Богу нужно было творить еще свѣтило? какъ могли быть смѣны вечера и утра, если не было солнца? почему земля произведена сначала въ хаотическомъ состояніи, а не прямо явилась благоустроенною? Считая эти вопросы серьезными, св. Петръ просилъ своего брата подыскать для нихъ надлежащее рѣшеніе, и въ исполненіе этой просьбы св. Григорій представилъ „*Апологетическое разсужденіе о шестодневѣ*“ (*Λόγος ἀπολογητικὸς περὶ τῆς ἑξαημέρου*). Въ этомъ разсужденіи онъ оправдываетъ св. Василія Великаго за непостановку указанныхъ недоумѣнныхъ вопросовъ, и дѣлаетъ рѣшеніе ихъ спеціальною задачей своего сочиненія. Такъ какъ св. Василій имѣлъ въ виду не философское изложеніе творенія, а простое церковное поученіе, въ которомъ по необходимости долженъ былъ сообразоваться со степенью развитія своихъ слушателей, то св. Григорій взялся теперь восполнить этотъ пробѣлъ. Онъ назначилъ свое сочиненіе для людей образованныхъ, а потому представилъ изложеніе христіанской космогоніи на новыхъ, чисто философскихъ началахъ. По собственному его выраженію, онъ имѣлъ въ виду, „оставляя букву въ собственномъ ея значеніи, придумать какое-либо связное и послѣдовательное обозрѣніе совершавшагося во время

творенія“ [1]), т. е. другими словами: оставляя неприкосновенною букву св. писанія, онъ хотѣлъ проникнуть въ его высшій смыслъ, понять связь и послѣдовательность въ постепенной квалификаціи видовъ бытія. Если онъ изрѣдка указываетъ на библейскій текстъ, то лишь затѣмъ, чтобы сдѣлать его исходнымъ пунктомъ своихъ чисто философскихъ умозрѣній. При такой постановкѣ дѣла онъ, естественно, долженъ былъ создать болѣе серьезное и глубокое сочиненіе, чѣмъ простую апологію шестоднева, или примиреніе кажущихся разногласій въ библейскомъ текстѣ. Его сочиненіе—первый опытъ философскаго построенія христіанской космогоніи и—нужно отдать ему полную справедливость—опытъ въ высшей степени замѣчательный.

Въ тѣсной связи съ Шестодневомъ св. Василія Великаго находится и второе изъ указанныхъ сочиненій св. Григорія—„*О созданіи человѣка*“ (*Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*). Оно представляетъ собою обширный трактатъ, раздѣленный на тридцать главъ, съ особымъ введеніемъ, въ которомъ св. Григорій объясняетъ обстоятельства и цѣли написанія своего сочиненія. Изъ введенія мы узнаемъ, что это сочиненіе было предпринято съ цѣлію восполненія Шестоднева св. Василія и служило пасхальнымъ даромъ братской любви св. Григорія къ Петру севастійскому. Св. Григорій избралъ предметомъ своего разсужденія ученіе о человѣкѣ и опредѣлилъ задачи своего сочиненія по отношенію къ этому предмету весьма широко. По его мнѣнію, говоря о человѣкѣ, „не нужно оставлять неизслѣдованнымъ ни того, что̀ по нашему вѣрованію было съ нимъ прежде, ни того, что̀, какъ ожидаемъ, будетъ съ нимъ послѣ, ни того, что̀ усматриваемъ въ немъ нынѣ“ [2]). Такимъ образомъ, сочиненіе имѣетъ въ виду разсмотрѣть человѣка въ его первобытномъ, настоящемъ и будущемъ состояніи, т. е. представить полную антропологію. Эту

---

[1]) In Hexaemeron, op. t. I, col. 66 D.

[2]) De hominis opificio, op. t. I, col. 126 D—128 A.

задачу св. Григорій выполнилъ вполнѣ удовлетворительно и съ такимъ значительнымъ запасомъ эрудиціи, что трактатъ „О созданіи человѣка“ вызывалъ удивленіе въ его читателяхъ. Свида, напримѣръ, называетъ его *τεῦχος θαυμάσιον*. Этотъ отзывъ древняго библіографа вполнѣ подтверждается и широкою общеизвѣстностію разсматриваемаго трактата. На востокѣ, напримѣръ, его цитовали V и VI вселенскіе соборы, на западѣ оно очень рано появилось въ латинскомъ переводѣ Діонисія Младшаго. [1]).

Въ обширномъ трактатѣ „О созданіи человѣка“ св. Григорій представилъ подробное философское построеніе христіанской антропологіи. Но кромѣ этого трактата, у него есть еще три проповѣди, написанныя для разъясненія одного частнаго пункта въ ученіи о человѣкѣ, именно—о созданіи человѣка по образу и подобію Божію. Первыя двѣ проповѣди написаны на текстъ: *сотворимъ человѣка по образу нашему и по подобію* (Быт. I, 26),—третья изложена въ формѣ общаго разсужденія „*о томъ, что̀ значитъ по образу Божію и по подобію*“ (*περὶ τοῦ, τι ἐστι τὸ κατ᾽ εἰκόνα Θεοῦ καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν*). Тилльмонъ, Селье и Фесслеръ не признаютъ подлинными всѣ три проповѣди. По ихъ мнѣнію, первыя двѣ принадлежатъ св. Василію Великому, а третья—св. Анастасію Синаиту. Но основаній для такого мнѣнія въ сущности нѣтъ совершенно никакихъ. Фесслеръ, напримѣръ, не признаетъ подлинными первыя двѣ бесѣды на томъ основаніи, что св. Григорій уже разсматривалъ вопросъ объ образѣ и подобіи Божіемъ въ человѣкѣ въ трактатѣ „О созданіи человѣка“. Но на это нужно замѣтить, что было бы слишкомъ странно думать, будто богословъ—проповѣдникъ не можетъ повторяться въ своихъ поученіяхъ, и ужь если сказалъ о чемъ проповѣдь, такъ и разсуж-

---

[1]) Migne, Pattologiae t. 117, col. 1267. Дѣянія св. вселенскихъ соборовъ, русск. пер. т. V, стр. 478—482, и т. VI, стр. 234. Fabricii Bibliotheca graeca, vol. VIII, p. 145.

дать объ этомъ больше не долженъ. Фесслеръ, приписывая указанныя проповѣди св. Василію Великому, опирается на показанія нѣкоторыхъ кодексовъ, въ которыхъ онѣ дѣйствительно помѣщаются между твореніями св. Василія, какъ X и XI бесѣды на шестодневъ. Но ссылка на кодексы въ этомъ случаѣ не имѣетъ никакого значенія. Древніе церковные писатели ясно говорятъ, что отъ св. Василія Великаго осталось не одиннадцать, а девять бесѣдъ на Шестодневъ [1]); слѣдовательно, X—XI бесѣды въ кодексахъ прибавлены послѣ и прибавлены совершенно безосновательно, потому что св. Григорій Нисскій очень ясно говоритъ, что св. Василій Великій не писалъ бесѣдъ о человѣкѣ [2]). Такимъ образомъ, за неимѣніемъ никакихъ основаній для отрицанія подлинности двухъ бесѣдъ на Быт. I, 26, мы имѣемъ полное право признать вѣрными показанія тѣхъ кодексовъ, въ которыхъ онѣ приписываются св. Григорію Нисскому.

Что касается третьей бесѣды „о томъ, что́ значитъ по образу Божію и по подобію“, то главное основаніе отрицанія ея подлинности Фесслеръ видитъ въ томъ, что рѣшеніе вопроса объ образѣ и подобіи Божіемъ въ человѣкѣ по этой бесѣдѣ отличается отъ рѣшенія того же вопроса по несомнѣнно подлинной книгѣ св. Григорія—„О созданіи человѣка“. Но на такую критику нужно замѣтить: a), что отличіе не есть діаметральная противоположность и b), что руководясь такимъ принципомъ, нужно было бы вычеркнуть изъ списка подлинныхъ почти половину твореній св. Григорія, потому что, какъ выше было замѣчено, онъ очень рѣдко смотрѣлъ на предметъ съ одной и той же точки зрѣнія, а вслѣдствіе этого и говорилъ о предметѣ не всегда одно и то же [3]). Въ виду этого, основанія отрицать подлинность бесѣды нѣтъ никакого, и потому Шрёкъ и Гейнсъ совершенно справедливо,

---

[1]) Fabricii Bibliotheca graeca Vol. VIII, p. 70—71.

[2]) De hom. opif., op. t. I, col. 125 C.

[3]) Rupp., op. cit. s. 209—210.

опираясь на показанія многихъ кодексовъ, признаютъ ее подлинною.

4. Творенія св. Григорія, въ которыхъ раскрывается православное ученіе о Лицѣ Спасителя: письмо къ Евстафіи, Амвросіи и Василиссѣ, Антирретикъ, и посланіе къ Θеофилу александрійскому.

Въ полемикѣ съ Евноміемъ и аріанами св. Григорій раскрывалъ ученіе о Лицѣ Сына Божія въ Его предвѣчномъ, божественномъ бытіи. Вопросъ о воплощеніи Сына Божія былъ выдвинутъ только въ концѣ этой полемики—во второй книгѣ противъ Евномія, появившейся въ 383 г., и рѣшенъ въ самыхъ общихъ, хотя и въ самыхъ ясныхъ чертахъ. Это зависѣло отъ того, что Евномій спеціально не разсуждалъ о воплощеніи Сына Божія, и потому не давалъ никакого повода къ спеціальному раскрытію этого пункта христіанскаго вѣроученія. Болѣе подробное раскрытіе догмата о Лицѣ воплотившагося Сына Божія св. Григорій сдѣлалъ еще раньше своей полемики съ Евноміемъ—въ полемикѣ съ другимъ знаменитымъ еретикомъ IV вѣка, лаодикійскимъ епископомъ Аполлинаріемъ.

Первое извѣстіе объ аполлинаризмѣ, по твореніямъ св. Григорія Нисскаго, мы находимъ въ письмѣ св. Григорія, адресованномъ „*истинно почтеннѣйшимъ и благоговѣйнѣйшимъ сестрамъ Евстафіи и Амвросіи, и почтеннѣйшей и честнѣйшей дочери Василиссѣ*“ [1]). Съ этими женщинами, какъ видно изъ содержанія письма, св. Григорій познакомился во время пребыванія своего въ Іерусалимѣ, и написалъ имъ „тотчасъ по возвращеніи въ свой главный областной городъ, чтобы освободить отъ горечи свою душу“. Горечь эту доставили ему апполинаристы. Правда, онъ не называетъ ихъ по имени, однако указаніе и выясненіе ученія о Лицѣ Іисуса Христа, какъ краеугольнаго пункта разногласія, не

[1]) Epistola S. Gregorii III.

оставляетъ въ этомъ никакого сомнѣнія. Впрочемъ, нужно замѣтить, что догматическое разногласіе между православными и аполлинаристами, согласно показанію этого письма, не казалось св. Григорію существенно важнымъ. Онъ не обличаетъ, а оправдывается. Онъ доказываетъ свое правовѣріе и вмѣстѣ съ нимъ то, что аполлинаристы незаконно отдѣляются отъ православныхъ, ненавидятъ ихъ и даже строятъ свои особыя церкви,—т. е. онъ признаетъ аполлинаристовъ тѣми же православными, только по суемудрію удалившимися въ особыя собранія, и потому приглашаетъ ихъ къ скорѣйшему единенію съ православною церковію. „Что значитъ,—говоритъ онъ,—это устроеніе противъ насъ новыхъ жертвенниковъ? Развѣ мы инаго Іисуса проповѣдуемъ, или другаго указываемъ? Развѣ мы изъясняемъ другія писанія?.... Есть ли за нами что-нибудь такое, за что, по мнѣнію нѣкоторыхъ, слѣдуетъ бѣжать отъ насъ и воздвигать противъ насъ другой жертвенникъ, какъ будто мы оскверняемъ святыню“ [1])? Эта рознь больше всего и поразила его. Она должна была казаться особенно нелѣпой для человѣка, поставившаго цѣлью своей жизни умиротвореніе партій,—а св. Григорій Нисскій былъ именно такой человѣкъ. Поэтому на рознь онъ и обратилъ свое главное вниманіе, оставивъ въ тѣни, а можетъ быть въ это время еще достовѣрно и не узнавши, какъ велико и насколько важно было догматическое разногласіе обѣихъ сторонъ, православныхъ и аполлинаристовъ.

Въ подлинности этого письма никто не сомнѣвается, а время его написанія приблизительно относятъ къ 379—380 г. [2]). Намъ кажется, вѣрнѣе отнести его еще на одинъ годъ назадъ, т. е. къ 378 г. Основаніемъ для такого относа служитъ выше указанное незнаніе св. Григорія, какъ смотрѣть на аполлинаризмъ. Оче-

---

[1]) Op. t. III, col. 1024 AB.

[2]) Тилльмонъ, Фабриціи и русскій біографъ св. Григорія относятъ время его появленія къ 380 г., Селье къ 379 или къ 380.

видно, письмо было написано въ то время, когда объ еретичествѣ Аполлинарія ходили только темные слухи, когда православные епископы только въ своихъ частныхъ письмамъ толковали объ его заблужденіяхъ [1]), а публично назвать его еретикомъ никто еще не рѣшался. И св. Григорій Нисскій, хотя онъ навѣрное много разъ слышалъ въ Іерусалимѣ имя Аполлинарія, однако въ своемъ письмѣ не назвалъ его, замѣтивъ лишь прикровенно, что еретики, подобно древнимъ коринѳянамъ, гордятся именами знаменитыхъ людей. Ясно, что письмо было написано до церковнаго осужденія Аполлинарія на Антіохійскомъ соборѣ 379 г. Если этотъ выводъ справедливъ, то время написанія письма можно опредѣлить еще точнѣе. До 379 г. св. Григорій могъ быть въ Іерусалимѣ только въ промежутокъ отъ 375 до 378 г., потому что лишенный въ 375 г. Нисской каѳедры [2]), онъ былъ изгнанъ аріанами изъ своего отечества и, по свидѣтельству св. Григорія Богослова, переходилъ изъ города въ городъ, изъ области въ область, всюду утверждая и примиряя православныхъ [3]). Эту скитальческую жизнь онъ велъ до смерти аріанскаго императора Валента (въ Августѣ 378 г.), когда гоненія на православныхъ прекратились, и для него настала наконецъ возможность возвратиться въ отечество [4]). Онъ возвратился въ Кесарію Каппадокійскую, бывшую „главнымъ его областнымъ городомъ“, и отсюда написалъ свое письмо къ Евстафіи, Амвросіи и Василиссѣ. Раньше въ Кесаріи онъ не могъ быть, какъ изгнанный, а явившись въ Кесарію, какъ видно изъ письма, онъ явился

---

[1]) Таковы, напр., письма св. Василія Великаго, въ русск. пер. его твореній, томъ VI, №№ 124 и 126.

[2]) О ссылкѣ св. Григорія см. его собственное письмо № 22; срав. письма св. Василія Великаго, въ русск. перев. его твореній, томъ VII, №№ 217, 229 и 231.

[3]) Русск. перев. твореній, томъ VI, №№ писемъ 64, 65, 66 и 69.

[4]) Письмо св. Григорія Нисскаго № 6. Rupp, op. cit. s. 66.

прямо изъ Іерусалима; слѣдовательно, въ Іерусалимѣ онъ былъ въ началѣ второй половины 378 г., а выбылъ оттуда въ послѣдней трети этого года; слѣдовательно, и письмо было написано въ Октябрѣ или Ноябрѣ 378 года.

Св. Григорій возвратился изъ Іерусалима, по его собственному сознанію, чувствуя „раздраженіе и скорбь въ сердцѣ“ отъ разныхъ аполлинаріанскихъ несправедливостей, потому что онъ видѣлъ въ аполлинаризмѣ только неразумный расколъ и скорбѣлъ о томъ, что аполлинаристы по своему суемудрію раздирали нешвенный хитонъ церкви Христовой. Но вскорѣ, по возвращеніи въ Ниссу, ему пришлось убѣдиться, что аполлинаристы—вовсе не раскольники. Около 378 г. лаодикійскій епископъ Аполлинарій издалъ въ свѣтъ свое главное сочиненіе—*Ἀποδείξις περὶ τῆς θείας οἰκονομίας καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου* (*Объясненіе божественнаго воплощенія по подобію человѣка*) [1]). Это сочиненіе вскорѣ было доставлено св. Григорію, который внимательно прочиталъ его и увидѣлъ, что Аполинарій распространяетъ ересь, и что послѣдователи его отдѣляются отъ православія не по суемудрію раскольниковъ, а въ силу кореннаго догматическаго разногласія еретиковъ. Въ виду этого онъ немедленно же изготовилъ и пустилъ въ обращеніе обширный догматико-полемическій трактатъ—„*Опроверженіе мнѣній Аполлинарія*“ (*Ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου*), или, какъ обыкновенно его цитуютъ, Антирретикъ. Время появленія этого сочиненія опредѣляется различно. Селье относитъ его къ 377 г., Шрёкъ думаетъ, что оно появилось въ періодъ 380—390 гг., Фесслеръ помѣщаетъ его между 373 и 383 гг.; но всѣ эти опредѣленія нѣсколько не точны. Намъ кажется несомнѣннымъ, что Антирретикъ св. Григорія не могъ появиться раньше извѣстнаго письма св. Григорія къ іерусалим-

---

[1]) Сохранилось въ отрывкахъ у св. Григорія Нисскаго въ его Антирретикѣ.

скимъ женщинамъ, потому что въ этомъ письмѣ, какъ было уже замѣчено, св. Григорій еще не зналъ доподлинно, какъ нужно смотрѣть на Аполлинарія, и, говоря объ аполлинаристахъ, еще не рѣшился назвать ихъ еретиками,—между тѣмъ какъ Антирретикъ съ тою цѣлію прямо и написанъ, чтобы доказать еретичество Аполлинарія и его послѣдователей. Такимъ образомъ, если письмо къ іерусалимскимъ женщиамъ явилось въ Октябрѣ или Ноябрѣ 378 г., то Антирретикъ ни въ какомъ случаѣ не могъ явиться раньше конца 378 года,— а когда именно онъ явился, это должно показать слѣдующее соображеніе. Осенью 379 г. на Антіохійскомъ соборѣ, на которомъ присутствовалъ и св. Григорій Нисскій, Аполлинарій былъ осужденъ, какъ еретикъ,— между тѣмъ какъ введеніе и содержаніе Антирретика показываютъ, что церковнаго осужденія Аполлинарія еще не было, что оно еще только должно было быть. „Изслѣдуемъ, говоритъ св. Григорій въ первой главѣ Антирретика,—что́ принесло намъ ученіе сирійца Аполлинарія: прибавленіе (церковныхъ) стадъ или уменьшеніе, собраніе разсѣянныхъ или разсѣяніе соединенныхъ, защиту или извращеніе отеческихъ догматовъ". Это изслѣдованіе ему необходимо было для того, чтобы выяснить, за кого считать Аполлинарія: за овцу ли, т. е. за православнаго, или за волка, т. е. за еретика. Этотъ приступъ ясно показываетъ, что на Аполлинарія еще не знали какъ нужно смотрѣть. Если бы Аполлинарій считался еретикомъ, то не слѣдовало бы прилагать къ его дѣятельности православнаго масштаба, потому что само собою было бы понято, что его сочиненія могутъ производить только церковный раздоръ и уменьшеніе чрезъ него церковнаго стада. Если же Аполлинарій не считался еретикомъ, то и производимыя имъ волненія не могли осуждаться, какъ еретическія, а тебовали еще разъясненія. Это разъясненіе и даетъ св. Григорій, поставившій цѣлію своего сочиненія доказать, что Аполлинарій — еретикъ. Слѣдовательно, сочиненіе св. Григорія появилось не позже осени 379 г., когда послѣдовало церковное осужденіе апол-

линаризма. Такимъ образомъ, оно явилось въ 378—379 году.

Антирретикъ заключаетъ въ себѣ 57 главъ. Первыя двѣ главы составляютъ введеніе, въ которомъ устанавливается общая точка зрѣнія на оцѣнку богословскихъ сочиненій и подводится подъ эту точку зрѣнія Аподиксисъ Аполлинарія. Начиная съ третьей главы и до конца сочиненія идетъ самое опроверженіе Аподиксиса. Св. Григорій цѣликомъ выписываетъ изъ него то или другое положеніе и немедленно же дѣлаетъ его опроверженіе. При этомъ „чувство раздраженія и скорби", которое вынесъ св. Григорій изъ Іерусалима, оказало довольно сильное вліяніе на его Антирретикъ. Во многихъ мѣстахъ онъ дѣлаетъ свое опроверженіе очень бѣгло и очень поверхностно, говоритъ объ Аполлинаріѣ крайне рѣзко, часто сопровождаетъ свою критику такими сравненіями по адресу своего противника, которыя значительно понижаютъ дѣйствительную цѣнность его опроверженія. Но не смотря на всѣ свои внѣшніе и внутренніе недостатки, Антирретикъ имѣлъ все-таки несомнѣнное значеніе въ исторіи христологическихъ споровъ. Имъ пользовались и цѣлые соборы, и отдѣльные церковные писатели. Отцы VI вселенскаго собора, напримѣръ, читали отрывки изъ Антирретика и принимали ихъ за точное раскрытіе православнаго ученія; равнымъ образомъ, и отдѣльные православные богословы, какъ напримѣръ—Леонтій Византійскій, Іоаннъ Дамаскинъ и Евѳимій Зигабенъ—много разъ цитовали Антирретикъ, какъ замѣчательное догматико-полемическое сочиненіе [1]).

Въ тѣсной связи съ Антирретикомъ стоитъ другое сочиненіе св. Григорія—„*Посланіе къ Θеофилу, епископу александрійскому, прошивъ Аполлинарія*" (*Πρὸς Θεόφιλον, ἐπίσκοπον Ἀλεξανδρείας, κατὰ Ἀπολλιναρίου*). Оно было написано по тому поводу, что аполлинаристы обвиняли православную церковь въ принятіи двоицы сыновъ во

[1]) *Fabricius,* указ. сочин. и томъ, стр. 162. Въ ученомъ изданіи *Галландія* точно указано, какія мѣста Антирретика кѣмъ были процитованы и въ какомъ сочиненіи.

Христѣ. По объясненію отцевъ V вселенскаго собора, еретики въ этомъ случаѣ имѣли въ виду очень распространенныя творенія одного изъ знаменитѣйшихъ восточныхъ богослововъ того времени—мопсуетскаго епископа Ѳеодора [1]). Но св. Григорій не считалъ Ѳеодора еретикомъ и потому, естественно, недоумѣвалъ, откуда бы могло выйдти такое обвиненіе. Считая его за простую выдумку еретиковъ, онъ обращается къ Ѳеофилу съ просьбой уничтожить эту вредную выдумку распространеніемъ православнаго образа мыслей, и затѣмъ излагаетъ ученіе о Лицѣ Іисуса Христа, довольно рѣзко выставивъ при этомъ противоположность своего мнѣнія съ обвиненіемъ аполлинаристовъ.

Когда было написано это посланіе,—рѣшаютъ не одинаково. Одни относятъ его къ 385 г., другіе—къ 394 [2]). Первые имѣютъ въ виду только время вступленія на каѳедру епископа Ѳеофила, другіе доискиваются времени знакомства его съ св. Григоріемъ Нисскимъ. Предполагаютъ, что до Константинопольскаго собора 394 г. св. Григорій едва ли могъ гдѣ-нибудь видѣться съ Ѳеофиломъ александрійскимъ, а потому будто бы и едва ли могъ писать ему посланіе. Но въ этомъ случаѣ забываютъ, что у отцевъ церкви, въ заботахъ о чистотѣ церковнаго ученія, личное незнакомство совсѣмъ не могло приниматься въ разсчетъ, когда нужно было соединиться для общей защиты проповѣдуемой ими истины. А въ данномъ случаѣ для св. Григорія несомнѣнно была такая нужда, и притомъ нужда соединиться не съ кѣмъ либо другимъ, а именно съ александрійссимъ епископомъ. Обвиненіе православной церкви въ принятіи двоицы сыновъ исходило отъ александрійскихъ аполлинаристовъ, которые еще при жизни Аполлинарія составили крайнюю партію его послѣдо-

---

[1]) Дѣянія велен. соборовъ, томъ V, стр. 144—146 и 187.

[2]) Къ 385 г. посланіе къ Ѳеофилу относится Тильмономъ, Сельe и Фабриціемъ,—къ 394 русскимъ біографомъ св. Григорія, въ Прибавл. къ твор. св. отцевъ, томъ 20, стр. 59.

вателей и рѣзко склонились къ будущему монофизитству [1]). Для нихъ болѣе всего должно было казаться нелѣпымъ мнѣніе Ѳеодора мопсуетскаго о раздѣленіи природъ въ Лицѣ Спасителя, а потому они, съ своей монофизитской точки зрѣнія, должны были вооружиться противъ него скорѣе другихъ. И они дѣйствительно вооружились, обвиняя православныхъ въ нелѣпомъ ученіи о двойствѣ сыновъ, тогда какъ александрійскій епископъ совершенно бездѣйствовалъ. Чтобы побудить его оправдать православіе отъ невѣрныхъ нареканій, св. Григорій Нисскій, безъ всякаго знакомства съ нимъ, могъ написать ему письмо съ изложеніемъ дѣйствительнаго церковнаго ученія о Лицѣ Іисуса Христа и съ просьбой, чтобы онъ изложилъ съ своей стороны вѣру церкви и тѣмъ отнялъ бы у еретиковъ поводъ къ дальнѣйшему распространенію тревожныхъ обвиненій. Въ виду этого, не обращая вниманія на то, былъ или не былъ знакомъ св. Григорій Нисскій съ Ѳеофиломъ александрійскимъ до константинопольскаго собора 394 г., мы можемъ вполнѣ допустить мнѣніе тѣхъ ученыхъ, которые относятъ разсматриваемое посланіе къ первымъ годамъ епископскаго служенія Ѳеофила, приблизительно къ 385 г.

5. Творенія св. Григорія, въ которыхъ раскрывается ученіе о спасеніи: проповѣди св. Григорія, его нравственно-экзегетическіе и нравственно-философскіе трактаты.

Въ полемикѣ съ Аполлинаріемъ св. Григорій не одинъ разъ указывалъ на совершенное Сыномъ Божіимъ дѣло спасенія людей, какъ дѣло богочеловѣческое, не мыслимое безъ ипостаснаго соединенія въ одномъ Лицѣ Бога и человѣка. Но такъ какъ Аполлинарій вооружался

---

[1]) *Walch,* Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religions—Streitigkeiten, B. III, s. 210.

не противъ самаго дѣла спасенія людей, а противъ церковнаго представленія о Лицѣ Спасителя, то и св. Григорій въ своемъ Антирретикѣ и потомъ въ посланіи къ Θеофиму главнымъ образомъ старался путемъ отрицательнаго и положительнаго раскрытія доказать истину церковнаго представленія о Лицѣ Спасителя; дѣло же спасенія людей, какъ дѣло безспорное, только указывалось имъ для обоснованія православной христологіи, а не раскрывалось, или, по крайней мѣрѣ, раскрывалось очень мало. Спеціальное раскрытіе ученія о спасеніи людей мы находимъ въ проповѣдяхъ св. Григорія и въ большей части его нравственныхъ трактатовъ.

Первое мѣсто по своей догматической важности въ раскрытіи ученія о спасеніи людей должны занимать проповѣди св. Григорія на св. пасху. Такихъ проповѣдей съ его именемъ извѣстно пять, но несомнѣнно подлинными должны быть признаны только слѣдующіе три: а) *Слово на св. пасху и о тридневномъ срокѣ воскресенія Христова,* b) *Слово на св. пасху и о воскресеніи,* и с) *Слово на святую и спасительную пасху.* Въ первомъ изъ этихъ словъ проповѣдникъ сначала опредѣляетъ прообразовательное значеніе ветхозавѣтныхъ событій и благодатную силу новаго завѣта, и при этомъ разъясняетъ отношеніе безмѣрнаго всемогущества Божія къ опредѣленному сроку времени при очищеніи міра отъ золъ. Во второмъ словѣ онъ опредѣляетъ отношеніе воскресенія Спасителя къ человѣческому спасенію, говоритъ о послѣднемъ воскресеніи всѣхъ людей для новой жизни, и рѣшаетъ разныя возраженія, какія приводились тогда противъ возможности и дѣйствительности будущаго воскресенія. Вся сущность третьей проповѣди заключается въ сопоставленіи двухъ противоположныхъ фактовъ: паденія со всѣми его послѣдствіями и возстанія къ новой жизни съ воскресшимъ Христомъ.

Относительно подлинности перваго слова Тилльмонъ высказалъ было нѣкоторое сомнѣніе,—но Фесслеръ пря-

мыми историческими свидѣтельствами вполнѣ удовлетворительно доказалъ принадлежность этого слова именно св. Григорію Нисскому, которому приписывали его св. Максимъ Исповѣдникъ и отцы латеранскаго собора 649 г. Подлинность же втораго и третьяго слова всѣми признается безпрекословно.

Въ словахъ на св. пасху ученіе о спасеніи раскрыто съ объективной стороны, т. е. въ нихъ выяснено только то, что́ сдѣлалъ для спасенія людей пострадавшій, умершій и воскресшій Богочеловѣкъ Христосъ, а не то, ка́къ Его страданіями, смертію и воскресеніемъ дѣйствительно спасаются люди. Вопросъ объ усвоеніи каждымъ человѣкомъ спасительныхъ заслугъ Іисуса Христа раскрывается въ другихъ проповѣдяхъ св. Григорія, главнымъ же образомъ въ его обширныхъ нравственныхъ трактатахъ. Изъ проповѣдей св. Григорія имѣютъ особенное значеніе по этому вопросу два его слова: „*На день свѣтовъ, въ который крестился Господь нашъ*“, и „*Къ тяготящимся эпитиміями*“. Первое слово, сказанное въ праздникъ крещенія Господня, представляетъ собою очень обширное разсужденіе о спасительной силѣ таинства крещенія; а во второмъ словѣ раскрывается смыслъ эпитемій и доказывается божественное происхожденіе священнической власти вязать и рѣшить. Нравственные трактаты св. Григорія для уясненія означеннаго вопроса гораздо важнѣе его проповѣдей. Многіе изъ нихъ цѣликомъ посвящены раскрытію вопроса о совершеніи человѣкомъ своего собственнаго спасенія чрезъ свободное усвоеніе себѣ заслугъ Спасителя, —а потому въ число источниковъ для составленія догматической системы св. Григорія они должны быть включены обязательно. Въ систематическомъ обозрѣніи очень удобно можно раздѣлить ихъ на два отдѣла, изъ которыхъ первый будутъ составлять трактаты нравственно-экзегетическіе, а второй—нрвственно-философскіе. Въ нравственно-экзечетическихъ трактатахъ св. Григорій представляетъ болѣе или менѣе обширныя толкованія свящ. книгъ съ спеціальною цѣлію простаго нравственнаго

назиданія; въ трактатахъ же нравственно-философскихъ предлагается чисто философское, научное рѣшеніе разныхъ моральныхъ вопросовъ.

Въ порядкѣ свящ. книгъ, первымъ нравственно-истолковательнымъ трактатомъ св. Григорія были „*Двѣ книги о надписаніи псалмовъ*“ (*εἰς τὴν ἐπιγραφὴν τῶν ψαλμῶν βιβλία β'*). Эти книги были написаны св. Григоріемъ по просьбѣ одного, неизвѣстнаго по имени, его друга, который обратился къ нему съ вопросомъ: какой смыслъ имѣютъ разнообразныя надписанія псалмовъ, чтобы можно было каждому видѣть, что̀ въ нихъ „можетъ руководить къ добродѣтели?“ Св. Григорій „совсею готовностію“ взялся за рѣшеніе этого вопроса и написалъ двѣ книги „о надписаніи псалмовъ“. Первая книга заключаетъ въ себѣ девять главъ и по своему содержанію дѣлится на двѣ части: I—IV главы составляютъ общее разсужденіе о блаженствѣ, какъ о конечной цѣли жизни, и о добродѣтели, какъ о средствѣ къ достиженію этой цѣли; V—IX главы трактуютъ о раздѣленіи всей псалтири на пять отдѣловъ съ опредѣленіемъ отличительнаго характера каждаго изъ нихъ. Вторая книга заключаетъ въ себѣ шестнадцать главъ аллегорическаго толкованія на надписанія псалмовъ.

За псалмами Давида св. Григорій объяснилъ три книги Соломона: книгу Притчей, книгу Екклезіаста и Пѣснь Пѣсней. Объясненіе книги Притчей потеряно, такъ что мы знаемъ объ этомъ объясненіи только изъ упоминанія св. Григорія въ „*Точномъ изъясненіи Соломонова Екклезіаста*“ (*Ἐξήγησις ἀκριβὴς εἰς τὸν Ἐκκλεσιάστην τοῦ Σολομῶντος*). Это послѣднее объясненіе составляютъ восемь церковныхъ бесѣдъ св. Григорія, въ которыхъ истолкованы первыя три главы книги. „*Точное объясненіе на книгу Пѣснь Пѣсней*“ (*Ἐξήγησις ἀκριβὴς εἰς τὰ ἄσματα τῶν ἀσμάτων*) состоитъ изъ пятнадцати большихъ бесѣдъ на эту книгу съ особымъ предисловіемъ. Изъ предисловія мы узнаемъ, что св. Григорій составилъ свое объясненіе въ дни поста „для народнаго слышанія“. Такъ какъ слушатели его оказались очень внимательными и любознательными, предлагали ему свои

вопросы и дѣлали замѣчанія по поводу его бесѣдъ,—то онъ, хотя и писалъ ихъ „не на показъ“, заблагоразсудилъ однако пустить ихъ въ обращеніе. Предварительно, впрочемъ, онъ исправилъ свои толкованія: а) внесъ въ нихъ всѣ дѣльныя замѣчанія своихъ слушателей и b) дополнилъ ихъ собственными разсужденіями, такъ что онѣ явились уже нѣсколько иными, чѣмъ какими были произнесены въ церкви. Свое толкованіе св. Григорій посвятилъ нѣкоей Олимпіадѣ, которая много разъ и лично и письменно просила его написать объясненіе книги Пѣсней [1]). По догадкѣ русскаго біографа св. Григорія, эта Олимпіада была знатная христіанская благотворительница, пользовавшаяся большимъ уваженіемъ константинопольскихъ епископовъ св. Григорія Богослова, Нектарія и Іоанна Златоуста, и много помогавшая св. Григорію Нисскому и брату его св. Петру севастійскому. Св. Григорій познакомился съ ней въ 381 г., когда былъ въ Константинополѣ на II вселенскомъ соборѣ, и тогда-то она „лично“ просила его составить толкованіе на книгу Пѣсней [2]). Просьба ея была исполнена, вѣроятно, не скоро, потому что ей пришлось просить и „письменно“. Толкованіе могло явиться не раньше 383 г.

Изъ писаній новаго завѣта св. Григорій объяснилъ *молитву Господню* и *заповѣди блаженства*. Объясненіе молитвы Господней составило пять церковныхъ бесѣдъ, которыя нѣсколько разъ были цитованы св. Іоанномъ Дамаскинымъ и Евѳиміемъ Зигабеномъ [3]); объясненіе же на заповѣди блаженства составлено изъ восьми церковныхъ бесѣдъ, которыя точно также нѣсколько разъ были цитованы бл. Ѳеодоритомъ, отцами III вселенскаго собора и св. Іоанномъ Дамаскинымъ [4]). О вре-

---

[1]) In canticum, proemium, op. t. I, col. 756 A.

[2]) Приб. къ изд. твор. св. отцевъ, томъ 20, стр. 49—50.

[3]) Migne, t. 95, col. 1229, 1259, 1338; t. 130, col. 853.

[4]) Theodoriti opera, ed. Schultze, t. IV, p. 65. Дѣянія всел. собор. томъ I, стр. 572. Migne t. 95, col. 1199, 1238, 1259.

мени написанія того и другаго объясненія ничего нельзя сказать даже и предположительно.

Между нравственно-философскими трактатами св. Григорія первое мѣсто принадлежитъ его большому сочиненію—„*О дѣвствѣ*“ (*Περὶ παρθενείας*). Обстоятельства происхожденія этого сочиненія Рупп представляетъ въ слѣдующемъ видѣ. Въ половинѣ шестидесятыхъ годовъ IV вѣка въ жизни св. Григорія произошелъ коренной переломъ. Онъ осудилъ всю свою прежнюю свѣтскую жизнь и удалился въ тишину монастырскаго уединенія. Здѣсь онъ ревностно взялся за изученіе св. писанія и задумалъ осуществить планъ Оригена относительно примиренія христіанскаго богословія съ философіей, задумалъ „образовать изъ опытовъ своей внутренней жизни и изъ системъ языческихъ и христіанскихъ мудрецовъ одно міровоззрѣніе, возможное осуществленіе котораго въ жизни онъ раздѣляетъ со многими, научное же обоснованіе и раскрытіе его составляютъ личную особенность его духа“. Въ благодарность за тѣ величественные духовные плоды, которые оно породило въ немъ, св. Григорій въ концѣ шестидесятыхъ или въ началѣ семидесятыхъ годовъ создалъ ему вѣчный памятникъ въ своемъ трактатѣ —„О дѣвствѣ“ [1]). Основнымъ пунктомъ этого сочиненія служитъ вопросъ: что́ такое жизнь сама въ себѣ и что́ такое та жизнь, которую проводитъ большинство людей? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ служитъ безпощадная критика фактовъ дѣйствительности и утвержденіе евангельскаго положенія, что весь міръ во злѣ лежитъ. Съ признаніемъ этого положенія, выдвигается вопросъ объ освобожденіи міра отъ зла. Средство къ этому освобожденію указывается въ неуклонномъ направленіи человѣческой воли къ Богу, а средствомъ къ осуществленію этого неуклоннаго направленія признается *παρθενεία* — дѣвство, которое не есть только безбрачіе тѣла, но по преимуществу безбрачіе духа, есть *φιλοσοφία* [2]).

[1]) Rupp, op. cit. s. 22—23.

[2]) De virginitate, cap. 21 и 23, op. t. III, col. 400 CD и 408 B.

Точно такое же воззрѣніе на сущность христіанскихъ стремленій къ Богу, какъ на процессъ освобожденія міра отъ зла, и на сущность монашества, какъ на безбрачіе духа — философію, проведенъ и въ трактатѣ—„*О цѣли жизни по Богѣ*“ (*Περὶ τοῦ κατὰ θεὸν σκόπου*), въ которомъ изложено краткое наставленіе монахамъ неизвѣстнаго общежительнаго монастыря. Иноки, какъ видно, сами предложили на обсужденіе св. Григорія два вопроса: a) чѣмъ долженъ руководиться человѣкъ, чтобы жить ему по Богѣ, и b) какими средствами онъ можетъ располагать для устройства таковой жизни. Въ отвѣтъ на эти вопросы св. Григорій и написалъ имъ свое наставленіе. По своему содержанію оно распадается на двѣ части: первая — бо́льшая часть отвѣчаетъ на первый вопросъ,—что́ такое жизнь по Богѣ, чтобы ее можно поставить цѣлію человѣческихъ стремленій; вторая—меньшая часть отвѣчаетъ на второй вопросъ,—какими средствами можно осуществить стремленіе къ идеальной жизни по Богѣ. Время написанія трактата неизвѣстно.

Болѣе подробное рѣшеніе вопроса о средствахъ къ осуществленію идеальной жизни и изображеніе самаго процесса этой жизни св. Григорій представилъ въ своемъ замѣчательномъ сочиненіи—„*О жизни Моисея*“. Это — очень обширный трактатъ съ особымъ введеніемъ и заключеніемъ. Изъ заключенія мы узнаемъ, что онъ былъ написанъ для Кесарія [1]), а изъ введенія получаемъ нѣкоторыя свѣдѣнія какъ о личности этого Кесарія, такъ и объ обстоятельствахъ написанія адресованнаго къ нему трактата. Св. Григорій называетъ Кесарія „дражайшимъ изъ своихъ друзей и братьевъ“, своимъ „возлюбленнымъ чадомъ“, усердно подвизающимся на поприщѣ добродѣтели [2]). Очевидно, онъ находился съ нимъ въ самыхъ близкихъ отношеніяхъ. Кесарій просилъ св. Григорія объяснить ему, въ чемъ

---

[1]) De vita Moysis, op. t. I, col. 429 B.
[2]) Ibidem, col. 300 A.

состоитъ истинное совершенство,—и вотъ по поводу этой просьбы св. Григорій написалъ ему трактатъ „О жизни Моисея“. Весь трактатъ распадается на три неравныя части: въ первой дается общее понятіе о совершенствѣ, какъ о состояніи безпредѣльнаго поступательнаго движенія впередъ по пути добродѣтели,—во второй указывается примѣръ такого восхожденія къ вершинѣ добродѣтели въ историческихъ обстоятельствахъ жизни Моисея,—и, наконецъ, въ третьей дѣлается приложеніе примѣра къ жизни Кесарія и вообще всякаго человѣка. Время написанія трактата точно опредѣлить нельзя; извѣстно только, что онъ былъ написанъ св. Григоріемъ уже въ старости, такъ какъ въ одномъ мѣстѣ трактата онъ указываетъ Кесарію на свои „сѣдины“ [1]).

Въ старости же, при такихъ же обстоятельствахъ и такого же содержанія былъ написанъ св. Григоріемъ еще одинъ богословско-философскій трактатъ—„*О христіанскомъ званіи или упованіи*“ (*Περὶ τοῦ, τί τὸ χριστιανῶν ὄνομα ἢ ἐπάγγελμα*), адресованный Армонію. Между Армоніемъ и епископомъ Нисскимъ, какъ видно изъ содержанія трактата, установилась самая прочная дружба. Они часто сходились для взаимныхъ, дружескихъ бесѣдъ, содержаніе, характеръ и направленіе которыхъ передаетъ самъ св. Григорій въ своемъ настоящемъ трактатѣ-посланіи. „Ты, конечно, помнишь,—пишетъ онъ Армонію, — что предметомъ всегдашнихъ нашихъ взаимныхъ бесѣдъ были заботы о добродѣтели и упражненія въ богопочтеніи, при чемъ ты всегда настойчиво предлагалъ вопросы касательно того, о чемъ шла рѣчь, и ничего изъ сказаннаго не принималъ безъ изслѣдованія, а я, какъ старшій по лѣтамъ, разрѣшалъ каждый, возникавшій по ходу рѣчи, вопросъ“ [2]). Время этихъ бесѣдъ прошло. Армоній и св. Григорій поселились въ разныхъ мѣстахъ, но отъ этого дружеская связь ихъ нисколько не пострадала. „Упражненія въ богопочтеніи“ велись черезъ письма, и

---

[1]) Ibidem, col. 300 B.

[2]) De professione christiana, op. t. III, col. 237 B—240 A.

разсматриваемое нами посланіе есть именно такое упражненіе. Св. Григорій, какъ видно изъ начала посланія, получилъ отъ Армонія нѣсколько писемъ, отвѣта же по какимъ-то обстоятельствамъ не на одно изъ нихъ не далъ. Чтобы восполнить теперь „невольное опущеніе переписки за прошедшее время“, онъ рѣшился написать своему другу длиннѣйшее письмо, „такъ что еслибы раздѣлить его на письма обыкновенной мѣры, оно могло бы считаться вмѣсто многихъ“. А чтобы не тратить время „по пусту“, онъ ставитъ предметомъ своего письма рѣшеніе вопроса „о христіанскомъ званіи“. При этомъ онъ желалъ подражать „своему личному собесѣдованію“ съ Армоніемъ, такъ что въ письмѣ рядомъ съ разсужденіями св. Григорія идутъ предполагаемыя возраженія со стороны Армонія. Письмо было написано св. Григоріемъ, какъ объ этомъ было замѣчено выше, уже въ старости, потому что онъ говоритъ про „ветхую цитру своего слова“[1]).

Съ посланіемъ къ Армонію вполнѣ однородно по своему содержанію посланіе св. Григорія къ монаху Олимпію—„*О совершенствѣ и о томъ, каковымъ нужно быть христіанину*“ (*Περὶ τελειότητος καὶ ὁποῖον χρῆ εἶναι τὸν χριστιανόν*). Въ этомъ новомъ трактатѣ предметомъ разсужденія также служитъ званіе христіанина, но въ способѣ раскрытія предмета замѣчается существенное отличіе отъ посланія къ Армонію. Этому послѣднему, какъ человѣку философски образованному, любившему все разъяснять до точности, св. Григорій опредѣляетъ мистафизическій, высшій смыслъ христіанскихъ вѣрованій и надеждъ; Олимпію же, какъ человѣку простому, строгому аскету, разъясняетъ ихъ простой, моральный смыслъ. Поэтому, въ первомъ трактатѣ избранному предмету дано чисто философское освѣщеніе, во второмъ—морально-аскетическое. Св. Григорій по порядку перебираетъ всѣ имена, какими называется въ св. писаніи

---

[1]) **Ibidem, 240 A.**

Спаситель, и по поводу этихъ именъ разсуждаетъ, какимъ нужно быть христіанину, чтобы явиться совершеннымъ послѣдователемъ Христа: Спаситель называется Христомъ, Божіей премудростію и силой, миромъ, свѣтомъ, и проч.; каждое изъ именъ разъясняется въ приложеніи къ Самому Спасителю, а потомъ раскрывается въ тѣхъ требованіяхъ, какія оно налагаетъ на христіанина, какъ на соучастника въ дѣлѣ и славѣ Христа.— О личности Олимпія, которому адресовано посланіе „О совершенствѣ“, извѣстно лишь то одно, что онъ былъ строгій монахъ—подвижникъ. Если его можно отождествить съ тѣмъ монахомъ Олимпіемъ, для котораго св. Григорій написалъ сочиненіе о жизни сестры своей преподобной Макрины (*Εἰς τὸν βιὸν τῆς ὁσίας Μακρίνης*), то можно будетъ сообщить и нѣкоторыя свѣдѣнія объ отношеніяхъ его къ св. Григорію. Въ „*Жизни Макрины*“ св. Григорій напоминаетъ Олимпію о своей встрѣчѣ съ нимъ. Эта встрѣча произошла въ окрестностяхъ Антіохіи въ то время, когда св. Григорій „по обѣту путешествовалъ въ Іерусалимъ“. По всей вѣроятности, это путешествіе было совершено около 378 г., въ періодъ скитальческой жини св. Григорія по востоку послѣ изгнанія его изъ Ниссы. Встрѣтившись съ Олимпіемъ, „благоразуміе котораго представляло много поводовъ для разговора“, св. Григорій, какъ видно, разсказалъ ему объ обстоятельствахъ своей жизни и о членахъ своего семейства и, между прочимъ, о сестрѣ своей Макринѣ. Изображеніе аскетическихъ подвиговъ Макрины дало поводъ къ воспоминанію „о нѣкоторой знаменитой жизни“, т. е. навело на разсужденіе объ истинномъ христіанскомъ совершенствѣ. Это разсужденіе заинтересовало Олимпія, заинтересовала его и личность Макрины, а потому онъ попросилъ св. Григорія изобразить ему знаменитую жизнь и написать біографію преподобной Макрины [1]). Въ исполненіе этой просьбы св. Григорій и написалъ ему

[1]) De vita s. Macrinae, Op. t. III, col. 960 A.

два трактата: „О совершенствѣ“ и „О жизни Макрины“. Первый трактатъ явился, по всей вѣроятности, вскорѣ послѣ встрѣчи св. Григорія съ Олимпіемъ, а второй—вскорѣ послѣ смерти преподобной Макрины въ 379 или въ началѣ 380 г.

6) Творенія св. Григорія, въ которыхъ раскрывается ученіе о послѣднихъ судьбахъ человѣчества: О душѣ и воскресеніи, Слово къ скорбящимъ объ умершихъ, О преждевременно умершихъ младенцахъ, и Бесѣда на шестой псаломъ.

О послѣднихъ судьбахъ человѣчества св. Григорій говоритъ въ своихъ эсхатологическихъ твореніяхъ, характерною чертою которыхъ служитъ полная свобода философской мысли св. отца. Во главѣ этихъ твореній стоитъ діалогъ—„*О душѣ и воскресеніи*“ (*Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*). Разсуждающими лицами здѣсь являются св. Григорій Нисскій и сестра его Макрина, а потому въ большинствѣ кодексовъ этотъ діалогъ надписывается такъ: „*Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως μετὰ τῆς ἰδίας ἀδελφῆς Μακρίνης διάλογος Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης*“. Разговоръ происходитъ въ понтійскомъ женскомъ монастырѣ въ 379 г. за нѣсколько дней до смерти преподобной Макрины. О побужденіяхъ къ нему кратко разсказываетъ самъ св. Григорій въ началѣ діалога. „Когда, — говоритъ онъ, — великій во святыхъ Василій изъ жизни человѣческой отошелъ къ Богу и сдѣлался для церквей общимъ поводомъ къ печали, но еще жива была сестра и наставница,—я поспѣшно пошелъ раздѣлить съ нею горе о братѣ. Въ сильной скорби о таковой утратѣ, у меня болѣла душа и я искалъ себѣ сообщника въ слезахъ, который бы несъ со мною одинаковое бремя печали“ [1]). Макрина, и сама въ то время находившаяся при смерти, хотѣла

[1]) De anima et resurrectione, op. t. III, col. 12 A. Conf. De vita s. Macrinae, col. 973 BD, 977 CD.

было утѣшить его указаніемъ на будущую свѣтлую жизнь, но такое утѣшеніе оказалось недѣйствительнымъ. Смерть горячо любимаго брата и наставника слишкомъ глубоко поразила св. Григорія; въ этой смерти онъ не хотѣлъ видѣть ничего, кромѣ грубаго отрицанія всякой разумности, а потому вмѣсто вѣры въ будущее онъ выдвинулъ сомнѣніе и усомнился въ самомъ существованіи безсмертной души [1]). Въ виду этого и начались разсужденія о душѣ, разсужденія чисто философскія, потому что инаго рода разсужденій поколебавшійся умъ принимать не въ состояніи: было доказано безсмертіе души, предположительно выясненъ образъ ея загробнаго существованія, признана возможность, необходимость и дѣйствительность общаго воскресенія, и наконецъ раскрыты послѣднія судьбы человѣчества. Къ этимъ четыремъ пунктамъ сводится все содержаніе діалога, появившагося въ 379—380 г.

Если—по трактату „О душѣ и воскресеніи“—св. Григорій самъ искалъ себѣ утѣшенія въ разумныхъ доказательствахъ истины христіанскихъ надеждъ на будущую блаженную жизнь и въ концѣ концевъ нашелъ это утѣшеніе и осудилъ свой скептицизмъ, то въ новомъ трактатѣ — *„Слово къ скорбящимъ о преставившихся отъ настоящей жизни въ вѣчную“* (*Λόγος πρὸς τοὺς πενθοῦντας ἐπὶ τοῖς ἀπὸ τοῦ παρόντος βιοῦ πρὸς ἀΐδιον μεθεσταμένοις*) — онъ рѣшился выступить въ роли утѣшителя другихъ. Онъ поставилъ своею задачею „при помощи нѣкоторыхъ размышленій“ отвлечь людей отъ скорби по умершимъ и возвести ихъ „къ лучшему и болѣе приличному разумнымъ существамъ образу мыслей“ [2]). По своему содержанію все это обширное слово распадается на три части: въ первой рѣшается вопросъ объ истинномъ благѣ, во второй опредѣляется дѣйствительная цѣнность земной жизни, и въ третьей изслѣдуется вопросъ о будущей жизни.

---

[1]) De anim. et resurrect., col. 13B.

[2]) De mortuis, op. t. III, col. 497AB.

Послѣдній вопросъ въ смыслѣ спеціальнаго вопроса объ условіяхъ и сущности будущаго блаженнаго состоянія подробнѣе раскрывается въ третьемъ эсхатологическомъ трактатѣ св. Григорія — „*О преждевременно умирающихъ младенцахъ*“ (*Περὶ τῶν πρὸ ὥρας ἁρπαζομένων νηπίων*). Это сочиненіе было написано для каппадокійскаго префекта Гіерія, интересовавшагося вопросомъ—что̀ ждетъ въ будущей жизни умершихъ младенцевъ. Самъ Гіерій въ рѣшеніи этого вопроса пришелъ къ дилеммѣ: или младенцы мучатся, или блаженствуютъ,—но выбора одного изъ членовъ этой дилеммы сдѣлать не рѣшился, потому что и въ томъ и въ другомъ случаѣ приходилось признать Бога несправедливымъ. Онъ былъ бы несправедливъ, если бы допустилъ младенцевъ мучиться, когда они ни въ чемъ не повинны; Онъ былъ бы не менѣе несправедливъ, если бы предоставилъ имъ и блаженную жизнь, когда они ея ничѣмъ не заслужили. Съ такимъ недоумѣніемъ Гіерій обратился къ св. Григорію Нисскому, и такимъ образомъ вызвалъ появленіе трактата, заглавіе котораго нами выписано. Въ этомъ трактатѣ св. Григорій рѣшаетъ недоумѣніе Гіерія тѣмъ предположеніемъ, что младенцы находятся въ состояніи безразличія, пока не достигнутъ мѣры совершеннаго возраста, и по этому-то случаю излагаетъ общее ученіе объ условіяхъ и сущности блаженства. Онъ полагаетъ сущность блаженства въ совершенномъ познаніи Бога, а условія его — въ развитіи умственныхъ силъ младенца. Пока эти силы находятся въ зачаточномъ состояніи, младенецъ находится въ состояніи безразличія, а какъ только его умственныя силы разовьются, состояніе безразличія должно исчезнуть. Точно опредѣлить время появленія „Слова объ умершихъ младенцахъ“ нельзя; извѣстно только, что оно было написано св. Григоріемъ въ старости [1]).

---

[1]) De infantibus, qui praemature abripiuntur, op. t. III, col. 164D.

Въ разсмотрѣнныхъ трактатахъ св. Григорій представилъ чисто философское построеніе христіанской эсхатологіи. Какъ свободный философъ, онъ не хотѣлъ стѣснять себя буквой писанія и въ нѣкоторыхъ случаяхъ удалялся отъ нея довольно далеко, надѣясь найдти себѣ твердую опору въ глубинѣ его духа. Однако, въ качествѣ церковнаго учителя, онъ не рѣшался строго проводить то, въ чемъ вполнѣ былъ убѣжденъ, какъ философъ. Такъ, напримѣръ, въ своей церковной „*Бесѣдѣ на шестой псаломъ*“ онъ совсѣмъ устраняетъ свои философскія размышленія и рѣзко склоняется къ буквѣ писанія. Это раздвоеніе мысли дало поводъ многимъ ученымъ заподозрить цѣлость философскихъ трактатовъ св. Григорія, именно—дало поводъ думать, что эти трактаты были интерполированы оригенистами; но о полной несновательности этого мнѣнія будетъ рѣчь ниже.

Мы указали всѣ тѣ творенія св. Григорія, на основаніи которыхъ будетъ составлена его догматическая система. Глубже всматриваясь въ тѣ разнообразные вопросы, которые занимали св. отца, и въ тотъ особенный характеръ богословской мысли, который весьма ясно отпечатлѣлся въ раскрытіи и рѣшеніи имъ этихъ вопросовъ, нельзя не замѣтить, что св. Григорій всюду является предъ нами, какъ богословъ-философъ и какъ богословъ-ученый. Онъ — вполнѣ философъ при изложеніи христіанской космогоніи, антропологіи, сотереологіи и эсхатологіи; онъ — вполнѣ ученый при изложеніи теологіи и христологіи. Его догматико-полемическіе трактаты были капитальными трудами даже и въ обширной замѣчательными твореніями святоотеческой письменности IV вѣка; его догматико-философскіе трактаты были не только замѣчательными, но въ свое время почти единственными. Послѣ этого, всего цѣлесообразнѣе будетъ закончить библіографію твореній св. Григорія тѣми словами, какими мы начали характеристику его богословія: если св. Григорій заслуживаетъ съ нашей стороны особеннаго вниманія, то прежде

всего и главнымъ образомъ въ области христіанской мысли.

Ш. Печатныя изданія твореній св. Григорія Нисскаго и опыты систематизаціи его догматическаго ученія.

Время усиленнаго изданія твореній св. Григорія Нисскаго падаетъ на XVI и начало XVII вѣка, когда подъ вліяніемъ горячей полемики между римскими и протестантскими богословами ясно была сознана необходимость оглянуться назадъ, въ глубину прошедшихъ вѣковъ. Въ это время, наряду съ твореніями другихъ отцевъ церкви, въ западныхъ библіотекахъ стали отыскиваться и манускрипты твореній св. Григорія, которые немедленно же и издавались въ свѣтъ. Такъ какъ эти изданія, главнымъ образомъ, преслѣдовали чисто практическую цѣль простаго ознакомленія образованнаго общества съ свято-отеческой литературой, то въ теченіе всего XVI вѣка общія изданія твореній св. Григорія были сдѣланы въ одномъ только переводѣ ихъ на латинскій языкъ, безъ обнародованія подлиннаго, греческаго текста. Первое греко-латинское изданіе явилось только въ 1615 г., благодаря трудамъ французскаго ученаго издателя ле-Дука, который собралъ всѣ, извѣстныя въ то время, творенія св. Григорія и издалъ ихъ въ Парижѣ на греческомъ и латинскомъ языкахъ въ двухъ томахъ in folio. Въ 1618 г. Іаковъ Гретсеръ дополнилъ изданіе ле-Дука изданіемъ „Прибавленія“ (Appendix), составившаго третій томъ твореній св. Григорія тоже in folio. Это изданіе было самое исправное. Перепечатанное и дополненное вновь открытыми твореніями св. Григорія въ 1638 г., оно до послѣдняго времени служило единственнымъ ученымъ изданіемъ этихъ твореній, пока въ 1853 г. снова не было перепечатано въ томъ же Парижѣ французскимъ аббатомъ Минемъ въ 44—46 томахъ греческой серіи его полнаго курса патрологіи. Минь сдѣлалъ въ своемъ изданіи нѣкоторыя, очень немногія впрочемъ, улучшенія: а) онъ вы-

пустилъ шесть завѣдомо неподлинныхъ твореній св. Григорія, b) прибавилъ четыре трактата, двѣ проповѣди и двадцать три письма его, которыя не были извѣстны ле-Дуку и взяты Минемъ изъ библіотеки Галландія и изъ сборника Анжело Маія, и c) снабдилъ свое изданіе ученымъ описаніемъ твореній св. Григорія изъ библіотеки Альберта Фабриція. Во всемъ остальномъ парижское изданіе 1638 г. осталось неизмѣннымъ.

Съ появленіемъ перваго греко-латинскаго изданія твореній св. Григорія явилась полная возможность не только простаго ознакомленія съ этими твореніями, но и серьезнаго изученія ихъ, а вмѣстѣ съ этимъ, естественно, явилась возможность и научной систематизаціи догматическаго ученія св. отца. Однако первый опытъ такой систематизаціи явился болѣе чѣмъ черезъ двѣсти лѣтъ со времени парижскаго изданія 1615—1618 г., въ цитованномъ уже нами сочиненіи Гейнса—„Disputatio historico-theologica de S. Gregorio Nysseno". Въ этомъ сочиненіи, послѣ біографіи св. Григорія и библіографіи его твореній, Гейнсъ изложилъ его догматическое ученіе въ шести отдѣлахъ: a) theologia, b) anthropologia, c) angelologia et daemonologia, d) christologia, e) sotereologia и f) eschatologia. До Гейнса были только простыя попытки намѣтить общіе пункты догматической системы св. Григорія, и притомъ—попытки далеко неудовлетворительныя [1]), такъ что Гейнсъ, взявшись за составленіе этой системы, жаловался на тяжесть своего труда [2]). Главнымъ руководительнымъ пособіемъ для него въ расположеніи догматическаго матеріала служилъ одинъ только „*Великій Катихизисъ*" (*Λόγος κατηχικὸς ὁ μέγας*) самого св. Григорія. Объ этомъ замѣчательномъ сочиненіи ничего не было сказано въ библіографическомъ очеркѣ,

---

[1]) Таковы, напр., попытки Селье (op. cit. p. 383—438) и Гольдвитцера (Patrologie verbunden mit Patristik, Nurnberg 1834, B. I, s. 482—498).

[2]) Heyns, op. cit. p. 21.

потому что оно заключаетъ въ себѣ изложеніе не какого либо отдѣльнаго догмата, а всей христіанской догматики. Въ немъ св. Григорій представилъ опытъ систематизаціи догматическаго ученія по всѣмъ тѣмъ вопросамъ, о которыхъ онъ говорилъ въ своихъ спеціальныхъ трактатахъ. По своему объему „Великій Катихизисъ“—очень обширное сочиненіе, раздѣленное на сорокъ главъ, съ особымъ общимъ введеніемъ. Во введеніи св. Григорій говоритъ, что его сочиненіе имѣетъ своею цѣлію дать защитникамъ православія необходимое оружіе въ борьбѣ съ язычниками и еретиками. Имѣя въ виду привести къ христіанству лицъ, или совершенно незнающихъ христіанства, или враждебно расположенныхъ къ нему, катихизаторъ счелъ необходимымъ отстранить положительныя доказательства христіанской истины и идти къ цѣли чисто философскимъ путемъ, по которому свободно могли идти съ нимъ и сами заблуждающіеся. Вслѣдствіе этого, Великій Катихизисъ представляетъ собою попытку философскаго раскрытія христіанскихъ догматовъ, и потому нѣкоторые ученые ставятъ его на ряду съ такими геніальными произведеніями древне-христіанской мысли, какъ *Περὶ ἀρχῶν* Оригена и De civitate Dei бл. Августина [1]). Въ своемъ содержаніи Великій Катихизисъ обнимаетъ полный кругъ догматическихъ вопросовъ, изслѣдованіе которыхъ въ немъ планируется почти совершенно такъ же, какъ и въ теперешнихъ догматическихъ системахъ. Этому-то сочиненію и слѣдовалъ Гейнсъ въ построеніи догматической системы св. Григорія, и притомъ слѣдовалъ настолько близко, что повторилъ въ планѣ своего сочиненія даже и тѣ недостатки, которые можно отмѣтить въ Катихизисѣ св. Гри-

---

[1]) Böhringer, op. cit. s. 300. Vergl. Rupp, op. cit. s. 146—147,— а въ качествѣ иллюстраціи къ этому отзыву см. буквальныя выписки на стр. 165—169, 169—170, 171—172, 173—183, 183—194 и т. д. до конца сочиненія, гдѣ Катихизисъ св. Григорія выписанъ весь цѣликомъ.

горія. Такъ, напр., свой первый отдѣлъ (Theologia) Гейнсъ дѣлитъ на три главы: a) doctrina de Deo, b) doctrina de trinitate и c) doctrina de creatione. Послѣдняя глава—„ученіе о твореніи“—только потому введена въ теологію, что такъ это ученіе изложено въ Катихизисѣ св. Григорія, который, излагая ученіе о Логосѣ и Духѣ Божіемъ, доказывалъ ихъ личное, божественное бытіе творческою ихъ силою, и потому говорилъ о твореніи при изложеніи ученія о св. Троицѣ. Но если въ Катихизисѣ такое построеніе было необходимо, или, по крайней мѣрѣ, вполнѣ естественно, то у Гейнса оно—совершенно невѣрно, потому что „ученіе о твореніи“ вовсе не есть „богословіе“ въ собственномъ смыслѣ. Равнымъ образомъ, „ученіе о добрыхъ и злыхъ духахъ“ Гейнсъ ставитъ послѣ „ученія о человѣкѣ“ только потому, что въ Катихизисѣ св. Григорія это ученіе затронуто при изложеніи грѣхопаденія первыхъ людей; на самомъ же дѣлѣ, съ точки зрѣнія самого св. Григорія, ученіе о мірѣ духовъ должно быть разсмотрѣно въ исторіи творенія прежде ученія о человѣкѣ. Но больше всего неуклонное слѣдованіе Катихизису вредно отозвалось въ сочиненіи Гейнса на полнотѣ догматической системы св. Григорія. Такъ, напримѣръ, въ ученіи о спасеніи Гейнсъ говоритъ только о двухъ спасительныхъ средствахъ—крещеніи и причащеніи, потому что только о нихъ сказано въ Великомъ Катихизисѣ,—между тѣмъ какъ въ другихъ твореніяхъ св. Григорія онъ нашелъ бы весьма ясное ученіе о церкви и о священствѣ, о чемъ Гейнсъ даже и не упоминаетъ. Въ виду этого, работа Гейнса вышла не вполнѣ удовлетворительна. Впрочемъ, авторъ и самъ считалъ свой трудъ только первымъ и далеко не совершеннымъ опытомъ построенія догматической системы св. Григорія.

ВСТУПЛЕНІЕ

ВЪ ДОГМАТИЧЕСКУЮ СИСТЕМУ СВ. ГРИГОРІЯ НИССКАГО.

1. Догматы и значеніе ихъ въ христіанствѣ, по ученію св. Григорія Нисскаго.

Двоякій смыслъ термина *δόγμα* и стремленіе св. Григорія сдѣлать изъ него спеціальный научный терминъ. Понятіе о *δόγμα*, какъ о таинственной истинѣ вѣры, открытой въ св. писаніи и содержимой церковію. Взаимное отношеніе другъ къ другу *δόγμα* и *ἐντολή*. Ученіе св. Григорія объ особенной важности догматическихъ истинъ.

Въ письмѣ къ еретику Иракліану св. Григорій Нисскій приводитъ извѣстную заповѣдь Спасителя: *шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа, учаще ихъ блюсти вся, елика заповѣдахъ вамъ* (Мѳ. XXVIII, 19),—и въ поясненіе этой заповѣди говоритъ: „Іисусъ Христосъ, раздѣляя христіанскую жизнь на двѣ части—на часть нравственную и на точное соблюденіе догматовъ,—въ установленіи крещенія утвердилъ спасительный догматъ, а соблюденіемъ Его заповѣдей повелѣлъ исправлять нашу жизнь“ [1]). Изъ этого поясненія видно, что св. Гри-

---

[1]) Ep. 24, op. t. III, col. 1089 A: *διαιρῶν γαρ εἰς δύο τὴν τῶν χριστιανῶν πολυτείαν, εἰς τε τὸ ἠθικὸν μέρος καὶ εἰς τὴν δογμάτων ἀκρίβειαν, τὸ μὲν σωτήριον δόγμα ἐν τῇ τοῦ βαπτίσματος παραδόσει κατησφαλίσατο· τὸν δὲ βιὸν ἡμῶν διὰ τῆς τηρήσεως τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ κατορθοῦσθαι κελεύει.*

горій различаетъ въ христіанствѣ двоякаго рода истины: теоретическія и практическія, *δόγματα* и *ἐντολάς*. Но такъ какъ до IV вѣка понятіе *δόγμα* еще не было строго опредѣлено во всемъ его объемѣ и употреблялось въ двухъ смыслахъ, — въ обширномъ, для обозначенія всего богооткровеннаго ученія, и въ спеціальномъ, для обозначенія нѣкоторыхъ отдѣльныхъ пунктовъ его,—то строгое различіе между *δόγμα* и *ἐντολή* св. Григорій въ дѣйствительности не всегда выдерживаетъ. Онъ иногда смѣшиваетъ эти понятія, замѣняя слово *ἐντολή* словомъ *δόγμα*, хотя обратной замѣны мы не знаемъ въ его твореніяхъ ни одного примѣра. Такъ, напримѣръ, нравственное ученіе о любви къ Богу и ближнему онъ нѣсколько разъ называетъ „догматомъ“, „великимъ догматомъ“, „возвышеннымъ догматомъ“ [1]); ученія же по какому-бы-то ни было вопросу вѣры никогда не называетъ „заповѣдію“. Это ясно показываетъ, что хотя слово *δόγμα* еще не было спеціальнымъ научнымъ терминомъ, однако св. Григорій Нисскій уже стремился сдѣлать его таковымъ. Теоретическія положенія религіи и философіи онъ всегда называетъ догматами. Онъ говоритъ, напримѣръ, объ *іудейскихъ догматахъ*, разумѣя подъ ними превратное ученіе объ абсолютномъ единствѣ Божества, о Лицѣ Іисуса Христа, и вообще всѣ—отрицательные по отношенію къ христіанству—пункты искаженно-іудейскаго вѣроученія [2]); онъ говоритъ *о платоновыхъ догматахъ*, считая таковыми метафизическія основоположенія Платоновой философіи [3]); онъ говоритъ объ *языческихъ догматахъ*, разумѣя подъ ними религіозныя и философскія вѣрованія языческихъ народовъ [4]); онъ говоритъ о

---

[1]) In psalmos cap. 3, op. t. I, col. 444 A. In cant. hom. 4, col. 845 C, и hom. 6, col. 885 B.

[2]) Orat. catechet. cap. 3, 19. Contra Eunom. lib. 1, op. t. II, col. 304 D, 332 AB.

[3]) Contra Eunom. lib. 2, col. 488 C. Conf. lib. 12, col. 1045 CD.

[4]) De homin. opificio, op. t. I, col. 209 CD, 232 A. De vita

догматахъ благочестія, разумѣя подъ ними откровенныя истины вѣроученія христіанскаго [1]): во всѣхъ этихъ случаяхъ терминомъ *δόγμα* у него обозначаются однѣ только теоретическія положенія религіозныхъ или философскихъ доктринъ. Такое постоянство словоупотребленія даетъ основаніе думать, что въ представленіи св. Григорія понятіе *δόγμα* спеціально связывалось именно съ извѣстнаго рода положеніями,—т. е. было уже не обыкновеннымъ понятіемъ, а спеціальнымъ, научнымъ терминомъ. Гораздо яснѣе этотъ спеціальный смыслъ термина *δόγμα* выражается въ обычномъ словосочетаніи св. Григорія: *δόγμα τῆς πίστεως* — догматъ вѣры, и въ частой замѣнѣ слова *δόγμα* словомъ *πίστις*. Это словоупотребленіе и эта замѣна всего лучше показываютъ, какъ понималъ и въ какомъ смыслѣ употреблялъ св. Григорій терминъ *δόγμα*. Догматъ, по нему, есть вѣра, или точнѣе — ученіе вѣры; т. е. догматомъ называется истина, принимаемая на вѣру, тогда какъ *ἐντολή* есть ученіе жизни, истина практическая, и потому необходимо очевидная.

Смотря по тому, съ какой стороны разсматриваются теоретическія истины христіанства, онѣ называются у св. Григорія разными именами. Онъ называетъ ихъ *догматами истины* [2]), потому что онѣ предъявляются человѣку съ характеромъ безусловной истинности. Эта истинность ихъ основывается на ихъ божественномъ происхожденіи чрезъ высочайшее откровеніе Бога человѣку во Христѣ Спасителѣ,— и потому онѣ называются *догматами божественными* [3]) и *догматами евангельскими* [4]). Онѣ представляются человѣческому уму

Moysis, col. 329 CD, 337 AB. De anima et resurrect., op. t. III, col. 109 A.

[1]) Contra Eunom. lib. 5, col. 684 BC; lib. 11, col. 881 D.

[2]) Ibid., lib. 1, col. 296 D: *δόγματα τῆς ἀληθείας.*

[3]) Ibid., col. 432 C: *θεία δόγματα.* Lib. 3, col. 593A: *θεια καὶ ὑψηλὰ δόγματα*; conf. 597 D.

[4]) Ibid. lib. 1, col. 300 A: *εὐαγγελικὰ δόγματα.*

истинами глубочайшими, непостижимыми, и потому называются истинами *таинственными* [1]). Онѣ содержатся въ церкви Христовой и охраняются отцами церкви, и потому называются *догматами церковными* [2]) и *догматами отеческими* [3]). Обобщая всѣ эти наименованія въ одномъ точномъ опредѣленіи, мы можемъ сказать, что догматомъ, по св. Григорію Нисскому, называется таинственная истина вѣры, открываемая Богомъ, содержимая и хранимая въ церкви Христовой.

Если значеніе заповѣдей, какъ истинъ практическихъ и потому постоянно осуществляемыхъ въ жизни, очевидно для всякаго,—то значеніе догматовъ, какъ истинъ теоретическихъ и потому не имѣющихъ непосредственнаго отношенія къ жизни, для многихъ мало понятно, или даже и совсѣмъ непонятно. Отсюда часто является отрицаніе догматовъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и искаженіе историческаго христіанства. Между тѣмъ, если мы повнимательнѣе заглянемъ въ IV вѣкъ и поглубже вдумаемся въ широкое движеніе богословской мысли того времени, то вполнѣ поймемъ, что догматы имѣютъ величайшее значеніе въ христіанствѣ, потому что ими жилъ и дышалъ въ то время весь христіанскій міръ, и изъ-за нихъ готовы были жертвовать своею жизнію самые лучшіе и благороднѣйшіе люди. Для этихъ людей догматы, очевидно, имѣли несомнѣнное значеніе, — и потому для насъ не только интересно, но и въ высшей степени важно попытаться опредѣлить, какъ понималось это значеніе представителями двухъ враждебныхъ сторонъ въ богословскихъ

---

[1]) Ibid. col. 297 D: *δόγμα τὸ μυστικόν.*

[2]) Ibid. col. 329 D: *δόγμα τῆς ἐκκλησίας*; lib. 2, col. 560 C: *ἐκκλησιαστικὸν δόγμα.* De anima et resurrect. op. t. III, col. 108 C.

[3]) Adversus Apollinar. cap. 2: *πατρῶα δόγματα.* Всѣ эти наименованія св. Григорій прилагалъ только къ христіанскимъ истинамъ, содержимымъ вселенскою церковію: ученіе еретиковъ и сектантовъ онъ называлъ не иначе, какъ «еретическими предположеніями» и «человѣческими догадками». Op. t. II, col. 240 C, 468 A.

спорахъ IV вѣка—св. Григоріемъ Нисскимъ и Евноміемъ кизическимъ.

О томъ, какъ понималось значеніе догматовъ до IV вѣка, почти ничего нельзя сказать: церковь содержала ихъ, церковные учители признавали ихъ необходимость, но точнаго раскрытія основъ этой необходимости никто не сдѣлалъ. Въ IV вѣкѣ этотъ вопросъ былъ спеціально поставленъ аріаниномъ Евноміемъ. Отвѣчая св. Василію Великому и св. Григорію Нисскому, обличавшимъ его за уничиженіе Сына Божія и за разореніе всего церковнаго строя жизни, онъ писалъ: „слѣдуя святымъ и блаженнымъ мужамъ, мы утверждаемъ, что таинство благочестія состоитъ не въ величіи именъ и не въ характерной особенности обычаевъ и таинственныхъ символовъ, а въ ясности догматовъ“ [1]). Такимъ образомъ, Евномій высказалъ прямое отрицаніе всей церковной обрядности и вмѣстѣ съ нею всей вообще практической стороны христіанства въ пользу простаго признанія и исповѣданія его теоретическихъ основъ. Онъ отвергъ значеніе „обычаевъ церкви“, а въ числѣ этихъ обычаевъ, по разъясненію св. Григорія, нужно считать и правила нравственной жизни христіанъ: „усердіе къ заповѣдямъ, исправленіе въ образѣ жизни, чтобы проводить ее цѣломудренно, обращать взоръ къ справедливому, не привыкать къ страстямъ, не покоряться похоти, не лишаться добродѣтели“ [2]); все это было отвергнуто Евноміемъ, какъ безполезный хламъ, потому что, по его представленію,

---

[1]) У св. Григорія Нисскаго въ XI кн. Contra Eunom., op. t. II, col. 877 D — 880 A: *πειθόμενοι τοῖς ἁγίοις καὶ μακαρίοις ἀνδράσιν, οὔτε τῇ σεμνότητι τῶν ὀνομάτων, οὔτε ἐθῶν καὶ μυστικῶν συμβόλων ἰδιότητι κυροῦσθαι φαμὲν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, τῇ δὲ τῶν δογμάτων ἀκριβείᾳ.* Слово *ἀκρίβεια* — точность, тщательность—употребляется въ приложеніи къ догматамъ и св. Григоріемъ и Евноміемъ, но употребляется въ различныхъ смыслахъ Св Григорій понимаетъ подъ *ἀκρίβεια* точность въ смыслѣ *неизмѣнности*, Евномій же — въ смыслѣ *ясности, понятности.*

[2]) Contr. Eunom., l. XI, col. 880 C.

для спасенія человѣка достаточно только вѣровать и знать [1]).

По сознанію учителей православія, такое чрезмѣрное превознесеніе значенія догматовъ составляетъ крайность, заблужденіе. Выражаясь рѣзко, св. Григорій Нисскій видѣлъ даже въ чрезмѣрномъ упованіи на спасительное значеніе одного только яснаго пониманія догматовъ ни больше ни меньше, какъ ихъ прямое отрицаніе. Догматы, по нему, имѣютъ значеніе не сами по себѣ, не въ отрѣшеніи отъ практической жизни ихъ исповѣдующихъ, а непремѣнно и единственно только въ связи съ практическою жизнію. Кто ведетъ нехристіанскую жизнь, тотъ фактически отрицаетъ спасительную силу догматовъ, становится преступникомъ ихъ,—и кто исполняетъ заповѣди христіанства, не исповѣдуя догматовъ его, тотъ тоже не можетъ считаться христіаниномъ и не можетъ надѣяться на дарованныя Спасителемъ блага [2]). Поэтому, *δόγμα* и *ἔνστογή* должны стоять въ неразрывной связи другъ съ другомъ, потому что только въ этой связи они могутъ взаимно почерпать свою дѣйствительную силу.

Прямой выводъ изъ всѣхъ этихъ положеній тотъ, что теоретическія и практическія истины въ христіан-

---

[1]) Въ своей первой книгѣ противъ Евномія св. Григорій обличалъ его, между прочимъ, за то, что онъ училъ *μόνην ἀρκεῖν τῷ ἀνθρώπῳ τὴν αἱρετικὴν πίστιν πρὸς τελειότητα*. Op. t. II, col. 281 A.

[2]) Въ XI книгѣ противъ Евномія св. Григорій такъ защищаетъ необходимость добрыхъ дѣлъ: «отвергающіе на дѣлѣ вѣру и порицающіе обычаи... и думающіе, что спасеніе заключается въ искусныхъ разсужденіяхъ о рожденномъ и нерожденномъ, — что́ они такое, какъ не преступники спасительныхъ догматовъ» (Op. t. II, col. 881AB). А въ письмѣ къ еретику Ираклiану слѣдующимъ образомъ онъ опредѣляетъ значеніе догматовъ: «вся забота супостата по совращенію душъ многихъ направлена къ тому, чтобы имъ не было пользы, хотя бы они и достигли совершенства путемъ исполненія заповѣдей, такъ какъ для заблуждающихся относительно догмата нѣтъ первой и великой надежды спасенія». (Op. t. III, col. 1089 AB: *τῆς μεγάλης καὶ πρώτης ἐλπίδος ἐν τῇ περὶ τὸ δόγμα πλάνῃ τοῖς ἀπατηθεῖσι μὴ σημπαρούσης*).

ствѣ одинаково важны и потому одинаково необходимы. Но признавая послѣднюю часть вывода, св. Григорій, подъ вліяніемъ богословскихъ споровъ IV вѣка, склоненъ былъ все-таки отдавать преимущество догматамъ. Впрочемъ, мнѣніе его по этому вопросу не вполнѣ опредѣленно. Когда онъ разсуждалъ о важности догматовъ съ Евноміемъ, то въ противовѣсъ ему старался доказать, что практическая сторона христіанства имѣетъ сравнительно бо́льшую важность [1]),—а въ письмѣ къ еретику Иракліану отдалъ преимущество его теоретическимъ истинамъ. Такъ какъ первое мнѣніе было высказано въ пылу полемики только для того, чтобы какъ можно рѣзче выставить ошибочность взгляда Евномія,—то второе мнѣніе, высказанное въ частномъ письмѣ безъ всякой полемической окраски, можно считать за постоянное мнѣніе св. Григорія. Притомъ же, это мнѣніе было и вполнѣ естественно, потому что оно оправдывалось самою жизнію, за него самымъ убѣдительнымъ образомъ говорила исторія. Если догматическіе вопросы христіанства и всегда были самыми могучими двигателями духовной жизни человѣчества, то въ IV вѣкѣ они по истинѣ были кровію, обращавшеюся въ жилахъ всего христіанскаго міра, живою силою, поглощавшею всѣ другіе интересы жизни, и съ роковымъ, ни прежде ни послѣ никогда невиданнымъ, могуществомъ выдвигавшею одни только чистые интересы вѣры. Догматы привлекали къ себѣ всеобщее вниманіе; споры изъ за нихъ во-очію перерождали извѣрившееся человѣчество, заставляли его не говорить только о духѣ, но и жить духомъ, и тѣмъ по необходимости облагороживали его. Эта горячая жизнь, эта бившая ключемъ сила христіанской мысли ясно говорила и говоритъ всѣмъ и каждому,

[1]) Негодуя на отрицаніе Евноміемъ всего строя церковно-христіанской жизни, св. Григорій представляетъ своему противнику, между прочимъ, и такой аргументъ: *ἔργῳ τι ποιῆσαι τῶν ἀτόπων τοῦ διὰ ῥήματος ἐξαμαρτεῖν μόνον παρὰ πολὺ χαλεπώτερον*,—и отсюда дѣлаетъ заключеніе объ особенной важности поруганныхъ Евноміемъ *ἐθῶν καὶ μυστικῶν συμβόλων* христіанства. Contra Eunom., lib. XI, op. t. II, col. 881 A.

что̀ такое догматы и каково ихъ истинное значеніе въ христіанствѣ. Поэтому, нѣтъ ничего удивительнаго, если св. Григорій былъ искренно убѣжденъ, что „догматъ важнѣе и выше, чѣмъ заповѣдь“. Нужно только разъяснить, въ какомъ именно отношеніи догматъ важнѣе и выше заповѣди. Хотя спеціальнаго разъясненія по этому вопросу у св. Григорія и нѣтъ, но его легко можно вывести изъ разныхъ замѣчаній его о значеніи догматовъ. Изъ того же письма къ Иракліану видно, что св. Григорій отдавалъ догматамъ преимущество предъ моралью, какъ объективнымъ основаніямъ обѣщаннаго Христомъ спасенія, а вмѣстѣ съ тѣмъ основаніямъ и морали. Истинность догматовъ служитъ ручательствомъ истинности обѣщанія, а истинность обѣщанія служитъ оправданіемъ неуклонныхъ стремленій къ достиженію обѣщаннаго, т. е. создаетъ разумный смыслъ человѣческой жизни. Слѣдовательно, разумно стремиться къ достиженію христіанскаго спасенія можно только подъ условіемъ признанія объективныхъ основаній этого спасенія, и слѣдовательно, далѣе, въ догматахъ дѣйствительно заключается *πρώτη καὶ μεγάλη ἐλπίς*. Это значитъ не то, будто вся сущность христіанства заключается въ признаніи однихъ только догматовъ, а именно лишь то, что догматы служатъ объективнымъ основаніемъ христіанскаго спасенія, зданіе котораго выполняется лично жизнію каждаго отдѣльнаго человѣка. Эту послѣднюю мысль св. Григорій очень ясно раскрылъ въ своемъ сочиненіи—„О цѣли жизни по Богѣ“. Въ указанномъ сочиненіи онъ говоритъ, что Спаситель даровалъ „познаніе истины—спасительное лекарство для душъ“,—и объясняетъ это положеніе въ томъ смыслѣ, что познаніе истины служитъ руководительнымъ началомъ жизни, даруя человѣку силу Христову для соединенія съ Богомъ [2]).

[1]) Въ письмѣ къ Иракліану св. Григорій сопоставляетъ *δόγμα* и *ἐντολή*, и замѣчаетъ, что неисполненіе заповѣдей приноситъ *μικροτέραν τῇ ψυχῇ τὴν ζημίαν*, потому что въ христіанствѣ *κυριώτερον καὶ μεῖζον μέρος* есть *δόγμα*. Op. t. III, col. 1089 A.

[2]) Op. t. III, col. 288 BC. Conf. t. I, col. 748 B.

2. Необходимость глубокаго усвоенія догматическихъ истинъ человѣческимъ сознаніемъ. Православная постановка вопроса о раскрытіи догматовъ.

Усвоеніе и изслѣдованіе истинъ вѣры указано Самимъ Основателемъ христіанства. О томъ же самомъ заботились апостолы и апостольскіе ученики. Съ половины второго вѣка раскрытіе догматовъ вѣры сдѣлалось необходимымъ въ силу внѣшнихъ обстоятельствъ церкви. Ученіе о взаимоотношеніи разума и вѣры Тертулліана и Климента александрійскаго, св. Василія Великаго и св. Григорія Богослова. Ученіе объ этомъ Св. Григорія Нисскаго.

Если догматы имѣютъ такое важное значеніе, что каждый человѣкъ, желающій и ожидающій спасенія, долженъ признавать и исповѣдывать ихъ истину, долженъ дѣлать ихъ разумнымъ основаніемъ всей своей дѣятельности,—то само собою понятно, что они должны быть глубоко усвоены человѣческимъ сознаніемъ, должны сдѣлаться существенною частію духовнаго организма человѣка. Отсюда возникаетъ неизбѣжный вопросъ о способѣ приближенія догматическихъ истинъ къ человѣческому сознанію, или, какъ принято обыкновенно выражаться, вопросъ о раскрытіи догматовъ. Вся сущность этого вопроса сводится къ тому, чтобы выяснить тѣ основанія, въ силу которыхъ догматическія истины христіанства должны приниматься человѣческимъ разумомъ, какъ дѣйствительныя истины. Очевидно, вопросъ о раскрытіи догматовъ, въ силу его естественности и необходимости, имѣетъ громадное значеніе, и потому вполнѣ понятно, что онъ возникъ одновременно съ христіанствомъ—религіей духа и истины. Самъ Основатель христіанства совѣтовалъ іудеямъ испытывать писанія (Іоан. V. 39), т. е. не держаться одной только буквы, а изслѣдовать смыслъ содержащагося въ писаніи. Этотъ совѣтъ преподавали Его апостолы и христіанамъ. Апостолъ Петръ, напримѣръ, высказалъ желаніе, чтобы каждый христіанинъ вполнѣ основательно зналъ христіанское вѣроученіе и былъ бы

готовъ дать надлежащій отвѣтъ всякому спрашивающему его объ основаніяхъ христіанскаго упованія (I Пет. III, 15). Апостолъ Іоаннъ, въ виду распространенія докетизма, совѣтовалъ христіанамъ Малой Азіи не довѣрять проповѣдникамъ на-слово, а сначала изслѣдовать, отъ Бога ли они говорятъ,—и не только совѣтовалъ изслѣдовать, но и указалъ самый принципъ этого изслѣдованія: *всякъ духъ, иже исповѣдуетъ Іисуса Христа во плоти пришедша, отъ Бога есть; и всякъ духъ, иже не исповѣдуетъ Іисуса Христа во плоти пришедша, отъ Бога нѣсть* (1 Іоан., IV, 2—3). Конечно, это только частный принципъ, вызванный особыми обстоятельствами того времени и имѣющій приложеніе къ одному только ученію о Лицѣ Іисуса Христа; но для насъ важенъ собственно тотъ фактъ, что Апостолы сами руководили членовъ церкви въ изслѣдованіи истинъ христіанскаго вѣроученія. Но такъ какъ въ дѣйствительности далеко не каждый христіанинъ способенъ испытывать писанія и изслѣдовать ученія,—напротивъ громадное большинство всегда нуждается въ посторонней помощи и руководствѣ; то апостольскіе ученики (Мужи апостольскіе) на себя самихъ приняли ту задачу, которую долженъ былъ выполнять каждый христіанинъ. Они уже не приглашали христіанъ испытывать писанія, а прямо предлагали имъ результаты своихъ собственныхъ испытаній; они уже не убѣждали изслѣдовать ученіе разныхъ проповѣдниковъ, а прямо предлагали имъ результаты своихъ собственныхъ изслѣдованій,—такъ что въ ихъ писаніяхъ всякій желающій всегда могъ найдти надежную помощь и надлежащее руководство въ дѣлѣ правильнаго усвоенія истинъ христіанства.

Съ половины II вѣка, когда борьба съ гностицизмомъ вызвала христіанскихъ учителей на научную защиту ихъ вѣроученія, вопросъ о раскрытіи догматовъ, дотолѣ молчаливо всѣми признаваемый, произвелъ среди христіанскихъ богослововъ—полемистовъ нѣкоторое

раздѣленіе. Сомнѣвались, впрочемъ, не въ томъ, что раскрытіе догматовъ необходимо, а въ томъ, какое положеніе долженъ занять испытующій разумъ по отношенію къ непосредственной вѣрѣ. Одни спѣшили переступить изъ области непосредственной вѣры въ область науки; другіе отрицали этотъ переходъ и считали болѣе сообразнымъ съ высотою христіанскаго вѣроученія оставаться на прежней ступени непосредственной вѣры. Наибольшій контрастъ того и другаго направленія могъ бы получиться при сопоставленіи мнѣній Тертулліана и Климента александрійскаго, когда первый выдвинулъ положеніе: credo, quia absurdum est, а второй утверждалъ: *πλέον ἐστὶ τοῦ πιστεῦσαι τό γνῶναι*,—но на практикѣ оба они поступали въ сущности совершенно одинаково. И Тертулліанъ не думалъ отвергать значеніе разумной вѣры, и Климентъ не думалъ унижать непосредственную вѣру, потому что считалъ ее необходимой сопутницей и критеріемъ истины во всѣхъ разумныхъ изслѣдованіяхъ догматическихъ истинъ [1]). Различіе между ними заключается не въ практикѣ, а въ теоріи, въ принципіальномъ воззрѣніи ихъ на правоспособность разума въ изслѣдованіи истинъ христіанства. Тертулліанъ въ принципѣ отрицалъ эту правоспособность, и потому во всякое время и безъ всякихъ колебаній могъ отказаться отъ своихъ разумныхъ изысканій въ пользу подчиненія непосредственной вѣрѣ. Между тѣмъ, Климентъ александрійскій въ принципѣ признавалъ эту правоспособность, и потому обязанъ былъ придавать показаніямъ своего разума полную достовѣрность,—что могло идти иногда прямо въ ущербъ непосредственной вѣрѣ. Однако мнѣніе Климента утвердилось среди александрійскихъ богослововъ и, благодаря авторитету Оригена, проникло далеко за предѣлы Александріи. Его вполнѣ раздѣ-

[1]) Strom. lib. 2, cap. 4, op. ed. Potters, Oxonii 1715, p. 436: *κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον.*

ляли и знаменитые отцы IV вѣка. Св. Василій Великій, напримѣръ, считалъ діалектику очень полезнымъ искусствомъ для утвержденія церковной вѣры въ борьбѣ съ еретическимъ раціонализмомъ [1]). Св. Григорій Богословъ точно также считалъ философію очень полезной для утвержденія христіанской истины, и потому въ самыхъ сильныхъ выраженіяхъ защищалъ философское образованіе отъ нареканій на него со стороны разныхъ „глупыхъ невѣждъ“ [2]). Но боязливыя опасенія Тертулліана все-таки далеко не были напрасны. Философія дѣйствительно толкнула христіанскую мысль на путь сухаго раціонализма, самый рѣзкій примѣръ котораго показали аріане. Такъ какъ аріане поставили человѣческій разумъ мѣркой истины и принялись за изслѣдованіе догматовъ не съ цѣлію приблизить ихъ къ человѣческому сознанію, а съ цѣлію опредѣлить ихъ достовѣрность или недостовѣрность,—то тѣ же самые церковные учители, которые признавали пользу разумнаго изслѣдованія догматовъ, поспѣшили ограничить необузданный произволъ аріанскаго раціонализма и дали разуму надежную руководительницу въ непосредственной вѣрѣ. Св. Василій Великій писалъ противъ Евномія: „если мы будемъ все измѣрять своимъ разумомъ и предполагать, что непостижимое для разума вовсе не существуетъ, то погибнетъ награда вѣры, погибнетъ награда упованія. За что же еще намъ можно быть достойными тѣхъ блаженствъ, которыя соблюдаются для насъ подъ условіемъ вѣры въ невидимое, если мы вѣримъ только тому, что очевидно для разума?“ [3]). Разумъ ни въ какомъ случаѣ не долженъ исключать собою вѣры, — такъ думалъ св. Василій Великій.

Св. Григорій Нисскій въ вопросѣ объ отношеніи разума къ вѣрѣ вполнѣ раздѣлялъ совершенно спра-

---

[1]) In Isaiam, cap. 2.
[2]) Orat. 20, ed. Morelli, Paris 1630, t. I. p. 323 CD—324 A.
[3]) S. Basilii M. Contra Eunom. lib. II, t. I, p. 369.

ведливое мнѣніе св. Василія. Онъ сильно порицаетъ Евномія за его стремленіе къ діалектическому развитію простаго содержанія непосредственной вѣры, за неисполнимое желаніе объять необъятное и постигнуть непостижимое. По его представленію, „для тѣхъ, которые благомысленно принимаютъ богодухновенные глаголы, слово здравой вѣры имѣетъ силу въ простотѣ и не требуетъ для подтвержденія своей истинности никакой словесной мудрости“ [1]). Человѣкъ долженъ вѣровать, а не стремиться за предѣлы вѣры къ постиженію того, что̀ совсѣмъ недоступно познанію. Такое стремленіе, изъ какихъ бы побужденій оно не выходило, всегда останется безплоднымъ и, слѣдовательно, въ концѣ концевъ придется все-таки возвратиться къ непосредственной вѣрѣ, которая одна только, при разсужденіи объ истинахъ христіанской религіи, и можетъ считаться „соразмѣрною силѣ нашего разумѣнія“. Но выдвигая непосредственную вѣру, какъ твердый оплотъ противъ всякихъ покушеній разума на цѣлость таинственнаго содержанія догматическихъ истинъ, св. Григорій все-таки далекъ былъ отъ того, чтобы сказать вмѣстѣ съ Тертулліаномъ: credo, quia absurdum est. Онъ нисколько не отвергалъ законности и пользы разумнаго изслѣдованія, напротивъ — это изслѣдованіе, по его мнѣнію, есть прямая обязанность каждаго христіанина, — такая обязанность, за неисполненіе которой придется понести такое же наказаніе, какъ и за недостатокъ благочестія. Въ словѣ противъ Арія и Савеллія онъ убѣждаетъ извѣрившагося въ собственный разумъ человѣка не отчаяваться и продолжать съ неутомимой энергіей трудиться для отысканія истины. „Мнѣ кажется, — говоритъ онъ, — что ты боишься впасть въ одно изъ двухъ заблужденій (аріанство и савелліанство), и потому бѣжишь отъ пути истины, думая, что не слѣдуетъ заниматься разсужденіемъ о Богѣ;

---

[1]) Epist. 24, t. III, col. 1088 D.

но избѣгая заблужденія, смотри, какъ бы не подпасть тебѣ наказанію за недостатокъ благочестія“ [1]). Если разумъ безконтрольно распоряжается въ области вѣры, то это — вредно, потому что неизбѣжно приводитъ къ заблужденію. Но произволъ разума долженъ быть ограниченъ. Христіанинъ долженъ стоять въ своихъ изслѣдованіяхъ на почвѣ вѣры и никогда не терять этого основанія, чтобы не уклониться отъ пути истины [2]). Подъ руководствомъ вѣры разумное изслѣдованіе христіанскихъ догматовъ—и законно, и полезно. Правда, оно не можетъ вполнѣ удовлетворить человѣческаго любопытства, но по крайней мѣрѣ оно можетъ показать человѣку, что̀ доступно его разумѣнію, и такимъ образомъ заставить его крѣпче держаться за простую вѣру въ непостижимое. „Познавъ, что̀ вмѣстимо для насъ, мы не нуждаемся въ невмѣстимомъ, считая вѣру въ преданное ученіе достаточною для нашего спасенія“ [3]).

Разсуждая такимъ образомъ, св. Григорій, очевидно, только яснѣе выразилъ мнѣніе Климента александрійскаго, что вѣра важнѣе разума и потому должна служить необходимымъ критеріемъ истины во всѣхъ разумныхъ изслѣдованіяхъ догматовъ христіанства. Смыслъ этого требованія заключается въ томъ, что содержаніе непосредственной вѣры, подвергаясь разумному изслѣдованію, не должно быть отвергаемо или измѣняемо по суду человѣческаго разума. Положимъ, напримѣръ, христіанство проповѣдуетъ ученіе о Богѣ Отцѣ и Сынѣ. Усвояемое непосредственною вѣрою, это ученіе принимается въ буквальномъ смыслѣ, и потому взаимоотношенія Божескихъ Лицъ разсматриваются, какъ подлинныя взаимоотношенія Отца и Сына. Между тѣмъ, разумъ можетъ подыскать не мало

---

[1]) Contra Arium et Sabellium, op. t. II, col. 1281 B.
[2]) Ibidem, col. 1284 B.
[3]) Contra Eunom. l. 2, col. 473 C. Conf. lib. 10, col. 832 C.

благовидныхъ основаній, по которымъ окажется совершенно невозможнымъ понимать проповѣдь христіанства въ прямомъ, непосредственномъ смыслѣ. Вслѣдствіе этого, онъ необходимо долженъ будетъ или совсѣмъ отвергнуть или, по крайней мѣрѣ, существенно измѣнить то содержаніе проповѣди, какое усвоено простою, непосредственною вѣрою. Вотъ противъ этихъ-то измѣненій св. Григорій и старался выдвинуть преимущественный авторитетъ непосредственной вѣры. Разумъ ниже вѣры, и потому онъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ измѣнять ея содержаніе. Даже въ томъ случаѣ, когда это содержаніе, по видимому, противорѣчитъ всѣмъ человѣческимъ разсужденіямъ, авторитетъ вѣры обязательно долженъ оставаться непоколебимымъ,—противорѣчивыя же показанія разума нужно осудить, какъ ложныя. Возвышая, такимъ образомъ, непосредственную вѣру и унижая испытующій человѣческій разумъ, св. Григорій, естественно, долженъ былъ встрѣтиться съ существенно важнымъ вопросомъ: почему же человѣкъ обязанъ отдавать преимущество вѣрѣ, а не разуму, и гдѣ именно лежитъ подлинное основаніе для безапелляціоннаго отрицанія показаній разума, если онѣ въ чемъ-нибудь противорѣчатъ данному содержанію непосредственной вѣры? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ и оправдать свое мнѣніе о взаимоотношеніи разума и вѣры, св. Григорій долженъ былъ указать такой авторитетъ, который бы постоянно и съ безусловною достовѣрностію свидѣтельствовалъ объ истинности содержанія вѣры, и своимъ свидѣтельствомъ неопровержимо доказывалъ бы, что всякое измѣненіе этого содержанія есть заблужденіе. Такой авторитетъ, удерживая разумъ въ законныхъ границахъ по отношенію къ непосредственной вѣрѣ, освободилъ бы его отъ всякихъ возможныхъ уклоненій, и тѣмъ самымъ оказалъ бы дѣлу раскрытія догматовъ существенную пользу. Св. Григорій вполнѣ понималъ эту очевидную пользу, и потому не мало трудился надъ рѣшеніемъ поставленнаго вопроса.

3. О руководительныхъ принципахъ въ дѣлѣ православнаго раскрытія христіанскихъ догматовъ.

Ученіе ап. Павла о руководительномъ достоинствѣ св. писанія. Исторія этого вопроса до IV вѣка; состояніе вопроса въ IV вѣкѣ и рѣшеніе его Григоріемъ Нисскимъ. Ученіе того же ап. Павла о руководительномъ достоинствѣ свящ. преданія. Исторія этого вопроса и рѣшеніе его Григоріемъ Нисскимъ. Ученіе св. Григорія о неизмѣнности буквы догматическихъ формулъ; смыслъ и значеніе этого ученія. Ученіе св. Григорія объ отношеніи къ догматамъ, еще не раскрытымъ вселенскою церковію.

Данный вопросъ былъ поставленъ въ первый разъ не св. Григоріемъ Нисскимъ и даже не въ IV вѣкѣ. Онъ явился одновременно съ вопросомъ о необходимости раскрытія догматовъ, и потому первое рѣшеніе его мы находимъ въ писаніяхъ апостольскихъ. Св. апостолъ Павелъ писалъ ученику своему Тимоѳею: *измлада священная писанія умѣеши, могущая тя умудрити во спасеніе, вѣрою, яже о Христѣ Іисусѣ. Всяко писаніе богодухновенно и полезно есть ко ученію, ко обличенію, ко исправленію, къ наказанію, еже въ правдѣ* (2 Тим. III, 15—16). Слѣдовательно, св. писаніемъ и нужно руководиться въ рѣшеніи вопросовъ христіанской вѣры и нравственности. А такъ какъ св. писаніе даетъ самое содержаніе вѣры, то, очевидно, отношеніе къ нему человѣческаго разума должно быть совершенно такое же, какое и отношеніе его къ вѣрѣ. Онъ не можетъ измѣнять писанія, говорить больше того, что̀ сказано въ писаніи,—и потому имѣетъ полную возможность убѣждаться въ истинѣ вѣры, не подвергая ее никакимъ искаженіямъ. Такъ именно и понимали руководительное значеніе св. писанія древніе учители церкви. Тертулліанъ, напримѣръ, требовалъ безусловнаго подчиненія разума ученію св. писанія, въ которомъ открыта, по его убѣжденію, вся полнота нужной для человѣка истины. При существованіи евангелія всѣ исканія истины ста-

новятся, по его мнѣнію, излишними и безполезными, потому что для человѣка вполнѣ достаточно знать то, что́ ясно открыто въ евангеліи, — и не знать ничего, противнаго откровенію, значитъ знать все [1]). Тертулліанъ высказалъ свою мысль съ обычною горячностію, но въ сущности былъ совершенно правъ. Онъ потому вооружался противъ еретическаго раціонализма, что еретики принимались за изслѣдованіе христіанства съ прямою цѣлію провѣрить истину Христова ученія при помощи Аристотеля и другихъ языческихъ авторитетовъ. Это было грубое заблужденіе, а потому оно и вызвало противъ себя рѣзкій протестъ. Въ болѣе мягкой формѣ вѣрное сужденіе Тертулліана раздѣлялось всѣми христіанскими богословами древней церкви. Даже главный ревнитель разумной вѣры Климентъ александрійскій по вопросу объ отношеніи разума къ св. писанію признавалъ безусловно необходимымъ подчинить человѣческій разумъ непогрѣшимому водительству божественнаго откровенія. Онъ прямо говорилъ, что разумныя изслѣдованія въ области вѣры тогда только могутъ получить значеніе истины, когда онѣ подтверждаются св. писаніемъ, которое имѣетъ въ этомъ случаѣ силу непререкаемаго авторитета (*ἀπόδειξιν ἀναντίῤῥητον*) [2]). Поэтому, въ доказательство справедливости или несправедливости того, о чемъ свидѣтельствуетъ разумъ, нужно указывать на божественное писаніе [3]), и не прежде принимать показанія разума, какъ только убѣдившись, что онѣ вполнѣ согласны съ показаніями писанія [4]). На это

---

[1]) Opera omnia ss. Patrum latinorum, ed. 1781 r. Wirceburgi, vol. I—II: opera omnia Tertulliani, vol. II, De praescriptionibus haereticorum, cap. 14: adversus regulam nihil scire, omnia scire est. Conf. ibid. cap. 7, 8, 9 и 13.

[2]) Stromat., lib. II, cap. 2, p. 433.

[3]) Ibid., lib. VI, cap. 11, p. 786: *τῶν γραφῶν τῶν κυριακῶν ἀνάγνωσις εἰς ἀπόδειξιν τῶν λεγομένων ἀναγκαία.*

[4]) Ibid., lib. VII, cap. 16, p. 889: *οὐ πρώτερον ἀποστήσονται ζητοῦντες ἀλήθειαν πρὶν ἂν τὴν ἀπόδειξιν ἀπο αὐτῶν λαβῶσι τῶν γραφῶν.*

руководительное значеніе св. писанія съ особенною настойчивостію указывали боровшіеся съ аріанствомъ отцы IV вѣка. Св. Аѳанасій александрійскій, стремясь ограничить произволъ раціонализма, высказалъ требованіе, чтобы христіанскіе богословы признавали за истину лишь то одно, что́ ясно возвѣщается въ св. писаніи. Совершенно согласно съ Тертулліаномъ, онъ утверждалъ, что въ писаніи заключается вся, необходимая для человѣка, полнота истины [1]),—а потому задаваться еще новыми вопросами, добиваться еще бо́льшаго знанія — излишне и вредно. Человѣческій разумъ долженъ довольствоваться тѣмъ, что́ открыто ему, и не осмѣливаться дополнять св. писаніе своими собственными измышленіями [2]). Вполнѣ раздѣляя это мнѣніе, св. Василій Великій спрашивалъ: „какой же еще способъ критики можетъ быть справедливѣе того, какъ, сравнивая ученіе (Евномія) съ ученіями, преданными намъ отъ Духа, принимать то, что́ найдется съ ними согласнымъ, и не вѣрить и бѣжать, какъ отъ врага, отъ того, что́ имъ противно?“ [3]) Вполнѣ опредѣленный отвѣтъ на этотъ вопросъ мы находимъ въ твореніяхъ св. Григорія Нисскаго.

Въ діалогѣ—„О душѣ и воскресеніи“, излагая чисто философское ученіе о загробномъ бытіи умершихъ людей, св. Григорій не рѣшился довѣриться показаніямъ своего разума и счелъ необходимымъ обратиться за удостовѣреніемъ истины къ авторитету откровенія. „Хотя,—говоритъ онъ,—заботящимся объ искуственныхъ способахъ доказательствъ для удостовѣренія (истины) достаточнымъ кажется силлогизмъ, однако у насъ достовѣрнѣе всѣхъ искусственныхъ выводовъ признается то,

---

[1]) S. Athanasii opera omnia, ed. Migne, Patr. curs. t. 25: De synodis, cap. 6, col. 689 B: ἔστι μὲν γὰρ ἱκανωτέρα πάντων ἡ θεία γραφή. Conf. Vita s. Antonii, ibid. col. 868 A.

[2]) Ep. 4 ad Serapionem, cap. 5, Patrol. t. 26, col. 644 B.

[3]) Adversus Eunomium, lib. II, op. t. I, p. 337.

что подтверждается священными ученіями писанія“ [1]). Это недовѣріе къ показаніямъ собственнаго разума св. Григорій объясняетъ тѣмъ, что діалектическое искусство раскрытія истины и вообще-то нисколько не гарантируется отъ многочисленныхъ заблужденій, а къ тому же еще и злонамѣренно можетъ употребляться на защиту самыхъ крайнихъ противоположностей, смотря по желанію или, лучше сказать, по капризу какого-нибудь софиста-діалектика. При помощи силлогизмовъ одинаково удобно можно и защищать, и ниспровергать истину, такъ что всякій по необходимости долженъ остерегаться, какъ бы подъ видомъ истины не согласиться на искусно прикрытую ложь [2]). Между тѣмъ св. писаніе, какъ непреложное слово истины, имѣетъ силу непререкаемаго закона, достовѣрность котораго очевидна для всякаго, а потому и свидѣтельства его должны имѣть очевидную доказательную силу. „Мы,—говоритъ св. Григорій,—относительно всякаго догмата, какъ правиломъ и закономъ, пользуемся священнымъ писаніемъ“ [3]). Поэтому, онъ сильно порицаетъ Евномія за излишнее пристрастіе къ діалектикѣ и за пренебреженіе простымъ, непосредственнымъ смысломъ писанія. Это пристрастіе казалось ему гордымъ самомнѣніемъ, желаніемъ поставить себя выше самой истины, дьявольскою напастію,—и потому онъ не стѣсняясь объявляетъ доктрину Евномія антихристіанской, а его самого антихристомъ [4]).

Но основанія для такого суроваго приговора были построены не совсѣмъ вѣрно. Дѣло въ томъ, что Евномія вовсе нельзя было упрекать въ особенномъ пренебреженіи къ св. писанію, потому что въ дѣйствительности онъ обращался къ нему весьма часто, и св. Григорію Нисскому, подробно опровергавшему его

[1]) De anima et resurrect., op. t. III, col. 64 AB.
[2]) De anim. et resurrect., col. 52 BC.
[3]) Ibib. col. 49 C. Conf. 64 B.
[4]) Contra Eunom. l. XI, col. 884 A.

библейскую аргументацію, это было, разумѣется, хорошо извѣстно. Слѣдовательно, вина Евномія состояла не въ томъ, что онъ будто бы не провѣрялъ своихъ умозаключеній свидѣтельствами писанія, а въ томъ, что онъ невѣрно ихъ провѣрялъ, т. е. понималъ писаніе не такъ, какъ слѣдовало бы его понимать. И дѣйствительно, все разногласіе православныхъ и аріанъ главнымъ образомъ поддерживалось тѣмъ, что они не одинаково понимали одну и ту же библію. Православные, напримѣръ, указывали на I гл. 1 ст. евангелія Іоанна, и на основаніи этого текста, какъ выражающаго всю полноту истинной вѣры, толковали въ свою пользу тексты, представляемые аріанами; аріане же указывали на VIII гл. 22 ст. Притчей, и на основаніи этого текста старались подорвать всѣ доводы защитниковъ православія. Если судить объ этомъ фактѣ съ чисто формальной точки зрѣнія, то необходимо будетъ признать правыми и тѣхъ и другихъ: правы защитники православія, потому что I гл. 1 ст. Іоанна въ прямомъ, непосредственномъ смыслѣ даетъ яснѣйшее ученіе о совершенномъ божествѣ Сына Божія; правы и аріане, потому что VII, 22 Притчей не даетъ ничего болѣе, какъ только ученіе о тварномъ бытіи Божіей Премудрости. Отсюда естественно, долженъ былъ возникнуть неизбѣжный вопросъ: какой изъ двухъ представленныхъ текстовъ нужно считать за непосредственное выраженіе истинной вѣры,—т. е. православный ли текстъ нужно понимать подъ точкою зрѣнія текста аріанскаго, или наоборотъ? Православные утверждали, что второй текстъ, понимаемый въ его прямомъ, непосредственномъ смыслѣ невѣренъ, что онъ содержитъ дѣйствительную истину только въ переносномъ смыслѣ, обозначая твореніе человѣческой природы Сына Божія. Но гдѣ же основаніе такого именно пониманія этого текста? Въ самомъ писаніи его нельзя найдти, потому что буква писанія мертва и толковать его можно, какъ угодно. Противъ неправильныхъ толкованій могъ бы заявить протестъ только живой голосъ истины,—т. е. разъяснить подлинный смыслъ св.

текта могли бы только тѣ, которые написали его, но этихъ писателей давно уже не было въ живыхъ. Что же оставалось дѣлать спорящимъ сторонамъ? Оставалось только одно—обратиться за рѣшеніемъ спора къ тѣмъ, кому сами апостолы передали ученіе истины и кто, слѣдовательно, съ такою же безусловною справедливостію можетъ толковать св. писаніе, съ какою истолковали бы его и сами богодухновенные писатели. Оставалось обратиться къ непосредственнымъ ученикамъ и преемникамъ апостоловъ — отцамъ древней церкви. Такимъ образомъ, на помощь св. писанію должно быть выдвинуто новое руководительное начало въ дѣлѣ раскрытія догматическихъ истинъ — сохраненное въ церкви и у св. отцевъ апостольское преданіе.

Это новое начало было выдвинуто очень давно, одновременно съ св. писаніемъ. Св. апостолъ Павелъ, указавшій Тимоѳею на авторитетъ божественнаго откровенія, вмѣстѣ съ тѣмъ указалъ ему и на авторитетъ свящ. преданія. *Образъ имѣй*,—писалъ онъ,—*здравыхъ словесъ, ихже отъ мене слышалъ еси, въ вѣрѣ и любви, яже о Христѣ Іисусѣ* (II Тим. I, 13)... *Преданіе сохрани, уклоняяся сквернымъ суесловій и прекословій лжеименнаго разума* (1 Тим. VI, 20). Изъ этихъ словъ видно, что Апостолъ, подробно изложившій христіанское вѣроученіе въ своихъ посланіяхъ, кромѣ того еще въ преданіи далъ образецъ чистой вѣры. Этотъ образецъ и долженъ былъ служить для Тимоѳея руководительнымъ началомъ въ дѣлѣ различенія истины отъ лжи и въ дѣлѣ правильнаго пониманія апостольскихъ писаній. Насколько было важно и общепризнанно значеніе этого руководительнаго начала, показываютъ слѣдующія слова св. Иринея лионскаго: „когда обличаютъ еретиковъ изъ писаній, то они обращаются къ обвиненію самыхъ писаній, будто онѣ неправильны, не имѣютъ авторитета, различны по изложенію,—и говорятъ, что истина изъ нихъ не можетъ

быть открыта тѣми, кто не знаетъ преданія“ [1]). Если такъ судили о преданіи сами еретики, то еще болѣе такъ думали о немъ учители православія. Св. Ириней говоритъ въ обличеніе гностиковъ: „всѣ, желающіе видѣть истину, могутъ во всякой церкви узнать открытое во всемъ мірѣ преданіе апостоловъ; и мы можемъ перечислить епископовъ, поставленныхъ въ церквахъ апостолами, и преемниковъ ихъ до насъ, которые ничего не учили и не знали такого, о чемъ бредятъ эти еретики“ [2]). Вотъ къ этому-то открытому источнику истины и обратился теперь св. Григорій Нисскій для доказательства истинности православія.

Въ своей полемикѣ съ Евноміемъ св. Григорій обратилъ особенное вниманіе на извращеніе аріанами понятій: „нерожденный“ и „рожденный“. Евномій понималъ эти слова, подъ точкою зрѣнія своей теоріи именъ, въ смыслѣ выразителей сущности Бога Отца и Сына Божія, тогда какъ непосредственная вѣра принимала ихъ въ смыслѣ обозначенія личныхъ свойствъ Отца и Сына. Отъ разнаго пониманія словъ выходило разное пониманіе догмата. Чтобы уничтожить эту разность и доказать справедливость православнаго пониманія, св. Григорій потребовалъ употреблять спорныя слова въ ихъ общеизвѣстномъ, общепризнанномъ смыслѣ, потому что иначе, если каждый будетъ придумывать для извѣстныхъ словъ свои особыя значенія, никогда нельзя будетъ столковаться въ догматическихъ разногласіяхъ,—напротивъ—всегда можно будетъ свободно извращать догматы и потому все болѣе и болѣе разногласить [3]). Въ виду этого, св. Григорій требовалъ понимать догматы по разуму древнихъ отцевъ. Отеческій разумъ былъ возведенъ имъ въ непререкаемый крите-

---

[1]) S. Irenaei Lugdunensis, Adversus Valentini et similium gnosticorum haereses libri quingue, ed. Fer—Ardentii, Paris, 1639, lib. III, cap. 2.

[2]) Adversus haereses, lib. III, cap. 3.

[3]) Contra Funom. lib. I, col. 449 AC.

рій истины, и потому замѣнилъ собою всякія доказательства. „Пусть никто,—говоритъ онъ,—не требуетъ отъ меня подтверждать признаваемое нами докательствомъ, потому что для доказательства нашего ученія достаточно имѣть дошедшее къ намъ отъ отцевъ преданіе, какъ нѣкоторое наслѣдство, сообщаемое по порядку отъ апостоловъ чрезъ послѣдующихъ святыхъ“ [1]). Но этотъ критерій, дѣйствительно достаточный для временъ св. Иринея, далеко не былъ достаточенъ въ IV вѣкѣ. Выдвигая отеческій авторитетъ, св. Григорій, конечно, надѣялся поразить Евномія, какъ извратителя чистой вѣры,—но на самомъ дѣлѣ оказалось, что въ борьбѣ съ нимъ этотъ авторитетъ не могъ оказать никакой помощи дѣлу православія. Разумъ древнихъ отцевъ извѣстенъ по ихъ писаніямъ, а онѣ также мертвы, какъ и писанія апостольскія; слѣдовательно, и ими можно было пользоваться, понимая ихъ, какъ и кому угодно. Потому-то мы и встрѣчаемся съ такимъ явленіемъ, что предложенный Нисскимъ критерій, какъ давно уже общепризнанный, ни мало не отвергался со стороны аріанъ. Даже напротивъ,—Евномій старался всѣ главные пункты своего ученія защитить именно авторитетомъ святыхъ отцевъ и очень часто указывалъ на ихъ пониманіе христіанскаго вѣроученія, какъ на доказательство справедливости своихъ собственныхъ мнѣній [2]). Очевидно, при такихъ обстоятельствахъ нельзя было слишкомъ много разсчитывать на убѣдительную силу отеческаго авторитета, и потому оказалась самая настоятельная нужда придумать какой-нибудь новый способъ для предохраненія догматическихъ истинъ отъ еретическихъ искаженій. Въ IV вѣкѣ этотъ способъ дѣйствительно былъ найденъ. Въ первый разъ его указалъ св. Григорій Нисскій въ своемъ ученіи о *неизмѣнности* не только *содержанія* догматовъ, но и са-

---

[1]) Ibid., lib. IV, col. 653 B.

[2]) Eunomii apologia, cap. 7, 15, 25. Fabricii Bibliotheca graeca, vol. VIII, pp. 269, 281 и 296.

мыхъ догматическихъ *формулъ*. Это ученіе было изложено имъ сравнительно подробно и выразительно.

Въ основѣ его лежитъ печальный фактъ діалектической игры догматическими формулами: переставятъ слово, перемѣнятъ букву,—и истинная мысль искажена; возьмутъ библейскіе тексты, свяжутъ ихъ своими поясни тельными вставками,—и ересь готова; выберутъ изъ св. писанія нѣсколько разныхъ именъ, придадутъ имъ свои спеціальныя значенія,—и вся прелесть нескончаемаго спора тотчасъ же къ услугамъ богословствующихъ софистовъ. При такихъ обстоятельствахъ вполнѣ естественно было предложить на обсужденіе церкви существенно важный вопросъ: „не въ словахъ ли и произношеніи подвергается опасности твердость вѣры, такъ какъ о точности по смыслу (у противниковъ церкви) нѣтъ никакого разсужденія“ [1])? Нужно было отнять у любителей тонкихъ діалектическихъ споровъ всѣ перечисленные поводы къ искаженію истины, и съ этою-то цѣлію св. Григорій Нисскій остановился на мысли о сохраненіи буквы догматическихъ формулъ. Во второй книгѣ противъ Евномія онъ утверждаетъ, что православные содержатъ проповѣданную Спасителемъ истину вполнѣ благочестиво, потому что относятся къ ней съ полнымъ довѣріемъ и благоговѣніемъ. „Мы до буквы хранимъ ее,—говоритъ онъ,—какъ приняли, чистою и неизмѣнною, признавая крайнею хулою и

---

[1]) Contra Eunom. lib. I, op. t. II, col. 417 B: (τί γὰρ) μὴ ἐν ῥήμασι καὶ προφορᾷ τὸ ἀσφαλὲς κινδυνεύει τῆς πίστεως, τῆς δὲ κατὰ τὴν διάνοιαν ἀκριβείας λόγος οὐδείς? Текстъ не совсѣмъ понятенъ и потому передается различно. Латинскій интерпретаторъ совершенно произвольно истолковалъ его въ такихъ словахъ: Quid enim? An in verbis et prolatione securitas et sinceritas fidei perdinatur? An nulla ratio habenda ejus, quae ex sensu est, accurationis? Лучше передали темное мѣсто русскіе переводчики: «ибо что? не отъ реченій ли и произношенія терпитъ опасность непоколебимость вѣры, а о точности въ смыслѣ нѣтъ и слова»? (Твор. ч. V, стр. 203). Въ нашемъ переводѣ пояснительная вставка сдѣлана на основаніи контекста, гдѣ обличается софистическая діалектика аріанъ.

нечестіемъ даже малое извращеніе преданныхъ словъ.... Мы не дѣлаемъ въ ней ни сокращенія, ни измѣненія, ни прибавленія, ясно зная, что осмѣливающійся извращать божественное слово злонамѣренными лжеумствованіями есть отъ отца своего діавола, который, оставивъ слово истины, сталъ отцемъ лжи и отъ своихъ глаголетъ“ [1]). Св. Григорій хвалитъ своего брата св. Василія Великаго за то, что онъ не способенъ былъ въ изложеніи вѣры сдѣлать „прибавленіе или исключеніе“, что онъ былъ такъ далекъ отъ свободнаго обращенія съ догматическими формулами, что не могъ даже измѣнить „порядка въ написанномъ“ [2]). Св. Василій Великій поступалъ подобнымъ образомъ вслѣдствіе своей крайней осторожности, чтобы не подать кому-нибудь повода къ недоразумѣніямъ и нареканіямъ [3]). Св. Григорій Нисскій считаетъ необходимымъ такъ поступать вслѣдствіе безграничнаго уваженія къ высочайшему авторитету Спасителя и Его апостоловъ, которымъ было угодно открыть истину именно въ такихъ, а не въ иныхъ словахъ. „Если бы,—разсуждаетъ онъ,—выра-

---

[1]) Op. t. II, col. 468 B.

[2]) Contra Eunom., lib. I, col. 293 A.

[3]) Въ книгѣ «О Святомъ Духѣ» къ Амфилохію св. Василій Великій самъ передаетъ случай, который заставилъ его обратить особенное вниманіе на догматическія формулы. «Недавно,—разсказываетъ онъ,—когда я молился вмѣстѣ съ народомъ и славословіе Богу и Отцу заключалъ двояко, то словами: съ Сыномъ и со Святымъ Духомъ, то словами: чрезъ Сына во Святомъ Духѣ, нѣкоторые изъ присутствовавшихъ возстали противъ меня, говоря, что мною употреблены выраженія странныя и при томъ одно другому противорѣчащія» (Op. t. III, p. 4). По мнѣнію св. Василія, эта внимательность къ слогамъ и выраженіямъ—мелочна (*μικρολογία*),—но все-таки необходимо нужно считаться съ этой мелочностію, и потому, въ успокоеніе возставшихъ и въ опроверженіе повсюду распространяемыхъ слуховъ, будто св. Василій «нововводитель и слагатель новыхъ выраженій», онъ подробно доказываетъ, что самъ онъ никогда не дерзалъ употреблять въ изложеніи догмата своихъ собственныхъ выраженій, что онъ принимаетъ «выраженіе угодное и обычное святымъ и утвержденное обыкновеніемъ» (t. III, p. 88).

зиться такъ (какъ выражался Евномій) было сообразнѣе съ дѣломъ, то нѣтъ сомнѣнія, что истина не затруднилась бы въ изобрѣтеніи этихъ словъ, не затруднились бы, конечно, и тѣ, которые приняли на себя потомъ проповѣдь таинства, и прежде всего самовидцы и слуги Слова, а послѣ нихъ тѣ, которые на общихъ соборахъ разбирали возникавшія по временамъ недоумѣнія о догматѣ“ [1]). Въ дѣйствительности же всѣ вѣровали такъ, какъ открыла истина, и никто никогда не рѣшался „сдѣлать свои собственныя понятія предпочтительнѣйшими тѣхъ именованій, которыя преданы намъ въ божественномъ словѣ“ [2]). Это слово есть правило истины (κάνων ἀληθείας) и законъ вѣры (νόμος εὐσεβείας); слѣдовательно, точнѣе выразить открытое въ немъ догматическое ученіе нельзя, а потому всякая замѣна богодухновенныхъ изреченій есть искаженіе истины и должна быть осуждаема, какъ преступленіе [3]). „Мы утверждаемъ,—говоритъ св. Григорій,—что страшно и пагубно перетолковывать эти божественные глаголы и придумывать новые къ ихъ опроверженію, какъ бы въ исправленіе Бога Слова, узаконившаго намъ принимать эти глаголы съ вѣрою“ [4]). Но не одно только слово св. писанія не должно подлежать никакимъ замѣнамъ, сокращеніямъ и прибавленіямъ. Съ такимъ же уваженіемъ нужно относиться и къ догматическимъ опредѣленіямъ вселенской церкви. „Возглашающій противное всѣми общепризнанному можетъ ли оправдаться въ томъ, за что его обвиняютъ, или еще болѣе навлекаетъ на себя осужденіе слушателей и дѣлается злѣйшимъ обвинителемъ себя самого? Я,—рѣшаетъ св. Григорій,—утверждаю послѣднее“ [5]). Противникъ опредѣленій церкви подлежитъ осужденію, какъ отвергающій

---

[1]) Contra Eunom., lib. I, col. 309 A.
[2]) Ibid. B.
[3]) Ibib. lib. II, col. 468 B.
[4]) Ibid. D—469 A.
[5]) Contra Eunom. lib. I, col. 272 A.

голосъ истины, и не только виновенъ тотъ, кто отвергаетъ ученіе церкви, но и тотъ, кто измѣняетъ одобренныя церковію догматическія формулы. Св. Григоій считаетъ св. Василія Великаго образцемъ вѣрующаго христіанина за то, что онъ не согласился на предложеніе императора Валента выпустить употребленное въ „изложеніи вѣры“ (въ Никейскомъ символѣ) слово ὁμοούσιος [1]). Такимъ образомъ, догматы, неизмѣнные по своему содержанію, по мысли св. Григорія, должны быть неизмѣнными и по буквѣ своихъ церковныхъ формулъ.

Съ признаніемъ точности и неизмѣнности догматическихъ формулъ, научное раскрытіе содержанія догматовъ ни мало не исключалось, а только получало болѣе правильное и сообразное съ существомъ дѣла направленіе. Разумъ по прежнему могъ раскрывать содержаніе вѣры, но уже не могъ по своему произволу искажать и колебать его, потому что въ неизмѣнной формулѣ вѣра пріобрѣтала себѣ прочное ручательство отъ всякихъ покушеній на ея точность и истинность со стороны человѣческой любознательности. Здѣсь можно было разсуждать только въ предѣлахъ непосредственной вѣры, какъ она выражена догматическими формулами,—такъ что храненіе буквы является дѣйствительнымъ условіемъ храненія смысла.

Но въ то время, когда св. Григорій писалъ свои догматическіе трактаты, многіе догматы еще не были заключены въ строго опредѣленныя формулы, а нѣкоторые и совсѣмъ еще не были раскрыты. Чѣмъ же долженъ былъ руководиться христіанскій богословъ при изслѣдованіи этихъ догматовъ и вообще всѣхъ догматическихъ вопросовъ, которые не были рѣшены вселенскою церковію? Прямаго отвѣта на этотъ вопросъ у св. Григорія нѣтъ,—но въ первой книгѣ противъ Евномія онъ мимоходомъ высказалъ такую мысль: „пока

[1]) Ibid. col. 293 A.

дагматы благочестія еще не были приведены въ извѣстность, можетъ быть, тогда менѣе было бы опасно отважиться на нововведеніе“ [1]). Хотя мысль здѣсь выражена довольно нерѣшительно, однако можно, кажется, думать, что по отношенію къ нерѣшеннымъ церковію догматическимъ вопросамъ св. Григорій допускалъ нѣкоторую свободу изслѣдованія. За это, по крайней мѣрѣ, говоритъ его собственная свобода въ изслѣдованіи эсхатологическихъ вопросовъ.

4. Планъ догматической системы св. Григорія Нисскаго.

Выше было замѣчено, что св. Григорій постоянно прилагалъ терминъ *δόγμα* ко всѣмъ вообще теоретическимъ истинамъ христіанства, открытымъ въ св. писаніи и хранимымъ въ церкви Христовой. Теперь нужно частнѣе отмѣтить, какія именно истины христіанскаго откровенія у него называются именемъ догматовъ.

Въ прологѣ къ своему Великому Катехизису, говоря о заблужденіи язычниковъ, св. Григорій предлагаетъ примѣрное разсужденіе, при помощи котораго можно было бы привести язычника—политеиста къ признанію истины единства Божія,—и называетъ эту истину *δόγμα* [2]). Такъ же называетъ онъ въ разныхъ мѣстахъ своихъ твореній и христіанское ученіе о богопознаніи [3]), о непостижимости Божественной сущности [4]), о свойствахъ Божества [5]) и троичности Божескихъ Лицъ [6]). Слѣдовательно, ученіе о Богѣ, во всѣхъ его частныхъ пунктахъ, по представленію св. Григорія, есть ученіе *догматическое*. Рядомъ съ

---

[1]) Ibid., col. 272 A.
[2]) Op. t. II, col. 12 D.
[3]) In. cant. hom. XI, op. t. I, col. 1009 AB.
[4]) Ibid., hom. VI, col. 892 B, A-C.
[5]) Ibid. hom. V, col. 873 CD.
[6]) Orat. cat. cap. 1; libri contra Eunomium.

ученіемъ о Богѣ св. Григорій опредѣляетъ, какъ *догматическое*, и ученіе о проявленіяхъ божественной дѣятельности въ мірѣ и человѣчествѣ. Онъ называетъ „догматомъ великимъ и сокровеннымъ“ ученіе о твореніи міра [1]), „догматомъ великимъ и возвышеннымъ“—ученіе объ особенномъ достоинствѣ человѣческой природы [2]); онъ опредѣляетъ, какъ *догматическое*, ученіе о грѣхопаденіи людей и о спасеніи ихъ черезъ Іисуса Христа [3]). Ученіе о воплощеніи Сына Божія для спасенія согрѣшившихъ людей онъ чаще всего называетъ „таинствомъ“ (*μυστήριον*), иногда „таинствомъ благочестія“ (*τὸ μυστήριον τῆς εὐσεβείας*), а иногда просто „догматомъ“ (*δόγμα*) [4]). Тѣ же именованія прилагаетъ онъ и къ ученію о крещеніи, именуя его и „таинствомъ возрожденія“ (*τὸ μυστήριον τῆς ἀναγεννήσεως*) и догматомъ [5]). Наконецъ, онъ излагаетъ догматическое ученіе о загробномъ бытіи, о всеобщемъ воскресеніи и о будущей блаженной жизни людей [6]).

Всѣ эти догматы, составляя содержаніе догматической системы св. Григорія, раздѣляются у него на двѣ части, изъ которыхъ первая опредѣляется терминомъ *θεολογία* (богословіе), а вторая—терминомъ *οἰκονομία* (домостроительство). Значеніе этихъ терминовъ легко можно опредѣлить на основаніи полемики св. Григорія съ Евноміемъ изъ-за текста книги Дѣяній II, 36: *Господа и Христа Его Богъ сотворилъ есть, сего Іисуса, Егоже вы распясте.* Евномій относилъ слово *сотворилъ* (*ἐποίησεν*) къ божеству Іисуса Христа, и потому, на основаніи этого текста, доказывалъ Его премірное

---

[1]) In Hexaemeron, op. t. I, col. 72 C, 113 B. De hominis opif., ibid., col. 144 D.

[2]) De hominis opificio, col. 181 B.

[3]) In. cant. hom. XII, op. t. I, col. 1020 B. Conra Eunom. lib. XII., op. t. II, col. 925 C.

[4]) Orat. catechet., cap. 12, 16. Contra Apollinarem cap. 2, 4.

[5]) Ibid. cap. 33.

[6]) De anin., et resurrect., op. t. IV, col. 28 C—69 B, 108 A, C; 129 BC; 96 A.

тварное происхожденіе; между тѣмъ какъ св. Григорій не соглашался съ такимъ пониманіемъ апостольскаго изреченія и относилъ слово *сотворилъ* къ человѣческой природѣ Іисуса Христа. Въ доказательство справедливости своего пониманія, онъ указывалъ на то, что Апостолъ здѣсь „не *богословіе* намъ преподаетъ, а указываетъ своимъ ученіемъ на *домостроительство* страданія“ [1]); слѣдовательно, спорное слово должно быть отнесено не къ божественному бытію Сына Божія отъ вѣка, а къ Его человѣческому бытію во плоти. Такимъ образомъ, св. Григорій различаетъ въ бытіи Сына Божія двѣ стороны: Его божественное бытіе до воплощенія, и Его человѣческое бытіе въ воплощеніи. Первое онъ относитъ къ богословію, второе—къ домостроительству. Слѣдовательно, богословіемъ въ данномъ случаѣ онъ называетъ ученіе о Богѣ Сынѣ въ Его внутреннемъ, божественномъ бытіи, или о Богѣ Сынѣ въ Себѣ Самомъ,—а домостроительствомъ—ученіе о Богѣ Сынѣ въ Его внѣшней божественной дѣятельности, или въ Его отношеніи къ человѣчеству. Это различіе богословскихъ терминовъ *θεολογία* и *οἰκονομία* св. Григорій выдерживаетъ постоянно и строго. Ученіе о Сынѣ Божіемъ въ Себѣ Самомъ онъ всегда называетъ богословіемъ [2]), ученіе же о Сынѣ Божіемъ, воплотившемся ради нашего спасенія, всегда называетъ домостроительствомъ [3]). Но различіе терминовъ *θεολογία* и *οἰκονομία* имѣетъ значеніе не только по отношенію къ Лицу Сына Божія, но и вообще по отношенію къ Богу въ Его внутрен-

---

[1]) Contra Eunom. lib. V, col. 700 B: *φαμὲν τὸν ἀπόστολον μὴ θεολογίας ἡμῖν παραδεδωκέναι τρόπον, ἀλλὰ τὴν κατὰ τὸ παθος οἰκονομίαν ὑποδεῖξαι τῷ λόγῳ.* Conf. col. 685 C.

[2]) Напримѣръ, въ Contra Eunom. lib. II, col. 508 C. ученіе свящ. писанія о Сынѣ Божіемъ у св. Григорія называется *ἡ τοῦ Υἱοῦ θεολογία*,—а въ lib. IV, col. 629 B, изложивъ ученіе Евномія о Сынѣ Божіемъ, св. Григорій замѣчаетъ: *τοιαύτη τῆς αἱρέσεως ἡ περὶ τοῦ Υἱοῦ θεολογία.*

[3]) Orat. catechet. cap. 5, 10. 20, 24.

ней божественной дѣятельности. Напримѣръ, излагая ученіе о безпредѣльности Божественной природы, не знающей никакихъ временныхъ ограниченій, св. Григорій ссылается на пророка Исаію, который, „*богословствуя объ этихъ догматехъ*, говоритъ отъ Лица Божія: *Азъ первый и Азъ по сихъ; прежде Мене не бысть ины Богъ, и по Мнѣ не будетъ*“ [1]); или, защищая православное ученіе объ единосущіи и равенствѣ Сына Божія съ Богомъ Отцемъ, онъ ссылается на евангелиста Іоанна, который такъ именно излагаетъ „таинство богословія“ (τὸ μυστήριον τῆς θεολογίας) въ своемъ евангеліи [2]). Вмѣстѣ съ этимъ и терминъ οἰκονομία, хотя и употребляется у св. Григорія въ качествѣ спеціальнаго термина для обозначенія таинства воплощенія Сына Божія, однако во многихъ случаяхъ имѣетъ болѣе широкое значеніе. Посредствомъ этого термина св. Григорій обозначаетъ: а) творческую Божію дѣятельность, явленную при изведеніи всего изъ небытія въ бытіе [3]), b) промыслительную Божію дѣятельность о всемъ вообще мірѣ [4]), и c) спасительную Божію дѣятельность въ родѣ человѣческомъ до воплощенія и послѣ воплощенія Сына Божія [5]); т. е.—понятіе οἰκονομία обнимаетъ собою у св. Григорія всѣ вообще виды внѣшней божественной дѣятельности.

Сопоставляя теперь θεολογία, какъ общее опредѣленіе догматическаго ученія о Богѣ въ Себѣ Самомъ, и οἰκονομία, какъ общее обозначеніе догматическаго ученія о Богѣ въ Его внѣшней дѣятельности, мы можемъ раздѣлить всѣ пункты догматической системы св. Григорія на двѣ части. Первую часть составитъ ученіе о Богѣ въ Себѣ Самомъ, а вторую—ученіе о Богѣ въ Его отношеніяхъ къ міру и человѣ-

---

[1]) Contra Eunom. lib. V, col. 684 A.
[2]) Ibid lib. IV, col. 624 A, 625 C.
[3]) De anima et resurrect., op. t. III. col. 120 C.
[4]) Orat. cat. cap. 6.
[5]) De anima et. resurrect., col. 105 A.

честву. Содержаніе первой части будетъ заключать въ себѣ четыре частныхъ отдѣла: I) ученіе о бытіи Бога, II) ученіе о богопознаніи, III) ученіе о свойствахъ Божіихъ и IV) ученіе о Св. Троицѣ. Содержаніе второй части будетъ заключать въ себѣ семь отдѣловъ: I) ученіе объ отношеніи Бога къ міру духовному, II) ученіе объ отношеніи Бога къ міру вещественному, III) ученіе объ отношеніи Бога къ человѣку, IV) ученіе о происхожденіи зла въ мірѣ и человѣчествѣ, V) ученіе о Лицѣ Спасителя, VI) ученіе о спасеніи и VII) ученіе о будущей жизни.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

УЧЕНІЕ О БОГѢ ВЪ СЕБѢ САМОМЪ.

I. Ученіе о бытіи Бога.

Доказательства истины бытія Божія у св. Григорія Нисскаго; врожденность богосознанія, какъ внутреннее доказательство бытія Божія; внѣшнія доказательства бытія Божія — космологическое и физико-телеологическое. Постановка этихъ доказательствъ у Григорія Нисскаго и у предшествовавшихъ и современныхъ ему отцевъ и учителей церкви. Особенности взгляда св. Григорія на значеніе и силу космологическаго и физико-телеологическаго доказательствъ бытія Божія сравнительно со взглядомъ на этотъ предметъ предшествовавшихъ ему церковныхъ писателей.

Что Богъ существуетъ, — это, по мнѣнію св. Григорія Нисскаго, такая очевидная истина, которая не требуетъ для своего подтвержденія никакихъ доказательствъ и не нуждается ни въ какихъ разъясненіяхъ. Каждый человѣкъ въ глубинѣ своего собственнаго духа имѣетъ особенное, отъ природы данное, внутреннее чувство силы Божіей, и это естественное чувство заставляетъ каждаго вѣровать и не сомнѣваться, что Богъ существуетъ [1]). Правда, непосредственное чувство силы Божіей, какъ и всякое вообще чувство, могло бы ослабѣвать въ людяхъ и даже совсѣмъ погасать, еслибы только оно одно постоянно говорило человѣку о Богѣ;

[1]) De beatitudinibus, orat. V, op. t. I, col. 1249 D: *ἡ περὶ τὸ Θεῖον ὑπόληψις*, — говоритъ св. Григорій, — *ἔγκειται μὲν πᾶσι φυσικῶς τοῖς ἀνθρώποις.*

но въ дѣйствительности оно вовсе не единственный свидѣтель бытія Божія, потому что имѣетъ для себя постояннаго возбудителя въ явленіяхъ видимой природы. Природа постоянною смѣною своихъ явленій необходимо возводитъ испытующій человѣческій умъ къ бытію неизмѣняемому, самосущему,—потому что все видимое въ природѣ связано необходимою цѣпью причинъ и дѣйствій, одно отъ другаго зависитъ, одно въ другомъ нуждается, и въ своемъ послѣднемъ основаніи необходимо предполагаетъ бытіе высочайшей первопричины, которая уже ни отъ чего не зависитъ и собою только одной обосновываетъ все зависимое бытіе. „Изъ того, — разсуждаетъ св. Григорій, — что̀ обнимается чувствомъ и созерцается умомъ, ничто не есть подлинно сущее, кромѣ превысшей всего сущности, которая служитъ причиною всему и отъ которой все зависитъ,— потому что хотя мысль и иное нѣчто усматриваетъ въ числѣ существъ, однако не въ одномъ изъ этихъ существъ умъ не видитъ такого, которое бы не имѣло нужды въ другомъ, и которому можно было бы придти въ бытіе безъ общенія съ истинно сущимъ [1])“. Эта ограниченность міроваго бытія, заставляя человѣческій разумъ искать самобытную порвопричину всего, по мнѣнію св. Григоріи Нисскаго, необходимо принуждаетъ человѣка вѣровать, что такая первопричина дѣйствительно существуетъ, и что она-то именно и есть прежде всего и въ собственномъ смыслѣ сущая Божественная природа [2]).

Но свидѣтельствуя о Богѣ своимъ бытіемъ, міръ еще яснѣе свидѣтельствуетъ о Немъ своимъ устройствомъ, потому что „твореніе ясно возглашаетъ о сво-

---

[1]) De vita Moysis, t. I, col. 333 B. De infantibus, qui praemat. abrip., t. III, col. 172 CD.

[2]) Orat. catech., cap. 32: *οὐ γὰρ ἄν τι διαμένοι ἐν τῷ εἶναι, μὴ ἐν τῷ ὄντι μενον· τὸ δὲ κυρίως καὶ πρώτως ὄν ἡ θεία φύσις ἐστιν, ἣν ἐξ ἀνάγκης πιστεύειν ἐν πᾶσιν εἶναι τοῖς οὖσιν ἡ διαμονὴ τῶν ὄντων καταναγκάζει.*

емъ Творцѣ и самыя небеса, какъ говоритъ пророкъ, неизглаголанными вѣщаніями повѣдаютъ славу Божію". [1]) Смотря на стройную жизнь природы, разумный человѣкъ легко можетъ замѣтить художественную и премудрую силу Божію, о которой такъ убѣдительно говорятъ мудрые законы міроправленія. „Кто, — спрашиваетъ св. Григорій, — видя стройность вселенной разумнымъ окомъ души, не научается явно изъ видимаго, что художественная и премудрая Божія сила, открывающаяся въ существахъ и все проникающая, и части приводитъ въ согласіе съ цѣлымъ, и цѣлое восполняетъ въ его частяхъ,—и что вселенная, въ себѣ самой пребывая и около себя самой вращаясь, никогда не прекращая движенія и не переходя изъ того мѣста, въ которомъ она помѣщена, въ другое, содержится единою нѣкоторою силою?" [2]) Утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ св. Григорій считалъ безусловно обязательнымъ. По его представленію, космическая стройность служитъ самымъ очевиднымъ доказательствомъ бытія Божія, и потому всякій разумный человѣкъ самымъ убѣдительнымъ образомъ можетъ заключить на основаніи чудесъ видимаго міра къ бытію мыслимой первопричины его [3]).

Если, такимъ образомъ, внутреннее чувство силы Божіей имѣетъ для себя во внѣшней природѣ постояннаго возбудителя,—то само собою понятно, что совершенно погаснуть оно не можетъ, а вмѣстѣ съ нимъ не можетъ совершенно исчезнуть и убѣжденіе въ истинѣ бытія Божія. Если же, не смотря на это, все-таки являются люди, которые не вѣруютъ въ Бога и говорятъ, что Его нѣтъ,—то, по мнѣнію св. Григорія, это они говорятъ только по своему безумію, въ растлѣніе своей собственной жизни [4]).

---

[1]) De anim. et resurrect. t. III, col. 25 AB.

[2]) Ibidem, col. 26 B, 28 A.

[3]) In cant. hom. XI, op. t. I, col. 1009D: *ἡ ψυχὴ διὰ τοῦ θαύματος τῶν φαινομένων ἀναλογίζεται τῇ διανοίᾳ τὸν διὰ τῶν ἔργων νοούμενον, ὅτι ἔστιν.*

[4]) In psalmos, t. I, col. 505 B. De anim. et resurrect. t. III, col. 25 A.

Таково въ общихъ чертахъ ученіе св. Григорія Нисскаго объ истинѣ бытія Божія. Если сравнить это ученіе съ ученіемъ другихъ отцевъ и учителей церкви, современныхъ св. Григорію и предшествовавшихъ ему,— то легко можно замѣтить, что оно было общимъ ученіемъ всей древней церкви, что св. Григорій только раздѣлялъ его со многими другими, не измѣнивъ его и не прибавивъ къ нему ни одной существенно новой черты. Мысль о врожденности богосознанія была извѣстна еще языческимъ философамъ Греціи и Рима [1]). Какъ мысль въ существѣ своемъ вѣрная, она очень рано была усвоена христіанами, и, начиная со св. Іустина мученика [2]), послѣдовательно повторялась всѣми христіанскими богословами. Въ христіанствѣ нашлось для этой мысли и необходимое разумное основаніе въ ученіи о созданіи человѣка Богомъ по образу Своему и по подобію. Стали именно учить, что человѣкъ необходимо одаренъ врожденнымъ богосознаніемъ, потому что онъ въ себѣ самомъ носитъ черты Божественнаго Первообраза. Такое заключеніе, напримѣръ, построилъ Тертулліанъ. „Если,—говоритъ онъ,—душа божественна или отъ Бога дана, то безъ сомнѣнія она знаетъ Даровавшаго ее“ [3]). Отцы IV вѣка излагали это же самое ученіе гораздо полнѣе и выразительнѣе. Св. Аоанасій александрійскій, напримѣръ, въ своей „Рѣчи къ язычникамъ“ разсуждаетъ, что хотя Богъ и возвышается надъ всѣмъ чувственнымъ міромъ, однако есть путь приближенія къ Нему, и этотъ путь находится не далеко отъ насъ и даже не внѣ насъ, а въ насъ самихъ; онъ лежитъ въ душѣ и умѣ каждаго, по слову Спасителя:

---

[1]) *Сенека*, напримѣръ, въ 117 письмѣ своемъ говоритъ: *omnibus* de diis opinio *insita est.*

[2]) Въ шестой главѣ своей второй Апологіи онъ говоритъ, что мысль о Богѣ ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων. Opera quae exstant omnia, ed. Paris, 1742.

[3]) De testimonio animae, cap. 2. Conf. Adversus Marcionem lib. I, cap. 10

царствіе Божіе внутрь васъ есть. И язычники не могутъ отговариваться, будто нѣтъ у нихъ такого пути, потому что „всѣ мы вступили на этотъ путь и всѣмъ открытъ онъ, хотя и не всѣ идутъ имъ". Поэтому, если язычники могутъ отвергать бытіе Бога, то они еще прежде должны отвергнуть бытіе своей собственной разумной души, неотразимо свидѣтельствующей о Богѣ,—такъ что по истинѣ однимъ только не имѣющимъ ума можно отрицать Творца и Создателя его—Бога [1]). На вопросъ о томъ, въ чемъ же именно коренится этотъ всеобщій, внутренній путь убѣжденія въ истинѣ бытія Божія,—св. Аѳанасій отвѣчалъ: въ томъ, что человѣкъ созданъ по образу и подобію Божественнаго Логоса. Если этотъ образъ сохраняется чистымъ, то человѣкъ легко можетъ созерцать въ немъ, какъ бы въ зеркалѣ, свой первообразъ — Логосъ, а въ Логосѣ уразумѣвать и Самого Отца. [2]) Это же самое основаніе имѣлъ и св. Григорій Нисскій въ своемъ ученіи о врожденномъ человѣку, внутреннемъ чувствѣ силы Божіей. Въ шестой бесѣдѣ на блаженства, разъясняя смыслъ заповѣди: *блажени чистіи сердцемъ яко тіи Бога узрятъ,*—онъ ставитъ вопросъ: какъ возможно это зрѣніе Бога, когда само же св. писаніе прямо засвидѣтельствало, что Его никто не видѣлъ и видѣть не можетъ,— и рѣшаетъ этотъ вопросъ такимъ образомъ: „въ тебѣ лежитъ доступная для тебя мѣра постиженія Бога, потому что Создавшій тебя такимъ образомъ тотчасъ же вложилъ таковое благо въ сущность твоей природы. Въ твоемъ составѣ Богъ отобразилъ подобія благъ Своей собственной природы, какъ бы рѣзное изображеніе отпечатлѣвши на нѣкоторомъ воскѣ.... Потому— то чистый сердцемъ и дѣлается блаженнымъ, что онъ, смотря на собственную чистоту, въ образѣ усматрива-

[2]) Oratio contra gentes, cap. 30: *οὐ γὰρ ἐχόντων ἐστι νοῦν ἀρνεῖσθαι τὸν τούτου ποιητὴν καὶ δημιουργὸν Θεόν. Migne,* t. 25, col. 61 A.

[1]) Ibidem, cap. 34, *Migne,* col. 68 D—69 A.

етъ первообразъ“ [1]). Такимъ образомъ, св. Григорій только повторилъ общеизвѣстное у отцевъ церкви ученіе о врожденности богосознанія безъ всякаго его измѣненія.

Такое же повтореніе онъ сдѣлалъ и въ вопросѣ о внѣшнихъ доказательствахъ бытія Божія, хотя по этому вопросу онъ все-таки нѣсколько разошелся съ мнѣніемъ своихъ предшественниковъ. Дѣло въ томъ, что древніе церковные учители смотрѣли на космологію и телеологію единственно только какъ на возбудителей вложеннаго въ природу человѣческаго духа религіознаго чувства,—самимъ же по себѣ они не придавали имъ никакого серьезнаго значенія. Климентъ александрійскій, напримѣръ, точно такъ же, какъ и въ новѣйшее время мистикъ Якоби, прямо заявлялъ, что научное доказательство бытія Божія невозможно, потому что въ этомъ случаѣ пришлось бы положить въ основаніе силлогизма такое начало, которое было бы прежде Бога,—но прежде Нерожденнаго нѣтъ ничего [2]). Отцы IV вѣка удалились отъ этого, совершенно вѣрнаго, взгляда, и стали смотрѣть на космологическіе и телеологическіе доводы, какъ на самостоятельныя доказательства, которыя будто бы независимо отъ внутренняго религіознаго чувства могутъ приводить человѣка къ мысли о Богѣ. Эта мысль проглядываетъ отчасти у св. Аѳанасія александрійскаго въ его ученіи о томъ, что когда показаніе внутренняго чувства о Богѣ оказалось бы безсильнымъ для убѣжденія невѣрующаго въ истинѣ бытія Божія, то эту истину можетъ открыть человѣку внѣшняя природа. „Если,—говоритъ онъ,—ученіе о Богѣ души бываетъ недостаточно,—то вѣдѣніе о Богѣ можно заимствовать также отъ видимаго, потому что тварь порядкомъ и стройностію, какъ бы

---

[1]) Opera t. I, col. 1269 D — 1272 AB. Conf. Quid sit ad imag. Dei, col. 1332 AB.

[2]) Stromat lib. V, cap. 12, p. 695—696: *οὐδὲ ἐπιστήμῃ λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ· αὕτη γὰρ ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων συνίσταται· τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προϋπάρχει.*

письменами, даетъ уразумѣвать своего Владыку и Творца, Котораго она возвѣщаетъ“ [1]). Очевидно, св. Аѳанасій склонялся къ мысли, что доказательства изъ внѣшней природы могутъ имѣть силу и помимо внутренняго религіознаго чувства,—но онъ выразилъ эту мысль не особенно ясно. Св. Григорій Нисскій усвоилъ и провелъ ее гораздо настойчивѣе. Въ его твореніяхъ мы встрѣчаемся съ двумя формами доказательства истины бытія Божія, изъ которыхъ первая у насъ называется теперь *космологическимъ доказательствомъ*, а вторая—*физико-телеологическимъ*. Изъ выше приведенныхъ сужденій св. Григорія можно съ достаточною ясностію видѣть, что онъ придалъ своему космологическому доказательству форму умозаключенія отъ условнаго къ безусловному, и логическую правильность этого умозаключенія считалъ самой вѣрной гарантіей истинности своего вывода изъ него. По его представленію именно выходило, что условность міроваго бытія принуждаетъ человѣческій умъ признавать безусловную первопричину міра—Бога. Но едва-ли нужно говорить, что о принудительности мысли въ данномъ случаѣ не можетъ быть никакой рѣчи, и что умъ древняго церковнаго философа говорилъ это только подъ давленіемъ внутренняго религіознаго чувства. На самомъ дѣлѣ приведенное доказательство можетъ служить лишь хорошимъ вспомогательнымъ средствомъ къ укрѣпленію живой, непосредственной вѣры въ Бога, а ничуть не принудительнымъ аргументомъ для потерявшаго вѣру отрицательнаго ума. Только въ этомъ значеніи вспомогательнаго средства, доказательство св. Григорія имѣетъ полную силу и въ настоящее время. Оно повторяется во всѣхъ системахъ богословія,—хотя, впрочемъ, современныя богословская наука ведетъ его начало не отъ нашего св. отца, а отъ философа Лейбница, который въ своей Теодицеѣ изложилъ космологическое доказательство бытія Божія въ той же самой формѣ, въ какой его представилъ и св. Григорій Нисскій.

[1]) Oratio contra gentes, Migne t. 25, col. 69A.

Тоже самое нужно сказать и о второй формѣ доказательства истины бытія Божія—о доказательствѣ физико-телеологическомъ. Св. Григорій считалъ свое умозаключеніе отъ художественнаго устройства міра къ его премудрому Устроителю такъ же принудительнымъ для человѣческой мысли, какъ и умозаключеніе отъ условнаго къ безусловному. Въ своемъ Великомъ Катехизисѣ онъ совѣтуетъ православному богослову, бесѣдующему съ язычникомъ, положить такое начало миссіонерской рѣчи: „спросить, предполагаетъ ли онъ, что есть Богъ, или склоняется къ ученію атеистовъ. Если онъ утверждаетъ, что (Бога) нѣтъ, то отъ искусно и премудро распоряжаемаго въ мірѣ долженъ быть приведенъ къ признанію бытія нѣкоторой, проявляющейся въ этомъ, превысшей всего силы“ [1]). Такимъ образомъ, и въ художественномъ устройствѣ міра св. Григорій видѣлъ не вспомогательное только средство для укрѣпленія внутренняго религіознаго чувства, а совершенно самостоятельное доказательство, которое будто бы необходимо должно привести атеиста къ признанію истины бытія Божія. Это опять преувеличеніе дѣйствительной силы доказательства,—хотя, впрочемъ, такое преувеличеніе, которое для живой вѣры св. отца могло пройдти совсѣмъ незамѣченнымъ. По собственному мѣткому выраженію св. Григорія, чудеса творенія только тому ясно возвѣщаютъ дѣйственную премудрость Божію, кто разсматриваетъ ихъ „разумнымъ окомъ души“, т. е. при свѣтѣ внутренняго религіознаго чувства. Въ этомъ чувствѣ и заключается собственно вся принудительная сила такъ называемыхъ доказательствъ истины бытія Божія. Въ собственномъ смыслѣ онѣ—не доказательства, а только разумныя точки опоры для непосредственной вѣры въ Бога, а потому ихъ убѣдительная сила имѣетъ свое полное значеніе только по отношенію къ вѣрующему уму, ищущему въ нихъ не убѣжденія въ истинѣ, въ которой онъ и безъ того убѣжденъ, а покрѣпленія

[1]) Orat. catech., prooemium, t. II, col. 12.

и разъясненія врожденныхъ и потому безотчетныхъ основаній своей вѣры. Ему хочется сказать не только: „вѣрую, потому что не могу не вѣрить“, но и — „вѣрую, потому что имѣю разумныя основанія вѣровать“. Этихъ основаній онъ и ищетъ въ нашихъ доказательствахъ, и находитъ ихъ, потому что искренно желаетъ найдти, потому что онъ смотритъ на міръ подъ точкою зрѣнія своей живой вѣры „разумнымъ окомъ души“.

II. Ученіе о богопознаніи.

Исторія этого ученія въ первые три вѣка: языческо-гностическая точка зрѣнія по вопросу о богопознаніи; ученіе о богопознаніи св. Иринея ліонскаго, Іустина мученика и Климента александрійскаго. Ученіе о богопознаніи въ IV вѣкѣ: ученіе Арія, Аэтія и Евномія. Опроверженіе евноміанской теоріи богопознанія св. Василіемъ Великимъ. Полемика по вопросу о богопознаніи между Григоріемъ Нисскимъ и Евноміемъ. Собственная точка зрѣнія Григорія Нискаго по вопросу о богопознаніи.

Если дѣйствительно, при чистотѣ разумнаго ока души, нельзя не ощущать присутствія въ мірѣ силы Божіей и вслѣдствіе этого нельзя не признать, что Богъ истинно существуетъ и что, поэтому, человѣческая вѣра въ Него справедлива и разумна,—то естественно поставить вопросъ: что́ же такое Богъ, о бытіи котораго такъ согласно говорятъ человѣку и его внутреннее чувство и созерцаемый разумомъ міръ,—и что́ именно и откуда знаетъ и можетъ знать человѣкъ о Богѣ? Этотъ вопросъ былъ поставленъ въ незапамятныя времена, или—лучше сказать—онъ самъ собою явился одновременно съ пробужденіемъ въ человѣкѣ внутренняго религіознаго чувства; но мы взглянемъ на его исторію лишь съ того момента, когда въ языческомъ рѣшеніи этого вопроса одновременно выступили два противоположныя направленія, съ которыми одинаково упорно въ теченіе цѣлыхъ четырехъ вѣковъ пришлось бороться христіанскому откровенію.

Грекъ язычникъ, мыслившій въ своихъ богахъ себя самого въ разныхъ состояніяхъ и положеніяхъ

своей жизни, съ полнымъ правомъ могъ сказать, что онъ знаетъ своихъ боговъ такъ же хорошо, какъ и самого себя. Онъ зналъ, гдѣ жили его боги, что́ они дѣлали, что̀ пили и ѣли, съ кѣмъ водили дружбу, съ кѣмъ ссорились и воевали, съ кѣмъ заводили интриги,—словомъ—онъ дѣйствительно зналъ ихъ такъ же хорошо, какъ и самого себя. Но вотъ рядомъ съ этимъ всезнающимъ грекомъ, поклонникомъ чувственной красоты, выступаетъ другой грекъ—язычникъ, философъ и ученикъ Платона, поклонника красоты умопостигаемой, который возвышаетъ Бога надъ всѣмъ чувственнымъ міромъ и помѣщаетъ его въ такой туманной дали, что ему ничего больше не остается, кромѣ признанія: Богъ непостижимъ для человѣческаго разума, и все, что́ можетъ знать о Немъ человѣкъ, это лишь то, что онъ не можетъ Его познать. Эти языческіе типы, начиная со второй половины втораго вѣка, попытались—было въ формѣ гностицизма проникнуть въ христіанство, но встрѣтили себѣ одинаково сильное противодѣйствіе. Христіанство не знало ни абсолютно-постижимаго, ни абсолютно-непостижимаго Бога, а знало только Бога непостижимо-постижимаго. Съ одной стороны—оно свидѣтельствовало, что Богъ живетъ въ неприступной для человѣческаго ума области свѣта, и потому Его никто не видѣлъ и видѣть не можетъ (I Тимоѳ. VI 16),—съ другой стороны—оно проповѣдывало, что все, что́ можно знать о Богѣ, открыто людямъ чрезъ дѣйствія Его божественной силы во внѣшней природѣ (Рим. I, 19—20),—и что христіанамъ, кромѣ того, данъ еще, особый свѣтъ и разумъ для познанія Бога истиннаго чрезъ истиннаго Сына Его Іисуса Христа (Матѳ. XI, 27). Твердо стоя на почвѣ откровенія, нужно сказать, что Богъ въ одно и тоже время и познаваемъ и непознаваемъ, что одно въ Немъ доступно для человѣческаго разумѣнія, а другое сокрыто отъ него въ неизслѣдимой области неприступнаго свѣта. Отсюда является новый вопросъ: что́ же именно доступно въ Богѣ человѣческому познанію и что́ недоступно ему? Рѣшеніемъ этого

вопроса занимались всѣ философски образованные отцы и учители древней церкви; во II вѣкѣ довольно подробно раскрылъ его противъ гностическихъ заблужденій св. Иринеи лионскій.

Опровергая Валентина и Василида, которые хвалились своимъ совершеннѣйшимъ знаніемъ о Богѣ, какъ будто бы они, по выраженію св. отца, „измѣрили, проникли и всецѣло изслѣдовали Бога", св. Иринеи доказывалъ, что Богъ „неизмѣримъ въ сердцѣ и невмѣстимъ въ умѣ" [1]). Сущность его доказательства сводится къ тому, что если человѣкъ не постигаетъ вполнѣ видимой природы, которая—только твореніе Бога и печать его величія, то тѣмъ болѣе онъ не можетъ постигнуть Самого Бога, который выше чувственной природы и постоянно пребываетъ въ полнотѣ самобытнаго величія. Говоря такъ, св. Иринеи, очевидно, имѣлъ въ виду постиженіе сущности Божіей, потому что чувственную природу въ ея явленіяхъ мы знаемъ, или, по крайней мѣрѣ, можемъ знать, — но мы не знаемъ и не можемъ знать ея сущности; слѣдовательно, и въ Богѣ для насъ непостижима Его сущность. Поэтому-то, опровергая гностика Маркіона, который училъ о совершенной невозможности для человѣка знать что-нибудь о Богѣ, св. Иринеи настаивалъ, что Богъ, какъ Творецъ и Промыслитель, познаваемъ чрезъ свое твореніе и особенно чрезъ откровеніе въ Сынѣ Своемъ—нашемъ Спасителѣ. Но то, что̀ извѣстно о Богѣ изъ показаній внѣшней природы, не есть сущность Божія, а только Его творческое и промыслительное дѣйствіе. „Мы познаемъ Бога,—говоритъ св. Иринеи,—не по величію и существу, потому что никто не измѣрилъ и не осязалъ Его, а какъ Творца и Промыслителя" [2]). Такимъ образомъ, вопросъ о томъ, что̀ въ Богѣ доступно для человѣческаго разумѣнія и что̀ для него недоступно, въ ученіи св. Иринея былъ рѣшенъ въ томъ

---

[1]) Adversus haeres. lib. IV, cap. 19.

[2]) Ibidem, cap. 20.

смыслѣ, что человѣкъ не можетъ постигнуть сущность Божію, но можетъ познать дѣйственную силу Божію. Въ этомъ рѣшеніи, насколько то было возможно, примирялись противоположности и натуралистическаго и дуалистическаго принциповъ въ дѣлѣ богопознанія,—и все-таки оно одинаково не могло удовлетворить ни тому, ни другому, такъ что его безусловно должны были отвергнуть какъ Валентинъ, такъ и Маркіонъ. Оно утверждало подлинно христіанскую точку зрѣнія на предметъ, и потому, естественно, не могло быть усвоено полу-языческимъ сознаніемъ гностиковъ, безъ предварительнаго отказа ихъ отъ основныхъ принциповъ гностицизма. Однако, при философскомъ раскрытіи вопроса о богопознаніи, нѣкоторые богословы сдѣлали очень замѣтное уклоненіе отъ строго примирительнаго направленія св. Иринея ліонскаго въ сторону дуализма. Принципъ дуализма не былъ такъ противоположенъ христіанству, какъ принципъ натурализма; напротивъ—онъ былъ нѣсколько близокъ къ христіанству, хотя и не совпадалъ съ основными началами христіанскаго вѣроученія. Принимая во вниманіе эту близость, нѣкоторые философы — богословы, естественно, отдали ему предпочтеніе предъ натуралистическимъ принципомъ, а потому не отказались отчасти и усвоить его себѣ. Правда, они не отдѣляли непроходимой бездной Бога отъ міра, однако возвели Бога на такую безконечную высоту, до которой человѣческій разумъ не можетъ и достигнуть. Св. Іустинъ мученикъ, напримѣръ, говоритъ: „никто не можетъ знать имя неизреченнаго Бога, а еслибы кто и осмѣлился утверждать, что оно есть, тотъ оказалъ бы страшное безуміе“ [1]). Очевидно, онъ представлялъ себѣ Бога абсолютно скрытымъ въ Его неизреченнѣ величіи, такъ что, по его представленію, о Богѣ можно знать лишь то, что Онъ — ἄῤῥητος, неизреченнѣ. Это мнѣніе Іустина еще болѣе рѣзко было высказано и развито Климентомъ александрійскимъ. Климентъ говорилъ о

[1]) Apolog. I, cap. 61. Conf. Apol. II, cap. 6.

Богѣ, что „Онъ есть единое и глубже единаго и выше самаго единства“ [1]),—что Онъ „превыше времени и мѣста и всякихъ свойствъ сотвореннаго“ [2]),—что поэтому Онъ никогда не можетъ быть постигнутъ человѣческимъ умомъ [3]). Сколько бы человѣкъ не смотрѣлъ на природу, сколько бы не прислушивался къ ея голосу, сколько бы не стремился выступить за ея предѣлы,—все равно онъ ничего не узнаетъ о Богѣ, кромѣ того лишь, что въ Богѣ нѣтъ ничего такого, что̀ усматривается въ природѣ [4]). Чѣмъ болѣе Климентъ возвышалъ Бога надъ природою, тѣмъ болѣе онъ унижалъ значеніе природы въ дѣлѣ богопознанія, и тѣмъ сильнѣе выдвигалъ спеціально-христіанскій способъ богопознанія въ откровеніи и благодати воплотившагося Сына Божія [5]). Не постигаемый собственною силою человѣческаго разума, Богъ Самъ нисходитъ къ человѣку и открывается ему въ своемъ Божественномъ Логосѣ, чрезъ котораго только и можно знать Бога. Но и на этомъ пути къ познанію Бога человѣкъ пріобрѣтаетъ не особенно много; впрочемъ, виновато въ этомъ уже не откровеніе, которое полно и совершенно, а человѣческое ничтожество, которое не въ состояніи достойнымъ образомъ даже и помыслить о Богѣ, а потому можетъ только понимать силу и дѣла Божіи [6]).

Таковы были воззрѣнія Климента александрійскаго, имѣвшаго громадное вліяніе на послѣдующее развитіе вопроса о богопознаніи. Эти воззрѣнія въ бо́льшей или меньшей степени были усвоены цѣлымъ рядомъ зна-

---

[1]) Paedag. op. ed. Potter's, p. 140: *Ἓν δὲ ὁ Θεός, καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνός, καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα.*

[2]) Strom. lib. II, cap. 2, p. 431: *ὁ Θεός... ὑπεράνω πάι τόπου, καὶ χρόνου, καὶ τῆς τῶν γεγονότων ἰδιότητος.*

[3]) Ibid. *Δῆλον ὂυν ημῖν ἐστι κεκρύφθαι τὴν ἀλήθειαν.*

[4]) Strom. lib. V, cap 11, p. 689.

[5]) Ibidem, cap. 12, p. 696: *λείπεται δὴ θεία χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρὰ αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν.*

[6]) Strom. lib. VI, cap. 18, p. 826.

менитыхъ отцевъ ученаго александрійскаго направленія. Въ IV вѣкѣ ихъ держались — св. Аѳанасій александрійскій, св. Василій Великій, св. Григорій Богословъ, особенно же св. Григорій Нисскій; но самымъ ревностнымъ послѣдователемъ Климента безспорно былъ александрійскій пресвитеръ Арій. Человѣкъ строгаго логическаго ума, Арій не могъ остановиться на половинѣ дороги, какъ это сдѣлалъ Климентъ александрійскій, и потому пошелъ еще дальше по пути возвышенія Бога надъ природою. Это возвышеніе было доведено уже самимъ Климентомъ до безконечности,— Арій довелъ его до абсолютнаго отдѣленія Бога отъ міра. По Клименту, Богъ, абсолютно-противоположный природѣ, все-таки не абсолютно удаленъ отъ нея, потому что дѣйствуетъ въ ней, какъ Творецъ и Промыслитель,—и эти дѣйствія, при свѣтѣ христіанскаго откровенія и благодати, могутъ быть познаваемы людьми,— и сумма этихъ познаній вполнѣ достаточна для удовлетворенія человѣческаго слабоумія въ его стремленіи къ познанію Бога. Арій увидѣлъ въ этой непосредственной связи Бога и природы униженіе Бога, а потому поспѣшилъ разорвать эту связь и объявить между ними безконечную пропасть. Ради мнимаго спасенія величія Божія онъ отвергъ возможность непосредственнаго творенія Богомъ міра и непосредственнаго промышленія Его о немъ. Если же Богъ не дѣйствуетъ въ мірѣ, то ясно, что людямъ нечего и отыскивать слѣды Его дѣйствій, а вмѣстѣ съ тѣмъ нечего стараться и познать Его. Правда, съ точки зрѣнія общаго церковнаго ученія Арію можно было бы возразить, что невѣдомаго Бога можно познать чрезъ откровеніе Его въ Сынѣ,—но онъ предупредилъ такое возраженіе абсолютнымъ отрицаніемъ и этого источника богопознанія. По его мнѣнію, Богъ не открывается и не можетъ открываться тварямъ, а потому и Сынъ не открылъ и не могъ открыть Отца. Это положеніе было кореннымъ отрицаніемъ силы христіанства, но Арій и не особенно заботился о христіанствѣ; для него на первомъ планѣ была вѣрность разъ принятому принципу. Поэтому, продолжая развивать

свою мысль о безусловномъ раздѣленіи Бога и міра, о безусловной невозможности откровенія Бога въ мірѣ, онъ сдѣлалъ шагъ еще дальше, и объявилъ, что Сынъ также не знаетъ Бога, какъ и всѣ вообще люди, потому что Онъ не собственный Сынъ Бога, а только усыновленная Богу тварь. Онъ созданъ только за тѣмъ, чтобы привести въ исполненіе волю Бога о твореніи міра, а потому и Ему не можетъ открыться Богъ во всей безмѣрной полнотѣ Своего величія [1]).

Такъ училъ о богопознаніи Арій. Его ученіе встрѣтило себѣ могущественнаго противника въ лицѣ св. Аѳанасія александрійскаго, который старался защитить церковное ученіе о возможности познанія Бога,—но защита его не могла имѣть по отношенію къ Арію особенной силы. Св. Аѳанасій доказывалъ возможность познанія Бога изъ видимой природы и особенно изъ откровенія Его въ Сынѣ Божіемъ; но разъ Арій отвергъ эти источники, о нихъ и говорить было нечего. Нужно было прежде возстановить ихъ надлежащее значеніе, т. е. опровергнуть основной принципъ Арія; но такъ какъ этотъ путь въ рѣшеніи вопроса о богопознаніи необходимо завелъ бы насъ въ преждевременное изложеніе аріанскихъ споровъ, то мы оставимъ его пока въ сторонѣ, и обратимся къ дальнѣйшей исторіи поставленнаго вопроса.

Крайность воззрѣній Арія одинаково сознавалась и православными и аріанами, а потому онѣ встрѣтили себѣ противодѣйствіе—какъ со стороны православныхъ, такъ и со стороны аріанъ. Противодѣйствіе первыхъ выразилось только въ исправленіи означенной крайности, — противодѣйствіе же послѣднихъ создало

---

[1]) Въ своемъ сочиненіи—*Θάλια*—Арій говоритъ: *ὁ Θεὸς καθ᾽ ἑστι, ἄῤῥητος ἅπασιν ὑπάρχει .... ἀόρατος ἅπασι, τοῖς δὲ διὰ Υἱοῦ καὶ αὐτῷ Υἱῷ ἀόρατος ὁ αὐτὸς. Apud s. Athanas. Alex. in Patrol. curs. compl.* t. 26, col. 705 D—708 A. Conf. col. 24 B, 29 B. Сравн. *Kuhn, Katholische Dogmatik,* Band I, S. 374—375. *Baur, Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte,* B. I, Abschn. II, S. 158.

противоположную крайность. Одинъ изъ послѣдователей Арія, по имени Аэтій [1]), сталъ учить о возможности полнаго познанія Бога. По словамъ св. Епифанія кипрскаго, онъ говорилъ: „я знаю Бога такъ же хорошо, какъ и самого себя“ [2]). Основаніемъ для этого мнѣнія служила очень распространенная въ богословскихъ спорахъ IV вѣка *теорія именъ*, какъ выразителей объективной сущности предметовъ. По этой теоріи, кто знаетъ имя, тотъ знаетъ и сущность, —потому что сущность будто бы вполнѣ выражается въ усвоенномъ ей имени. Согласившись на такой аргументъ, нужно будетъ сказать, что кто знаетъ подлинное имя Бога, тотъ знаетъ и сущность Его, и, слѣдовательно, знаетъ Его дѣйствительно такъ же хорошо, какъ и самого себя. Это подлинное имя Бога Аэтій указалъ въ словѣ—*Ἀγέννητος* (нерожденный),—и потому утверждалъ, что въ понятіи—*ἀγεννησία*—онъ постигаетъ самую сущность Божества. Но собственно говоря, Аэтій только ввелъ эту теорію въ употребленіе,—воспользовался же ею главнымъ образомъ ученикъ его Евномій [3]).

---

[1]) О личности Аэтія мы не имѣемъ почти никакихъ свѣдѣній. Изъ разсказа св. Григорія Нисскаго видно только, что онъ былъ человѣкъ низкаго происхожденія и большой руки аферистъ. Онъ послѣдовательно занимался —черными работами въ виноградникѣ, былъ подмастерьемъ у какого-то кузнеца, сдѣлался врачемъ,— а когда появилось аріанство, принялъ участіе въ богословскихъ спорахъ, и на первыхъ порахъ сдѣлался однимъ изъ самыхъ видныхъ защитниковъ ереси. Св. Григорій Нисскій говоритъ о немъ: «подмѣтивъ изъ уроковъ Аристотеля нѣкоторый способъ умозаключеній, онъ сталъ знаменитымъ, превзойдя новизною изобрѣтеній самого отца ереси Арія» (Op. t. II, col. 261). Но эта изобрѣтательность, достаточно выразившаяся въ историческомъ прозвищѣ Аэтія—*ἄθεος*, возмутила самихъ аріанъ, такъ что они сочли себя вынужденными подвергнуть отлученію какъ самаго Аэтія, какъ и всѣхъ его послѣдователей. *Socrati* hist. eccles. lib. II, cap. 35.

[2]) *Epiphanii* Panar. lib. III, haeres. 76, cap. 4, *ed. Oehler* in Corpore haereseologico, Berolini, *1861.*

[3]) *Ritter,* Geschichte der christlichen Philosophie, Th. II, s. 64.

Разсуждая о Богѣ подъ точкою зрѣнія упомянутой теоріи именъ, какъ выразителей объективной сущности предметовъ, Евномій, подобно Аэтію, думалъ вполнѣ постигнуть божественную сущность въ идеѣ нерожденности Бога. Богъ есть Ἀγέννητος,—другихъ опредѣленій Его сущности нѣтъ, потому что во всѣхъ другихъ опредѣленіяхъ, по волѣ Его, имѣютъ участіе и многія другія существа, не имѣющія однако нерожденности, которая является такимъ образомъ *исключительнымъ* опредѣленіемъ Божества. Слѣдовательно, въ понятіи—ἀγεννησία человѣкъ постигаетъ Бога, и *только одного Бога* въ Его исключительномъ, божественномъ бытіи, потому что Нерожденный—одинъ только Богъ. Съ установленіемъ этого положенія, Евномій считалъ себя въ правѣ сказать: „я знаю Бога такъ же, какъ и Онъ Самъ Себя знаетъ“ [1]),— и въ этомъ вовсе не выражалась, какъ многіе думаютъ, гордая вѣра въ могущество человѣческаго разума. Дѣло въ томъ, что съ точки зрѣнія Евномія такъ могъ сказать всякій человѣкъ, потому что всякій, кто только мыслитъ идею, тотъ мыслитъ реальную сущность, выражаемую этой идеей. Но съ другой точки зрѣнія, когда смотрятъ на имена, только какъ на простые знаки для людей, мысль Евномія дѣйствительно можетъ показаться дикой, навѣянной лишь гордою вѣрой въ силу своего ума. Съ этой именно точки зрѣнія судили объ Евноміѣ отцы церкви, и прежде всѣхъ св. Василій Великій [2]).

Въ своей первой книгѣ противъ Евномія, св. Василій подвергъ аріанскую теорію именъ строгому критическому разбору и постарался доказать, что ни одно имя не выражаетъ и не можетъ выразить собою сущности Божіей, что эта сущность безусловно непостижима не только для человѣка, но и для высшихъ

---

[1]) *Socrati* historia ecclesiastica, lib. IV, cap. 7.

[2]) *Св. Василій В.* (Adversus Eunomium, lib. I, p. 316 C) говоритъ: «какая надменность и гордость думать, будто найдена самая сущность Бога всяческихъ».

разумныхъ тварей изъ міра духовъ [1]). По представленію св. Василія, всѣ имена можно раздѣлить на два класса: на имена, выражающія собою объективныя отношенія вещей, и потомъ—имена, выражающія собою отношенія вещей къ познающему человѣческому разуму [2]). Имена перваго рода имѣютъ своимъ содержаніемъ такіе признаки, по которымъ дѣйствительныя существа одного класса отличаются отъ дѣйствительныхъ существъ другаго класса. Напримѣръ, имя—*человѣкъ*—содержитъ въ себѣ сумму признаковъ, по которымъ каждое существо, носящее это имя, отличается отъ всякаго другаго существа, носящаго какое-либо другое имя. Но очевидно, значеніе имени—*человѣкъ*—только относительное. Оно указываетъ, или, по крайней мѣрѣ, мы мыслимъ въ немъ — только такіе признаки, которые отличаютъ человѣка отъ не-человѣка, а не указываютъ, что́ такое человѣкъ безотносительно ко всѣмъ другимъ существамъ,— что́ онъ такое въ своей сущности. Еще менѣе могутъ выражать сокровенную сущность предметовъ другаго рода понятія, которыми обозначаются однѣ только отношенія вещей къ нашему познающему уму. Эти имена уже просто только знаки, придуманные людьми для обозначенія видовъ одного и тогоже рода. Говоря, напримѣръ, *Петръ и Павелъ*, я не указываю двѣ разныя сущности, а только два разные вида одной и той же сущности; но такъ какъ случайны самые виды, то совершенно случайны и ихъ имена. Слѣдовательно, человѣкъ не постигаетъ и не можетъ постигать сущности обозначаемыхъ ими предметовъ,—а потому аріанская теорія именъ несостоятельна въ самомъ принципѣ. Если же она несостоятельна вообще, то

---

[1]) Ibid. p. 319 B: «я думаю, — говоритъ св. Василій, — что не людямъ только, но и всякой разумной сущности недоступно ея постиженіе». Срав. *св. Григорія Богослова* opera ed. Morelli, t. I, p. 539 AB.

[2]) Adversus Eunom. op. t. I, p. 346 EA.

само собою понятно, что она несостоятельна и въ частномъ приложеніи ея къ богословію. По мнѣнію св. Василія, „нѣтъ ни одного имени, которое, объявъ всю природу Бога, было бы достаточно вполнѣ ее выразить“ [1]). Понятіе о Богѣ, конечно, „темное и въ сравненіи съ цѣлымъ весьма скудное, хотя и достаточное для насъ“, получается нами только изъ всѣхъ Божіихъ именъ, взятыхъ вмѣстѣ. Имена же Божіи раздѣляются на два класса: въ однихъ мы утверждаемъ, что̀ въ Богѣ есть, а въ другихъ отрицаемъ, чего въ Немъ нѣтъ. Имя ἀγέννητος есть имя отрицательное, которое показываетъ только, что Богъ *не имѣетъ* начала Своего бытія; слѣдовательно, и въ понятіи ἀγεννησία мыслится только это *отрицаніе* начала бытія, а ничуть не сущность Божія. Но если дѣйствительно значеніе отрицательныхъ именъ таково, то почему же, спрашивается, Евномій возлагалъ на нихъ такую большую надежду и даже ставилъ ихъ выше положительныхъ понятій о Божествѣ? Разъясненіемъ этого интереснаго вопроса св. Василій не занялся, хотя на него-то въ полемикѣ съ Евномiемъ и нужно было обратить особенное вниманіе. Онъ просто только указалъ на согласіе аріанской теоріи именъ съ ученіемъ Аристотеля о категоріяхъ [2]), и тѣмъ покончилъ свою критику евноміанскаго ученія о богопознаніи, не рѣшивъ основнаго вопроса спора.

---

[1]) Opera, t. I, p. 313 C.

[2]) Ibidem, p. 312 B. И *св. Василій В.* и *св. Григорій Нисскій* (*Contra Eunomium*, lib. I, col. 265, lib. VII, col. 741 A; lib. IX, col. 805 D; lib. XII, col. 905 D, 1046 C) часто указывали на связь ученія Евномія съ философіей Аристотеля. Эта связь дѣйствительно существуетъ, и она несомнѣнно самая близкая. Только *Риттеръ* въ своей «Исторіи христіанской философіи» не счелъ возможнымъ довѣрить показаніямъ отцевъ церкви, потому что бо́льшая часть пунктовъ въ ученіи Евномія будто бы «безспорно противорѣчитъ духу аристотелевой философіи», и вслѣдствіе этого Риттеръ соглашается принять названіе аристотелика по отношенію къ Евномію лишь въ томъ благопріятномъ смыслѣ, что Евномій стремился «къ строгой послѣдовательности мысли и къ ясному опредѣленію философскихъ понятій». Въ дѣйствительности же, по

Въ своемъ опроверженіи ученія Евномія, св. Василій выдвинулъ нѣчто въ родѣ современнаго философскаго ученія о Ding an Sich,—но въ этомъ случаѣ онъ совершенно опустилъ изъ виду, что это ученіе капитально грѣшитъ, когда отдѣляетъ вещь отъ ея дѣятельнаго состоянія. Въ дѣйствительности нѣтъ и не можетъ быть такихъ вещей, которыя бы стояли внѣ

мнѣнію Риттера, Евномій былъ платоникъ. Это доказывается какъ тѣмъ, что онъ думалъ постигнуть сущность Божію чрезъ имя — идею, такъ и тѣмъ, что онъ «несомнѣнно» отодвигалъ это познаніе въ будущій, горній міръ (*Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie*, Th. II. s. 65—79) Но это мнѣніе Риттера стоитъ совершенно одиноко въ кругу вполнѣ опредѣленныхъ воззрѣній на тотъ же предметъ другихъ ученыхъ. *Бауръ* въ своихъ «Чтеніяхъ по исторіи христіанскихъ догматовъ», опредѣляя отношеніе аріанства къ православію съ философской точки зрѣнія, опредѣлилъ его, какъ отношеніе философіи Аристотеля къ философіи Платона. «Древніе церковные писатели,—говоритъ онъ,— выводили аріанизмъ главнымъ образомъ изъ пристрастія къ Аристотелевой философіи, и дѣйствительно у тѣхъ аріанъ, которые болѣе всего выдавались послѣдовательностію выраженія аріанскаго основнаго ученія, именно—у Аэтія и Евномія—ясно выдвигается ихъ занятіе аристотелевой философіей». Изъ этой философіи Бауръ выводитъ и стремленіе Евномія къ *δογμάτων ἀκριβεία*, потому что «для аристотелевой философіи главное — пониманіе, а для того, чтобы имѣть возможность понимать, нужно различать и дѣлить» (*Baur, Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*, B I, Abt. II, s 106). *Руппъ* точно также считаетъ Евномія совершеннымъ аристотеликомъ, и вмѣсто того, чтобы усмотрѣть въ его теоріи именъ слѣды платонизма, предлагаетъ сравнить выдвинутое имъ понятіе *ἀγέννητος* съ аристотелевскимъ *τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον* (*Rupp, Gregor's Bischof's von Nyssa Leben und Meinungen*, s. 136—137). По мнѣнію *Куна*, Евномій думалъ постигнуть Божію сущность не въ будущей жизни, какъ это «несомнѣннымъ» казалось *Риттеру*, а прямо въ настоящемъ, человѣческомъ понятіи *ἀγεννησία*, которое онъ считалъ не простымъ абстрактнымъ понятіемъ, а чистымъ, абсолютнымъ понятіемъ о Богѣ (*Kuhn, Katholische Dogmatik*, B. I, s. 379). *Бёрингеръ* точно также думаетъ, что Евномій хотѣлъ постигнуть Бога только въ абсолютномъ понятіи нерожденнаго (*Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen*, B. I, Abt. II, s. 193 — 194. Vergl. *Thomasius, Die Dogmengeschichte der alten Kirche*, Erlangen 1874, s. 231).

міровой цѣпи отношеній. Если же всѣ вещи непремѣнно стоятъ другъ къ другу въ опредѣленныхъ отношеніяхъ, то ясно, что онѣ и выражаютъ эти отношенія сообразно съ своей природой; слѣдовательно, проявляютъ свою природу въ опредѣленной дѣятельности, и потому, говоря философски, являются тѣмъ, что онѣ дѣлаютъ. Отсюда Евномій совершенно вѣрно могъ заключать, что въ томъ имени, которое содержитъ сумму главныхъ, характерныхъ признаковъ вещи, выражается вся природа этой вещи, вся ея сущность. Правда, ему замѣчали иногда, что каждая сущность можетъ носить нѣсколько разныхъ именъ: человѣка, напримѣръ, называютъ разумнымъ, свободнымъ, царемъ земли, и пр.,—между тѣмъ какъ сущность человѣка одна и та же; но это замѣчаніе легко устранялось имъ, когда онъ отдѣлилъ законъ бытія вещи отъ ея проявленій. Проявленія дѣятельности очень разнообразны, но законъ, по которому вещь существуетъ и дѣйствуетъ, одинъ и неизмѣненъ, потому что онъ положенъ Самимъ Богомъ. „Богъ,— говоритъ онъ, — создалъ все это: и отношеніе, и дѣйствіе, и соотвѣтствіе, и согласовалъ названіе съ каждымъ изъ именуемыхъ (предметовъ), сообразно съ законами (бытія этихъ предметовъ)“ [1]). Человѣкъ—и разуменъ, и свободенъ, и царь земли—не по чему-либо иному, а потому именно, что онъ человѣкъ; будь онъ простымъ животнымъ, онъ, конечно, не былъ бы ни свободнымъ, ни разумнымъ, ни царемъ земли. Слѣдовательно, въ имени человѣкъ постигается та сущность, которая по необходимому закону своего бытія проявляется въ дѣятельности свободной, разумной и властной. Во всѣхъ другихъ именахъ постигаются другія разныя сущности, изъ которыхъ каждая проявляется въ особой дѣятельности, сообразно со спеціальнымъ закономъ собственнаго бытія; слѣдовательно, во всѣхъ вообще именахъ выражаются и постигаются человѣкомъ сущности именуе-

---

[1]) У св. Григорія Нисскаго — Contra Eunom., lib. XII, col. 1021 D — 1024 A.

мыхъ предметовъ. Съ признаніемъ справедливости этого заключенія, Евномію совершенно легко было распространить его и на имена Божіи. Отдѣляя въ этомъ случаѣ всѣ тѣ имена, которыя обозначаютъ божественную дѣятельность, отъ того имени, въ которомъ выражается законъ божественнаго бытія, Евномій, естественно, остановился на имени Нерожденнаго, потому что только это одно имя принадлежитъ исключительно Богу, и потому только оно одно какъ-бы въ собственномъ смыслѣ составляетъ имя Божества. Слѣдовательно, это имя и есть законъ божественнаго бытія, въ немъ и можно, поэтому, постигнуть, иначе совершенно непостижимую, сущность Божества. Такъ мыслилъ Евномій. Что же онъ встрѣтилъ теперь въ опроверженіи св. Василія Великаго? Онъ встрѣтилъ только одно разъясненіе, что всѣ отрицательныя имена для постигающаго ума не имѣютъ никакого серьезнаго значенія, потому что онѣ указываютъ лишь на то, чего въ Богѣ нѣтъ, а не на то, что въ Немъ есть,—что посредствомъ нихъ обозначается лишь превосходство Бога надъ конечными вещами, а не то, что такое Онъ Самъ въ Своей сущности; но этого разъясненія Евномій не только принять, но даже и понять не могъ. „Я не знаю, — говоритъ онъ, — какъ чрезъ отрицаніе того, что несвойственно Богу, Онъ будетъ превосходить Свои творенія“ [1])? Если Богъ называется нерожденнымъ только потому, что Онъ не произошелъ, подобно тварямъ, изъ ничего,— то въ этомъ нѣтъ ничего особеннаго, потому что происхожденіе несвойственно Богу, а о несвойственномъ нечего и разсуждать. По крайней мѣрѣ, всякому разумному человѣку должно быть ясно, что одно существо не можетъ превосходить другое тѣмъ, чего оно не имѣетъ. Если, напримѣръ, у человѣка нѣтъ копытъ, то этимъ неимѣніемъ онъ нисколько не превосходитъ коня, потому что копыта несвойственны природѣ человѣка, и слѣдовательно, гордиться человѣку отсутствіемъ несвойственныхъ ему копытъ нельзя. Пре-

[1]) Ibid. col. 1112 A.

восходить можно только тѣмъ, что́ у одного есть, а у другаго нѣтъ. Напримѣръ, разумомъ и свободой человѣкъ можетъ превосходить и дѣйствительно превосходитъ всѣхъ земныхъ животныхъ, потому что разумъ и свобода составляютъ положительное достоинство человѣческой природы. Сообразно съ этимъ и Богъ, превосходя всѣхъ тварей своею нерожденностію, очевидно, имѣетъ въ этой нерожденности не обозначеніе того, чего у Него нѣтъ, а обозначеніе Своего положительнаго совершенства, которое дѣйствительно безконечно возвышаетъ Его надъ всѣмъ сотвореннымъ. Что же это за совершенство? Прямо на этотъ вопросъ Евномій не отвѣтилъ; но принимая во вниманіе то важное значеніе, какое имѣло понятіе нерожденности въ его ученіи о богопознаніи, нужно будетъ сказать, что это абсолютное совершенство лежитъ въ самой божественной сущности, или даже—есть сама божественная сущность [1]). Въ то время какъ все сотворенное — рожденно, Богъ нерожденъ по самой Своей сущности, такъ что не въ дѣятельности только, а въ самой природѣ Своей Онъ носитъ неизмѣнное основаніе абсолютнаго превосходства надъ всѣмъ конечнымъ бытіемъ [2]).

Такъ крупно разошлись между собою св. Василій Великій и Евномій, оставивъ спорный вопросъ нерѣшеннымъ. За рѣшеніе его, по смерти св. Василія, взялся св. Григорій Нисскій,—но на первыхъ порахъ чего-либо существенно новаго въ раскрытіи спорнаго вопроса онъ не привнесъ. Цѣлью всѣхъ его разсужденій о значеніи именъ Божіихъ и о богопознаніи была защита основнаго положенія св. Василія, что Богъ непостижимъ въ своей сущности, хотя человѣкъ и можетъ познавать Его въ Его божественной дѣятельности [3]). Совершенно такъ же, какъ и св. Василій Великій, онъ утверждаетъ, что выставленное Евноміемъ понятіе нерожденности ука-

---

[1]) У св. Григорія Нисскаго—Contra Eunom , lib. XII, col. 1037 BC.
[2]) Ibidem, col. 1036 A.
[3]) Ibid. col. 960 C.

зываетъ собою только на свойство вѣчности Божіей, а нисколько не выражаетъ въ себѣ сущности Божіей. Это понятіе чисто отрицательное, и потому дѣйствительно, какъ говоритъ св. Василій Великій, указываетъ только на то, чего въ Богѣ нѣтъ, а вовсе не на то, что́ такое сущность Божія сама въ себѣ. Въ виду того, что Евномій не понялъ, какимъ образомъ отрицательныя имена могутъ служить къ возвышенію Бога надъ чувственнымъ міромъ, если онѣ не выражаютъ собою положительныхъ совершенствъ Божества,—св. Григорій объясняетъ, что всѣ такія имена, не смотря на свою отрицательную форму, имѣютъ въ христіанскомъ богословіи очень важное педагогическое значаніе. При помощи ихъ человѣкъ научается не признавать за Бога ничего сотвореннаго, ставить Бога выше всякихъ свойствъ ограниченнаго бытія, и такимъ образомъ научается благочестиво мыслить о Богѣ, признавая Его не подлежащимъ никакимъ ограниченіямъ, и, слѣдовательно, возвышая Его надъ всѣмъ ограниченнымъ [1]). Что Евномій дѣйствительно преувеличилъ значеніе отрицательнаго понятія нерожденности, это св. Григорій доказываетъ тѣмъ, что всѣ вообще имена Божіи имѣютъ свое надлежащее значеніе не по отношенію къ Богу, который, конечно, мыслитъ Себя не въ какомъ-либо имени, а прямо въ собственной Своей сущности, но только по отношенію къ ограниченному уму человѣка. Онѣ указываютъ не то, что́ такое Богъ Самъ въ Себѣ, а лишь то, что́ и какъ представляетъ о Немъ человѣческая мысль [2]). Это—только выраженіе человѣческихъ гаданій о Богѣ, а потому и постигать въ нихъ можно не Самого Бога, а только тѣ представленія, какія человѣкъ имѣетъ о Немъ. Какъ только утверждено это положеніе, такъ все ученіе Евномія о богопознаніи моментально же падаетъ, какъ простое недоразумѣніе, основанное на подлогѣ дѣйстви-

---

[1]) Ibid. col. 1105 BC.
[2]) Contra Eunom., lib. XII, col. 1104 AD.

тельнаго значенія исходныхъ понятій. Если несомнѣнно, что понятіе нерожденности есть мною самимъ составленное понятіе, и что оно выражаетъ, поэтому, не сущность Бога въ себѣ самой, а только мое собственное представленіе о Богѣ, то само собою понятно, что я постигаю въ этомъ понятіи не Бога въ Себѣ Самомъ, а Бога въ моемъ представленіи,—т. е. я постигаю Бога лишь такъ и настолько, какъ и насколько я могъ представить себѣ Его и свое представленіе выразить въ словѣ „нерожденный“. Если же слово „нерожденный“, какъ думалъ Евномій, выражаетъ собою самую сущность Божества, то ясно, что человѣкъ зналъ эту сущность еще прежде, чѣмъ выразилъ ее въ словѣ „нерожденный“,—но въ такомъ случаѣ естественно спросить, какъ же онъ могъ узнать ее? На этотъ вопросъ съ точки зрѣнія Евномія совершенно нельзя дать никакого отвѣта, потому что онъ признавалъ возможность познанія Божественной сущности единственно только въ понятіи нерожденности,—и если доказано, что этого понятія нѣкогда не было, то вмѣстѣ съ этимъ доказано и то, что нѣкогда не было и познанія божественной сущности. Если же не было познанія сущности, то не могло явиться и понятія, выражающаго эту сущность; если же въ дѣйствительности понятіе нерожденности явилось, то ясно, оно выражаетъ не сущность Божію.

Вполнѣ сознавая всѣ эти противорѣчія, Евномій рѣшился разрубить ихъ однимъ утвержденіемъ, будто всѣ имена имѣютъ происхожденіе божественное, и существовали раньше появленія на свѣтъ людей, такъ что эти послѣдніе съ самаго момента своего появленія имѣли уже полную возможность постигать все существующее въ массѣ готовыхъ именъ. „Справедливо, — говоритъ онъ, — и весьма сообразно съ закономъ Промысла, чтобы имена предметамъ даны были свыше“ [2]). Справедливо это, очевидно, потому, что иначе никакъ было

---

[1]) У св. Григорія Н., ibid. col. 1093 C.

не возможно Евномію установить абсолютное понятіе нерожденности,— а сообразно съ закономъ Промысла потому, что безъ установленія абсолютнаго понятія нерожденности, съ его точки зрѣнія, невозможно было и познаніе Бога. Но само собою разумѣется, что формальная аргументація мысли Евномія могла быть и совершенно другая. Онъ могъ именно сказать: если человѣкъ, по общему признанію христіанскихъ богословъ, за тѣмъ собственно и пришелъ въ бытіе, чтобы познавать Бога, то Богъ предварительно долженъ былъ обезпечить ему возможность этого познанія,—а какъ же бы иначе Онъ обезпечилъ ее, еслибы не открылъ ему Себя въ вѣчномъ имени Нерожденнаго? Впрочемъ, по мнѣнію Евномія, Богъ открылъ человѣку не только Свою собственную сущность, но и сущность всѣхъ сотворенныхъ вещей, такъ что не одно только имя Нерожденнаго, но и всѣ вообще имена даны людямъ по откровенію свыше. Это мнѣніе Евномій пытался обосновать на библейскомъ свидѣтельствѣ о бесѣдахъ Бога съ первозданными людьми и съ нѣкоторыми угодившими Ему праведниками. „Такъ какъ, — говоритъ онъ,—Богъ не гнушается бесѣдою съ служащими Ему, то слѣдуетъ думать, что Онъ именно изначала положилъ соотвѣтствующія вещамъ имена“ [1]). Въ Своихъ откровеніяхъ человѣку Богъ поучалъ его именамъ, выражающимъ собственныя Его божественныя идеи о вещахъ, т. е. другими словами—выражающимъ самую сущность вещей,—такъ что самодѣятельности человѣческаго разума оставалось только постигать эту сущность въ звукахъ свыше открытыхъ именъ. На вопросъ о томъ, откуда Евномій узналъ, что идеи божественнаго разума воплощаются въ звукахъ именъ, такъ что Богъ познаетъ и мыслитъ, подобно человѣку, опредѣленными словами,—Евномій отвѣчалъ, что это всякому извѣстно изъ библіи. Моисей ясно говоритъ, что Богъ при твореніи міра сначала повелѣвалъ, что должно было по-

[1]) Ibid. col. 1049 C.

явиться, и вслѣдъ за повелѣніемъ это немедленно же и осуществлялось. Богъ говорилъ: *да будетъ свѣтъ, да будетъ твердь, да соберется вода, да явится суша,* и пр.,—и все, что̀ повелѣвалось Его *словомъ*, немедленно же являлось въ бытіе, какъ *сущность* [1]). Отсюда Евномію казалось вполнѣ очевиднымъ, что повелѣвающій Божій глаголъ выражалъ въ себѣ самую сущность того, о чемъ произносилось повелѣніе,—а вмѣстѣ съ тѣмъ казалось очевиднымъ и то, что Богъ выражаетъ адэкватныя вещамъ идеи Своего разума въ нѣкоторыхъ абсолютныхъ словахъ. Съ произнесеніемъ слова *земля*, напримѣръ, появилось не иное что-нибудь, а именно земля, потому что ея именно сущность выражается въ произнесенномъ словѣ. Съ откровеніемъ этого слова людямъ, и для человѣка явилась полная возможность мыслить въ немъ самую сущность нашей планеты, какъ и во всѣхъ вообще Божіихъ глаголахъ мыслить сокровенныя сущности тѣхъ вещей, которыя возникали по этимъ глаголамъ. И не только обширные роды твореній были обозначены Богомъ опредѣленными именами, но и всѣ частные виды бытія получили отъ Него свои собственныя наименованія, такъ что бытіе—и вообще, и въ частности—мыслится Имъ въ нѣкоторыхъ опредѣленныхъ словахъ. Въ подтвержденіе этой мысли Евномій ссылался на 146 псаломъ, въ четвертомъ стихѣ котораго сказано о Богѣ: *исчитаяй множество звѣздъ и всѣмъ имъ имена нарицаяй* [2]). Въ этомъ текстѣ Евномій видѣлъ яснѣйшее подтвержденіе своего ученія о происхожденіи именъ, и потому считалъ себя въ правѣ сдѣлать послѣднее заключеніе: Богъ Промыслитель, по закону Своей промыслительной дѣятельности, насадилъ имена вещей въ нашихъ душахъ, такъ что мы безъ особеннаго труда можемъ имѣть самое достовѣрное познаніе о вещахъ и даже постигать въ именахъ самую сущность ихъ [3]).

---

[1]) Ibid. col. 977 D — 980 A.
[2]) Ibid. col. 1052 C.
[3]) Contra Eunom. lib. XII, col. 1093 D.

Такъ защищалъ Евномій разрушенную св. Григоріемъ теорію именъ. Не трудно замѣтить, что вся эта защита, по крайней мѣрѣ, формально покоится на неправильномъ пониманіи библейскаго ученія о Божіихъ глаголахъ въ твореніи и промышленіи,— а потому на это неправильное пониманіе св. Григорій и обратилъ теперь свое главное вниманіе. Онъ совершенно отрицаетъ грубо-чувственное пониманіе библіи. По его представленію, Богъ не могъ произносить усвояемыхъ ему повелительныхъ словъ; если же св. писаніе повѣствуетъ объ этихъ словахъ, то это просто τρόπος παιδείας, приспособленіе къ человѣческому пониманію. „Такъ какъ, разсуждаетъ св. Григорій, мы привыкли напередъ выражать свое хотѣніе словами, а потомъ производить дѣйствіе согласно съ хотѣніемъ, то св. писаніе и изображаетъ могущество Божественной природы въ чертахъ, наиболѣе пригодныхъ для уразумѣнія людей“ [1]). Подобное этому въ св. писаніи встрѣчается часто: оно говоритъ объ очахъ, ушахъ и перстахъ Божіихъ, но не потому, чтобы всѣ эти человѣческіе члены дѣйствительно были у Бога, а потому, что намъ удобнѣе понимать великія тайны божественной жизни и дѣятельности въ нашихъ человѣчесихъ формахъ [2]). Поэтому, и при твореніи міра Богъ совсѣмъ не произносилъ никакихъ словъ, а просто только однимъ мановеніемъ Своей всемогущей воли извелъ изъ небытія въ бытіе сущности всего сотвореннаго. Равнымъ образомъ, нелѣпо думать, будто Богъ выражаетъ чистыя идеи Своего разума въ грубыхъ человѣческихъ именахъ. Онъ не можетъ нуждаться ни въ какихъ словахъ, потому что все точно знаетъ и все мыслитъ въ самыхъ сущностяхъ [3]). Имена нужны только намъ, въ силу нашей ограниченности. Мы не въ состояніи держать въ памяти всѣ свои мысли, и потому по необходимости

---

[1]) Ibid. col. 988 A.

[2]) Ibid. col. 988 D, 989 AD, 992 A.

[3]) Ibid. col. 1005 D.

перелагаемъ ихъ въ опредѣленныя слова [1]), которыя выражаютъ наши понятія о вещахъ, и такимъ образомъ служатъ для насъ простыми знаками тѣхъ вещей, о которыхъ мы мыслимъ [2]). Эти знаки мы изобрѣли сами. Богъ только вложилъ въ насъ разумную силу, при помощи которой мы являемся способными познавать существующее и выражать свои познанія въ извѣстныхъ словахъ—именахъ [3]). Слѣдовательно, эти слова— имена выражаютъ не объективныя сущности вещей, а только наши познанія о вещахъ, и потому, взятыя сами по себѣ, онѣ не имѣютъ ровно никакого значенія и никогда ничему новому научить не могутъ. Что происхожденіе и значеніе именъ дѣйствительно таково, это св. Григорій довольно обстоятельно разъясняетъ въ своемъ ученіи о непостижимости Божественной сущности.

Все бытіе,—разсуждаетъ онъ,—дѣлится въ отношеніи къ человѣческому познанію на два класса; на постигаемое умомъ и воспринимаемое чувствами. Бытіе послѣдняго класса, обнимая собою всѣ явленія чувственнаго міра, постигается всѣми людьми въ однихъ и тѣхъ же формахъ, потому что всѣ люди имѣютъ одни и тѣже органы чувствъ, и, слѣдовательно, по необходимости всѣ согласно воспринимаютъ и именуютъ явленія природы и жизни. Что же касается перваго класса бытія, то оно совершенно недоступно чувствамъ, потому что находится въ другихъ условіяхъ и обладаетъ другими качествами, чѣмъ въ какихъ находится и какими обладаетъ бытіе чувственное. Отсюда, человѣческій разумъ, выступая за предѣлы чувственнаго міра въ область сверхчувственнаго, не встрѣчаетъ тамъ знакомыхъ для себя признаковъ, не встрѣчаетъ именно ничего такого, на что онъ могъ бы твердо опереться

---

[1]) Ibid. C.

[2]) Ibid. 1101 D.

[3]) Ibid. 1045 AB.

въ полетахъ своей мысли по необъятному океану совершенно ему неизвѣстнаго, потусторонняго бытія. Вслѣдствіе этого, онъ необходимо вынуждается, принимая за основаніе доступное ему чувственное, прозрѣвать въ даль по однимъ лишь догадкамъ. Держась за чувственное, онъ стремится уловить то, что́ убѣгаетъ отъ чувствъ, и потому, естественно, часто ошибается; но все-таки эти ошибки ни мало не исключаютъ собою возможности вѣрнаго уразумѣнія сверхчувственнаго бытія. Съ уразумѣніемъ же этого бытія, человѣкъ, по присущей ему необходимости, стремится выразить свое познаніе въ какомъ-нибудь словѣ,—и это для него нисколько не легче, чѣмъ самое постиженіе сверхчувственнаго. Дѣло въ томъ, что наши слова или имена взяты отъ чувственныхъ предметовъ, и потому къ сверхчувственному могутъ быть прилагаемы съ большою осторожностію и разборомъ. Впрочемъ, главное здѣсь не въ словѣ, а въ мысли. Слово всегда ниже того умопостигаемаго предмета, который оно должно выражать, и въ этомъ еще нѣтъ особенно большой бѣды, если ужь мы, по своей ограниченности, такъ бѣдны словами, что не въ состояніи точно выразить своихъ мыслей о горнемъ. Бѣда лишь въ томъ случаѣ, если мысль невѣрна, потому что только тогда человѣкъ дѣйствительно виновенъ въ своей неосмотрительности. Да и какъ возможно выразить въ словѣ невидимое, когда самая мысль имѣетъ только отрывочные образы его? Мысль не можетъ постигнуть предметъ во всей глубинѣ его сущности и во всей полнотѣ его дѣятельности; она уразумѣваетъ только нѣкоторыя отдѣльныя черты въ жизни умопостигаемаго, по своему разумѣнію опредѣляетъ эти черты и по своей силѣ и способности заключаетъ ихъ въ различныхъ словахъ [1]). Это нужно сказать какъ о познаніи сверхчувственнаго вообще, такъ и о познаніи Бога въ частности. „Не

[1]) Contra Eunom. lib. XII, col. 1104 A.

находя никакого соотвѣтственнаго названія, которое бы представило предметъ удовлетворительно, мы вынуждаемся раскрывать находящееся въ насъ понятіе о Богѣ, насколько то возможно, многими и различными именами“ [1]). Всѣ эти имена можно раздѣлить на два рода: въ однихъ мы отрицаемъ въ Богѣ все, что́ представляетъ намъ чувственный міръ въ своей ограниченности,—въ другихъ выражаемъ свои представленія о свойствахъ божественной дѣятельности. Признавая, напримѣръ, что міръ имѣетъ начало своего бытія, мы по противоположности именуемъ Бога безконечнымъ, и т. п. Всѣ такого рода отрицательныя имена означаютъ лишь то одно, что изъ представленія о Богѣ должны быть устранены всѣ, несвойственныя Ему, черты, такъ что положительной мысли въ нихъ не дается никакой [2]). Нѣчто положительное раскрывается въ другаго рода именахъ, которыя обозначаютъ дѣятельность Бога въ Его отношеніи къ міру и человѣку. Мы, напримѣръ, исповѣдуемъ Бога Творцемъ міра, заключая объ этомъ изъ условности и измѣнчивости всего міроваго бытія; или—мы называемъ Его праведнымъ Судіею, ожидая отъ Него послѣдняго суда въ будущей жизни; эти и подобныя имена даютъ нѣкоторую положительную мысль о Богѣ, и потому нисколько не удивительно, что одно изъ таковыхъ именъ мы сдѣлали собственнымъ именемъ Божества. Его имя—*Θεός* получило свое начало отъ Его назирающей дѣятельности. Мы вѣруемъ, что Божество всему присуще и все видитъ, и эту свою вѣру выражаемъ въ имени—*Θεός*, потому что Ему свойственно видѣть (*θεάσθαι*) [3]). Это имя, сдѣлавшееся собственнымъ именемъ Божества, обозначаетъ собственно одну только частную форму Его

---

[1]) Contra Eunom. col. 1104 CD.

[2]) In cant. hom. II, op. t. I, col. 1009 C.

[3]) Qvod non sint tres Dii, op. t. II, col 121 D. Conf. Contra Eunom. col. 1108 AC.

дѣятельности и нисколько не помогаетъ къ уразумѣнію Его сущности. Но это „безсиліе выразить неизреченное, обличая нашу природную ограниченность, этимъ самымъ доказываетъ преимущественную славу Божества, научая насъ, что одно только, по слову апостола, есть соотвѣтственное Богу имя, это—увѣренность, что Онъ выше всякаго имени, потому что то обстоятельство, что Онъ превосходитъ всякое движеніе мысли и находится внѣ (всякаго) постиженія при помощи имени, служитъ для людей свидѣтельствомъ Его неизреченнаго величія“ [1]).

Изъ всего вообще ученія св. Григорія о значеніи именъ Божіихъ получается выводъ, вполнѣ подтверждающій его исходное положеніе,—именно, что всѣ имена, какія только прилагаются къ Богу, придуманы людьми для выраженія добытыхъ ими понятій о Божествѣ, и потому выражаютъ въ себѣ не сущность Божію, а только человѣческія представленія о дѣятельности Божіей. Изъ этого общаго сужденія не исключается и спорное понятіе нерожденности. Оно точно такъ же, какъ и всѣ прочія имена, есть только человѣческое представленіе о свободѣ Бога отъ временныхъ условій тварнаго бытія, и указываетъ собою на одно только свойство божественной самобытности. Евномій совершенно непозволительно смѣшалъ два разныя понятія—понятіе бытія и понятіе образа существованія, и вслѣдствіе этого смѣшенія построилъ свою странную теорію именъ. Понятіе нерожденности указываетъ не на бытіе, а на образъ бытія, не на сущность, а на образъ ея существованія, и потому для всякаго должно быть очевидно, что въ этомъ понятіи сущность нисколько не выражается и не можетъ выражаться. „Иное,—разсуждаетъ св. Григорій,—понятіе бытія и иное понятіе, указывающее собою на образъ или качество бытія [2]). Что

---

[1]) Contra Eunom. lib. XII, col. 1108 BC.

[2]) Contra Eunom. lib. XII, col. 1040 C.

Богъ нерожденъ, мы съ этимъ согласны, но что нерожденность есть и сущность (Бога), этому противорѣчимъ, потому что, по нашему мнѣнію, это имя означаетъ то, что Богъ существуетъ нерожденно, а не то, что нерожденность есть Богъ“ [1]). Итакъ, вотъ въ чемъ, по суду св. Григорія, заключается коренная ошибка Евномія. Намѣренно или не намѣренно Евномій принялъ за сущность то, что̀ не указываетъ даже и на дѣятельность Бога, а служитъ только къ обозначенію образа Его бытія. Вслѣдствіе этой ошибки, онъ и построилъ свое необыкновенное ученіе о богопознаніи, предполагая въ понятіи нерожденности постигнуть Бога такъ же хорошо, какъ и Самъ Богъ постигаетъ Себя. Но Евномій нисколько не сознавалъ своей ошибки, и, не смотря на разъясненіе св. Григорія, все еще продолжалъ упорно отстаивать справедливость своего ученія. Онъ сдѣлалъ еще одну, послѣднюю попытку оправдать основную идею своего ученія—возможность абсолютнаго познанія о Богѣ—на основаніи положительныхъ свидѣтельствъ христіанскаго откровенія.

Выходя изъ того, совершенно вѣрнаго, положенія, что Христосъ далъ намъ свѣтъ и разумъ для познанія Бога истиннаго, Евномій опредѣлилъ въ этомъ познаніи всю сущность и силу христіанства, такъ что, по его представленію, самый фактъ существованія христіанства вполнѣ доказываетъ истинность его ученія о возможности абсолютнаго познанія о Богѣ. Это утвержденіе какъ нельзя болѣе гармонировало съ его извѣстнымъ ученіемъ о *δογμάτων ἀκριβεία*. Такъ какъ онъ вообще полагалъ сущность религіи въ разумѣ, въ ясности и понятности теоретическихъ религіозныхъ основъ, то нисколько не задумался, поэтому, свести къ теоретическому познанію и всю сущность христіанства [2]).

---

[1]) Ibid. col. 968 D.

[2]) *Neander*, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, B. II, Abt. 2, Hamburg 1829, s 855—856, говоритъ: «съ точки зрѣнія своего разсудочнаго, супранатуралистическаго догма-

Онъ смотрѣлъ на Іисуса Христа, прежде всего, не какъ на Спасителя міра, а какъ на дверь, путь и свѣтъ къ совершеннѣйшему познанію Бога. „Ужели,—спрашиваетъ Евномій своихъ противниковъ,—Господь напрасно наименовалъ Себя дверію, если нѣтъ никого, входящаго (чрезъ Него) къ познанію и созерцанію Отца, или напрасно (наименовалъ Себя) путемъ, когда Онъ не доставляетъ никакого удобства для желающихъ придти къ Отцу? Какъ Онъ былъ бы свѣтомъ, еслибы не просвѣщалъ людей и не озарялъ ихъ душевнаго ока къ познанію Себя Самого и превосходящаго свѣта“ [1])? Предлагая эти вопросы, Евномій, очевидно, ни на минуту не сомнѣвался, что отвѣты на нихъ будутъ даны въ его пользу. Христосъ, для него, учитель истины, и потому, съ его точки зрѣнія, дѣйствительно ни одинъ христіанинъ не имѣетъ права отказываться отъ ея постиженія, такъ что если кто говорилъ о непостижимости Бога, то говорилъ просто только по своему зломыслію. „Если,—отвѣчаетъ Евномій на возраженіе св. Василія Великаго,—чей—либо умъ помраченъ по причинѣ зломыслія такъ, что не видитъ даже и того, что предъ нимъ, то отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы и другимъ людямъ было не доступно познаніе сущаго“ [2]). Съ своей стороны онъ вполнѣ былъ убѣжденъ, что это познаніе доступно человѣку, и фактъ этого убѣжденія въ достаточной степени ясно показываетъ, что св. Григорій Нисскій не совсѣмъ вѣрно опредѣлилъ дѣйствительную коренную ошибку въ ученіи Евномія. Если съ опредѣленіемъ истиннаго смысла понятія нерожденности и съ опроверженіемъ именъ-категорій Евномій не отказался отъ своего мнѣнія, а только перешелъ къ новому

тизма, Евномій не съумѣлъ понять сущность религіи вообще и христіанства въ частности, такъ какъ онъ полагалъ его въ разумномъ толкованіи, въ теоретическомъ познаніи о Богѣ и божественныхъ вещахъ».

[1]) Contra Eunom. lib. X, col. 828 D.

[2]) Ibidem, col. 825, 828.

способу аргументаціи его,—то само собою понятно, что это мнѣніе покоилось у него не на теоріи именъ съ неправильнымъ пониманіемъ значенія слова „нерожденность“, а на чемъ-то другомъ. Теорія именъ была не *основаніемъ*, а простою *аргументаціей* его мнѣнія,—или—она была, пожалуй, формальнымъ основаніемъ его ученія о богопознаніи при діалектическимъ построеніи его, но именно *основаніемъ только этого діалектическаго построенія*, а не самаго содержанія его ученія. Это содержаніе опредѣлялось какимъ-то другимъ основаніемъ, потому что оно удобно могло существовать и послѣ опроверженія теоріи именъ. Что же это было за особое основаніе? По мнѣнію Баура, Евномій въ данномъ случаѣ выходилъ изъ понятія о христіанскомъ откровеніи, какъ о высочайшемъ источникѣ самыхъ полныхъ и достовѣрныхъ свѣдѣній о Богѣ, такъ что вся ошибка его заключается собственно въ неправильномъ взглядѣ на сущность христіанскаго откровенія. Это мнѣніе Бауръ основалъ на приведенныхъ у насъ словахъ Евномія о Христѣ Спасителѣ. какъ о двери, пути и свѣтѣ къ истинному богопознанію. Сославшись на эти слова, Бауръ комментируетъ ихъ такимъ образомъ: „если христіанство,—хотѣлъ онъ (т. е. Евномій) безъ сомнѣнія сказать,—есть высочайшее, ведущее къ уразумѣнію Бога, познаніе, то познаніе абсолютнаго для человѣка не только возможно, но и дано въ христіанствѣ фактически“ [1]). Такое пониманіе ученія Евномія было бы совершенно вѣрно, если бы только было доказано, что Евномій дѣйствительно признавалъ христіанство за полное откровеніе абсолютнаго,—но доказать это безусловно невозможно. Напротивъ, мы имѣемъ полное основаніе думать, что Евномій не удовлетворялся христіанскимъ откровеніемъ, что онъ видѣлъ въ христіанствѣ не высочайшее познаніе, а только средство къ этому познанію, которое пріобрѣтается собственною

---

[1]) *Baur*, Vorlesung. über die christl. Dogmeng. B. I, Abt. 2, S. 104—105.

силою человѣческаго разума, направляемаго свѣтомъ откровенія, все значеніе котораго только этимъ направленіемъ и ограничивается. „Умъ тѣхъ,—говоритъ онъ,—которые увѣровали въ Господа, возвысившись надъ всякою чувственною и умопостигаемою сущностію, не можетъ остановиться даже и на рожденіи Сына, но стремится выше этого, пламенѣя прежде всего желаніемъ вѣчной жизни“ [1]). Рожденіе Сына Божія служитъ высочайшимъ, предѣльнымъ пунктомъ христіанскаго откровенія; выше этого пункта стоитъ прямо ученіе о божественной сущности. Къ этому ученію и направляется теперь Евномій, не останавливаясь на рожденіи Сына и вмѣстѣ съ тѣмъ не удовлетворяясь христіанствомъ, которое вовсе не даетъ фактически того, чего ему хотѣлось. Слѣдовательно, онъ не выходилъ изъ христіанскаго откровенія, а лишь по пути останавливался на немъ, и именно только за тѣмъ, чтобы сдѣлать изъ него убѣдительный для своихъ противниковъ аргументъ въ пользу справедливости своего ложнаго ученія. Дѣйствительнымъ же исходнымъ пунктомъ для Евномія служило его общее неправильное понятіе о религіи. Пламенѣя, какъ выражается онъ, желаніемъ вѣчной жизни, онъ думалъ осуществить это желаніе чрезъ абсолютное познаніе Бога, потому что всю спасительную силу онъ признавалъ только въ ясности и понятности догматовъ, т. е. въ разумномъ проникновеніи въ сущность и жизнь Божества. Спасется тотъ, по его мнѣнію, кто больше знаетъ Бога и чрезъ свое знаніе больше приближается къ Нему; внѣ знанія нѣтъ спасенія; слѣдовательно, проповѣдь о спасеніи есть вмѣстѣ съ тѣмъ проповѣдь о знаніи, и христіанство, поэтому, должно быть религіей разума. Только въ этомъ пунктѣ и такимъ именно образомъ, по нашему мнѣнію, онъ могъ подойти къ христіанству и ввести его въ свою доктрину, какъ убѣдительное доказательство ея справед-

---

[1]) У *св.* **Григорія Нисскаго, Contra Eunom. lib. X, col. 832 D.**

ливости. При діалектическомъ развитіи этой доктрины, онъ воспользовался спорными богословскими терминами— „нерожденность“ и „рожденность“, и на основаніи ихъ построилъ свою теорію именъ, какъ выразителей объективной сущности предметовъ. Формулируя все ученіе Евномія о богопознаніи, мы можемъ выразить его въ слѣдующихъ трехъ положеніяхъ: а) абсолютное познаніе о Богѣ *необходимо*, b) абсолютное познаніе о Богѣ *возможно*, и с) къ абсолютному познанію о Богѣ *руководитъ само христіанство*. Опроверженіе этихъ трехъ положеній составило для св. Григорія Нисскаго очень важную и трудную задачу, которую онъ долженъ былъ разрѣшить вполнѣ самостоятельно.

Такъ какъ первое положеніе Евномія относительно необходимости абсолютнаго богопознанія было высказано имъ мимоходомъ, то св. Григорій не обратилъ на него особеннаго вниманія. Онъ замѣтилъ только, что это положеніе—чисто языческое, потому что христіанское спасеніе утверждается не на теоретическомъ познаніи богословскихъ истинъ, а на жизненномъ общеніи со Христомъ, чрезъ посредство церкви Христовой въ богоучрежденныхъ таинствахъ [1]). Но не опровергая его спеціально, онъ все-таки вполнѣ опровергъ его косвенно, когда именно доказывалъ абсолютную невозможность для человѣка постигнуть сокровенную сущность Божію. То, что̀ абсолютно невозможно, ко-

---

[1]) *Contra Eunom. lib.* XI, col. 881 A, 880 B. Неандеръ категорически осуждаетъ рѣзкій отзывъ св. Григорія объ Евномiѣ на томъ основаніи, что «въ язычествѣ преобладало темное чувство, и потому такое односторонее направленіе, которое полагало религію въ δογμάτων ἀκριβεία, въ первый разъ могло появиться лишь послѣ того, какъ христіанство привело религію къ ясному сознанію» (*Allg. Gesch. d. chr. Kirche*, B. II, s. 858). Но не говоря о религіи языческой вообще, по отношенію къ греческому язычеству мы припомнимъ Гомера, знающаго даже сокровенныя мысли своихъ боговъ, а также гностиковъ полуязычниковъ—Валентина, Птолемея и Василида, яко бы имѣвшихъ «всецѣлое познаніе сущаго».

нечно, не можетъ быть и необходимымъ, такъ что если познаніе сущности Божіей абсолютно невозможно, то оно не можетъ быть признано необходимымъ. Вопросъ только въ томъ,—дѣйствительно ли познаніе сущности Божіей абсолютно невозможно. По мнѣнію св. Григорія, это дѣйствительно такъ. „Естество Божіе,—говоритъ онъ,—превышаетъ всякое постигающее разумѣніе,—и понятіе, какое о Немъ составляется, есть лишь подобіе искомаго, такъ какъ оно показываетъ не тотъ самый образъ, котораго никто изъ людей не видѣлъ и видѣть не можетъ, но какъ въ зеркалѣ и въ загадочныхъ чертахъ оттѣняетъ подобіе искомаго, составляемое въ душахъ по однимъ лишь догадкамъ“ [1]). Въ виду этого, говоритъ объ абсолютномъ познаніи Бога можетъ только человѣкъ съ осуетившимся умомъ, который собственно и не понимаетъ, о чемъ онъ говоритъ [2]). Человѣкъ не настолько великъ, чтобы могъ равнять свою познавательную силу съ безмѣрнымъ величіемъ сущности Божіей, и эта сущность не настолько мала, чтобы могла быть объята помышленіями человѣческаго ничтожества [3]). Человѣкъ настолько слабъ, что не можетъ вполнѣ понимать даже и того, что у него предъ глазами, а „если низшая природа, подлежащая нашимъ чувствамъ, выше мѣры человѣческаго вѣдѣнія, то какъ же можетъ быть въ предѣлахъ нашего разумѣнія Тотъ, Кто создалъ все однимъ мановеніемъ воли“ [4])? Разстояніе между Божественною природою и нашею тварною необъятно велико: наша—ограничена, а та не имѣетъ границъ; наша обнимается своею мѣрою, а та не знаетъ никакой мѣры; наша связана условіями пространства и времени, а та выше всякаго понятія о разстояніи; и если, не смотря на это необъ-

---

[1]) In cant. hom. III, op. t. I, col. 820 D—821 A.

[2]) Contra Eunom. lib. XII, col. 937 D.

[3]) Ibidem, 941 C.

[4]) Ibid., col. 936—937.

ятное различіе, даже сущность нашей ограниченной природы намъ неизвѣстна, то тѣмъ болѣе нужно сказать это о природѣ Божественной [1]). О Творцѣ міра, говоритъ св. Григорій, мы знаемъ лишь то одно, что Онъ существуетъ, а понятія о существѣ Его мы незнаемъ [2]). Не зная же понятія, мы незнаемъ и имени, посредствомъ котораго можно было бы обозначить эту непостижимую сущность, а потому и „утверждаемъ, что его или совершенно нѣтъ, или оно намъ совершенно неизвѣстно“ [3]). Мы считаемъ таковымъ именемъ не какое—либо отдѣльное слово, а то самое „чувство удивленія, которое неизреченно возникаетъ въ нашей душѣ при мыслѣ о Божеской сущности“ [4]). Не постигая Бога собственною силою своего разума, человѣкъ—христіанинъ, естественно, обращается къ вѣрнѣйшему источнику истины—божественному откровенію,—но и въ немъ св. Григорій нашелъ только подтвержденіе своего мнѣнія. Священное писаніе ясно свидѣтельствуетъ, что *Бога никтоже виде нигдѣже*, „этими словами рѣшительно утверждая, что не людямъ только, но и всякой разумной природѣ не доступно вѣдѣніе сущности Божіей [5]). Пророческое слово говоритъ даже, что величію свойствъ Божества и то нѣтъ никакого предѣла,—что же послѣ этого остается сказать объ Его сущности [6])? Ясно, что она превосходитъ всякое слово и разумѣніе, что ее можно чествовать только молчаніемъ. Правда, въ св. писаніи употребляется много именъ, которыми обозначается Божество, но всѣ эти имена указываютъ только на отношеніе Бога къ міру и людямъ,—

---

[1]) Ibid., col. 933 A.

[2]) Ibidem D: *τὸν ποιητὴν τοῦ κόσμου, ὅτι μέν ἐστιν οἴδαμεν, τὸν δὲ τῆς οὐσίας λόγον ἀγνοεῖν οὐκ ἀρνούμεθα.*

[3]) Contra Eunom. lib. VII, col. 760 D.

[4]) Ibid. lib. VIII, col. 769 B.

[5]) De vita Moysis, op. t. I, col. 377 A.

[6]) Contra Eunom. lib. III, col. 601 BC.

самую же сущность, какъ невмѣстимую ни для какой мысли и невыразимую никакимъ словомъ, писаніе оставило неизслѣдованною [1]). И самъ Моисей, говорившій съ Богомъ лицемъ къ лицу, свидѣтельствуетъ, что о Немъ ничего нельзя знать, кромѣ того лишь, что Онъ существуетъ [2]).

Общій выводъ изъ всѣхъ этихъ разсужденій мы можемъ выразить въ слѣдующихъ словахъ самого св. Григорія: „простота догматовъ истины въ ученіи о томъ, что́ такое Богъ, предполагаетъ, что Онъ не можетъ быть объятъ ни именемъ, ни мыслію, ни какою—либо другою постигающею силою ума; Онъ пребываетъ выше не только человѣческаго, но и ангельскаго и всякаго премірнаго постиженія,—неизглаголанъ (ἄφραστον), неизреченъ (ἀνεκφώνητον), превыше всякаго означенія словами, имѣетъ одно только имя, служащее къ познанію Его собственной природы, именно—что Онъ одинъ выше всякаго имени“ [3]). Такимъ образомъ, постиженіе Божественной сущности для тварнаго ума безусловно невозможно,—и само св. писаніе не только не руководитъ къ этому постиженію, но напротивъ прямо свидѣтельствуетъ, что оно—невозможно. Если же оно невозможно, то ясно, что его нельзя считать необходимымъ, и потому Евномій одинаково неправъ какъ въ обоснованіи своего ученія, такъ и въ аргументаціи его.

Но дѣйствительно ли св. Григорій считалъ постиженіе сущности Божіей абсолютно невозможнымъ? Внимательное чтеніе его твореній ясно показываетъ, что на самомъ дѣлѣ онъ мыслилъ нѣсколько иначе, чѣмъ говорилъ въ полемикѣ съ Евноміемъ. Всѣ его категорическія сужденія имѣютъ свой надлежащій смыслъ только по отношенію къ такому же сужденію Евномія относительно полной постижимости сущности Божіей; безотносительно же къ этому сужденію, онѣ должны

---

[1]) Ibid. lib. XII, col. 945 C.

[2]) Ibid. lib. VIII, col. 772 A.

[3]) Ibid. lib. II, col. 461 B.

быть приняты съ большимъ ограниченіемъ. Даже въ своихъ книгахъ противъ Евномія св. Григорій далеко не всегда оставался вѣренъ приведеннымъ нами положеніямъ. Напротивъ, онъ нѣсколько разъ заявлялъ, хотя и не вполнѣ рѣшительно, что стремленія познающаго человѣческаго разума проникнуть за предѣлы чувственнаго міра не совсѣмъ безплодны, потому что „при помощи возможныхъ для него умозаключеній, онъ устремляется къ Недоступному и Верховному Естеству и касается Его: онъ не настолько проницателенъ, чтобы ясно видѣть невидимое, и въ тоже время не вовсе отлученъ отъ всякаго приближенія къ нему, такъ что ужь совсѣмъ не могъ бы получить никакого гаданія объ искомомъ“ [1]). Слѣдовательно, человѣческій разумъ несомнѣнно можетъ постигать Бога; вопросъ только въ томъ, что̀ именно, насколько и ка́къ онъ можетъ постигать въ Немъ. „Божество,—разсуждаетъ св. Григорій,—какъ совершенно непостижимое и ни съ чѣмъ несравнимое, познается по одной только дѣятельности (*διὰ μόνης τῆς ἐνεργείας*)“ [2]). Нѣтъ сомнѣнія, что въ сущность Божію разумъ проникнуть не можетъ, но за то онъ постигаетъ дѣятельность Божію и на основаніи этой дѣятельности получаетъ такое познаніе о Богѣ, которое вполнѣ достаточно для его слабыхъ силъ. По дѣятельности Божіей въ мірѣ, напримѣръ, человѣкъ знаетъ о могуществѣ и премудрости Бога, объ Его благости и справедливости, о неограниченности, и о многихъ другихъ свойствахъ, которыя усматриваются нашимъ умомъ при изысканіи слѣдовъ Божества въ явленіяхъ природы и жизни [3]). Но кромѣ этого, обыкновеннаго источника разумнаго богопознанія, св. Григорій указываетъ еще высшій, особенный источникъ его въ разумномъ созерцаніи и вѣрѣ. „Нельзя,—говоритъ онъ,—приблизиться къ Богу иначе, какъ если не будетъ по-

---

[1]) Contra Eunom. lib. XII, col. 956 CD.

[2]) In cant. hom. XI, op. t. I, col. 1013 B.

[3]) De beatitudinibus orat. VI, op. t. I, col. 1268 BD—1269 A.

средствовать вѣра, и если она не приведетъ собою изслѣдующій умъ въ соприкосновеніе съ непостижимою природой“ [1]). Но по этому высшему пути богопознанія люди могутъ идти только послѣ предварительнаго очищенія себя отъ всякаго грѣха, потому что нечистому нельзя усмотрѣть абсолютно Чистаго [2]). Этотъ путь богопознанія есть уразумѣніе Бога человѣкомъ въ себѣ самомъ, какъ въ созданномъ по образу Божію. Поэтому—то и нужно предварительно очистить себя отъ грѣховъ, чтобы чрезъ это очищеніе просвѣтлитъ въ себѣ образъ Божій и увидѣть въ немъ, какъ бы въ зеркалѣ, Самого Бога [3]). Однако и при этомъ высшемъ богопознаніи усматривается не самая сущность Божества, а только Его высочайшія свойства, по которымъ уже мы можемъ гадать отчасти и объ Его сущности.

Какимъ же образомъ и какія именно свойства мы постигаемъ въ Богѣ и какъ мы уразумѣваемъ чрезъ нихъ Божественную природу?

---

[1]) Contra Eunom. lib. XII, col. 941 B.

[2]) De vita Moysis, op. t. I, col. 373 BC.

[3]) In cant. hom. III, op. t. I, col. 824 BC.

III. Ученіе о свойствахъ Божіихъ.

Безпредѣльность, какъ общее свойство Божественной природы и дѣятельности. Частнѣйшее раскрытіе этого свойства Григоріемъ Нисскимъ: вѣчность, самобытность, вездѣприсутствіе, неизмѣняемость, всевѣдѣніе, премудрость и всемогущество Бога, какъ Существа безпредѣльнаго и абсолютно-духовнаго. Ученіе Григорія Нисскаго объ отношеніи свойствъ Божіихъ къ Божественной сущности.

Ни одинъ человѣкъ никогда не останавливается на простомъ лишь чувствѣ силы Божіей; напротивъ—каждый стремится возрастить это первичное чувство въ полное и совершенное понятіе о Богѣ. Но при этомъ стремленіи ограниченный человѣческій умъ сознаетъ себя закованнымъ въ извѣстныхъ предѣлахъ, дальше которыхъ онъ ничего не можетъ видѣть — а потому, переступая за эти предѣлы, сознаетъ лишь то одно, что онъ вступилъ въ область не имѣющаго предѣла, или въ область безпредѣльнаго. Это сознаніе божественной *безпредѣльности* служитъ первымъ и основнымъ открытіемъ человѣческаго ума въ дѣлѣ богопознанія. Но такъ какъ понятіе безпредѣльности—понятіе слишкомъ общее и потому не вполнѣ ясное, то человѣческій умъ принимаетъ на себя задачу разъяснить его и опредѣлить, въ чемъ именно Богъ безпредѣленъ.

Само собою разумѣется, что, выходя изъ области конечнаго, человѣческій умъ и въ разсужденіи о Богѣ не можетъ оторваться отъ этой области, потому что иначе у него не было бы въ умозрѣніи никакой точки

опоры. А такъ какъ все конечное постигается умомъ въ причинахъ и слѣдствіяхъ явленій, въ ихъ происхожденіи и исчезновеніи,—то этотъ образъ толкованія конечнаго бытія человѣкъ прилагаетъ и къ бытію премірному, и находитъ, что въ отношеніи Бога должны быть безусловно отвергнуты всѣ, знакомыя ему, черты міровой ограниченности. „Кто проходитъ вѣка,—говоритъ св. Григорій,—и все совершившееся въ нихъ, для того созерцаніе Божества, предъявившись его помысламъ какъ будто нѣкоторое обширное море, не даетъ въ себѣ никакого знака, который бы указывалъ на какое—либо начало, сколько бы онъ не простиралъ въ даль удобопостигающее воображеніе; такъ что допытывающійся о томъ, что̀ старше вѣковъ, и восходящій къ началу вещей ни на чемъ не можетъ остановиться своею мыслію, потому что искомое всегда убѣгаетъ и нигдѣ не указываетъ мѣста остановки для пытливости ума“ [1]). Такимъ образомъ, человѣческій умъ получаетъ возможность точнѣе опредѣлить понятіе безпредѣльности Бога: Онъ безпредѣленъ прежде всего потому, что нѣтъ начала Его бытію и никогда не будетъ конца; т. е. по отношенію къ Богу безпредѣльность понимается прежде всего въ смыслѣ *вѣчности*. Что же такое вѣчность Божія? „Вѣчность жизни Божіей,—отвѣчаетъ св. Григорій,—если бы кто попытался заключить ее въ какое—нибудь опредѣленіе, состоитъ въ томъ, что она всегда обнимается бытіемъ, не допуская даже и мысли о томъ, что когда—нибудь ея не было или не будетъ“ [2]). Слѣдовательно, Богъ существуетъ безначально и безконечно. Чтобы приблизить къ человѣческому сознанію это свойство божественнаго бытія, св. Григорій обращается къ общеупотребительному примѣру круга. Подобно тому, разсуждаетъ онъ, какъ въ искусно построенной геометрической фигурѣ круга нельзя различить начала и конца очертанія, потому что кругъ замыкается

---

[1]) Contra Eunom. lib. I, col. 364 D—365 A.

[2]) Ibid. col. 456 C.

самъ въ себѣ, и мы видимъ только одну черту, неизвѣстно гдѣ начинающуюся и оканчивающуюся; такъ и въ жизни Божества мы видимъ одно только бытіе, не имѣя никакой возможности представить ни начала, ни конца его [1]). Богъ совершенно не подлежитъ условіямъ времени,—а какъ свободный отъ всякихъ временныхъ ограниченій, Онъ, очевидно, не имѣетъ въ Своей жизни ни прошедшаго, ни будущаго, такъ что для Него всегда существуетъ одно только настоящее [2]). Отсюда уже само собою понятно, что вѣчность жизни Божіей, разъясняя въ нѣкоторой части общее понятіе безпредѣльности, въ то же время сама является непостижимой загадкой для человѣческаго ума, который въ состояніи открыть эту загадку, но не можетъ объяснить ее,—и только вѣра помогаетъ ему принять ее. „Божеская жизнь,—разсуждаетъ св. Григорій,—неизмѣримая вѣками, не протекающая со временами, но на себѣ самой остановившаяся, въ себѣ самой водруженная, не съ прошедшимъ и будущимъ вмѣстѣ созерцаемая, созерцается только одною вѣрою“ [3]). Къ этому исповѣданію вѣры разумъ можетъ прибавить только то необходимое внутреннее основаніе, по которому онъ необходимо вынуждается мыслить Бога вѣчно существующимъ. Это основаніе заключается въ Божественной *самобытности*. Въ то время какъ все сотворенное владѣетъ своимъ бытіемъ настолько, насколько оно дано ему, Богъ владѣетъ имъ вполнѣ и всецѣло, потому что Онъ не отъ кого не получилъ его; оно принадлежитъ Ему по самой Его природѣ, водружено въ Немъ Самомъ; слѣдовательно, нелѣпо было бы искать Его начала и конца. Въ виду этого, ограниченіе Бога временемъ св. Григорій считаетъ прямымъ отрицаніемъ Его Божества. „Богъ,—говоритъ онъ,—если теперь есть, то непремѣн-

---

[1]) Ibid. D—457 A.

[2]) In psalmos, op. t. I, col. 569 BC.

[3]) Contra Eunom lib. I, col. 368 A.

но и всегда былъ, а если когда—нибудь не былъ, то несомнѣнно, что Его и теперь нѣтъ“ [1]). Богъ можетъ только другимъ давать начало бытія, а не Самъ получать его.

Поставляя Бога внѣ всякихъ временныхъ условій, могущихъ ограничивать безпредѣльность божественной жизни, разумъ вмѣстѣ съ тѣмъ мыслитъ Его не подлежащимъ и условіямъ пространственнаго бытія. Эти условія нужны для предметовъ чувственнаго міра, гдѣ царствуютъ сложеніе и разложеніе, отдѣленіе и происхожденіе, переходъ и измѣненіе; въ Божествѣ же нельзя представлять себѣ всѣхъ этихъ, обусловливающихъ міровую жизнь, матеріальныхъ процессовъ. Природа Бога должна быть абсолютно проста, потому что все сложное разложимо, а разложимое прекращаетъ свое бытіе въ процессѣ разложенія; Богъ же вѣченъ, слѣдовательно—неразложимъ, и слѣдовательно—простъ. Если же несомнѣнно, что природа Его проста, то несомнѣнно и то, что она не можетъ имѣть никакихъ очертаній, а потому, естественно, стоитъ выше всякихъ пространственныхъ измѣреній. „Богъ, почитаемый пребывающимъ на какомъ—либо мѣстѣ, не есть Богъ“ [2]). Но это рѣшительное отрицаніе опредѣленнаго мѣстопребыванія Бога есть вмѣстѣ съ тѣмъ рѣшительное утвержденіе Его положительнаго свойства—присутствія на всякомъ мѣстѣ, или *вездѣприсутствія*. „Божеству,—говоритъ св. Григорій,—свойственно быть вездѣ, все проницать и ничѣмъ не ограничиваться“ [3]). Такое понятіе вездѣприсутствія необходимо предполагается понятіемъ непространственности; но говоря, что Богъ—всюду, въ дѣйствительности мы не измѣряемъ ли Его пространственными протяженіями, не раздѣляемъ ли мы Его простую и неразложимую сущность по частямъ

---

[1]) Contra Eunom. lib. II, col. 497 D. Conf. Advers. Ar. et Sabel. cap. 10.

[2]) Contra Eunom. lib III, col. 604.

[3]) Ibidem.

пространства? Это важное недоумѣніе св. Григорій разъясняетъ очень мало. По видимому, онъ представлялъ себѣ вездѣприсутствіе Божіе — по сущности. „Божеское естество,—говоритъ онъ, напримѣръ,—будучи нѣчто совершенно иное съ чувственною и вещественною сущностію, однако же *проникаетъ собою каждое изъ существъ* и растворенiемъ Своей силы во вселенной содержитъ существа въ бытіи“ [1]). Здѣсь, кажется, прямо допускается мысль, что Богъ присущъ міру одинаково и по силѣ, и по сущности,—но на самомъ дѣлѣ св. Григорій мыслилъ совершенно иначе. Для правильнаго пониманія его ученія нужно обратить особенное вниманіе на различіе терминовъ—*οὐσία* и *φύσις*. Первый употребляется св. Григоріемъ для обозначенія основы бытія вещи, а второй—для обозначеніа энергіи, съ какою вещь проявляется и дѣйствуетъ въ ряду отношеній. „По причинѣ открывающейся во вселенной неизреченной премудрости Божіей,—говоритъ онъ,—мы не сомнѣваемся, что естество Божіе и сила Божія (*φύσις καὶ δύναμις*) находятся во всѣхъ существахъ, чтобы всѣ онѣ пребывали въ бытіи, и хотя, еслибы кто потребовалъ объясненія относительно естества, сущность Божія (*οὐσία*) весьма далека отъ того, что́ открывается и умопредставляется отдѣльно въ твари, однако же и далекое по естеству признается сущимъ въ тваряхъ“ [2]). Здѣсь разграниченіе *οὐσία* и *φύσις* слѣлано очень ясно и опредѣленно. *Οὐσία* Бога весьма далека не только отъ того, что́ воспринимается чувствомъ, но и отъ того, что́ постигается умомъ, и все-таки она присуща всему конечному чрезъ *φύσις* и *δύναμις*, т. е. чрезъ внѣшнія проявленія своихъ дѣятельныхъ состояній. Слѣдовательно, вездѣприсутствіе Божіе нужно относить не къ сущности Бога самой въ себѣ (*οὐσία*), а къ дѣятельнымъ состоніямъ Его природы (*φύσις*), къ Его творящей и устрояющей

---

[1]) De anim. et resur., op. t. III, col. 72 D—73 A.

[2]) Ibidem, col. 44 AB.

силѣ. Сила Его все содержитъ и все наполняетъ,—такъ что Богъ есть всюду Богъ, потому что Онъ всюду одинаково дѣйствуетъ. Что же касается Его сущности, то, по сказанному выше, она весьма далека отъ всего, что́ только усматривается въ твари,—т. е. другими словами—о ней нельзя сказать ни того, что она гдѣ-нибудь, ни того, что она вездѣ, потому что въ дѣйствительности она выше всякихъ пространственныхъ условій, а потому было бы слишкомъ нелѣпо прилагать къ ея бытію наше обычное *гдѣ*.

Какъ вѣчный и непространственный, совершенно свободный отъ всякихъ условій бытія конечнаго міра, Богъ мыслится *абсолютно-неизмѣняемымъ*. Св. Григорій указываетъ два основанія въ пользу признанія свойства Божественной неизмѣняемости. Первое — метафизическое, которое состоитъ въ томъ, что Богъ не можетъ быть измѣняемъ въ силу Своей самобытности; второе — нравственное, которое состоитъ въ томъ, что Богъ обладаетъ бытіемъ всесовершеннѣйшимъ. Разъясняя первое основаніе, св. Григорій сопоставляетъ безначально-безконечное бытіе Бога съ конечнымъ бытіемъ ограниченныхъ тварей, и замѣчаетъ: „всѣми признается, что несозданное естество всегда одинаково; естество же тварное не можетъ пребывать безъ измѣненія, потому что самый переходъ изъ небытія въ бытіе есть нѣкоторое движеніе и измѣненіе несуществовавшаго въ существующее“ [1]). Такимъ образомъ, всѣ конечныя вещи необходимо измѣняются, потому что съ измѣненія онѣ начинаютъ свое бытіе, измѣненіемъ его поддерживаютъ и въ измѣненіи оканчиваютъ. Въ Богѣ не мыслимо это измѣненіе, потому что перестать существовать Онъ не можетъ въ силу Своей вѣчности, въ силу того именно, что Онъ есть самая сущность абсолютнаго бытія. Но неизмѣняемый въ существѣ, Богъ оди-

[1]) De hom. opif. cap. 16, op. t. I, col. 184 C.

наково неизмѣняемъ и въ Своихъ свойствахъ. „У Бога,—говоритъ св. Григорій,—что̀ было, то и есть, и будетъ, и если чего когда-либо не было, того и нѣтъ, и не будетъ“ [1]). Основаніе такого постоянства въ божественной жизни заключается въ томъ, что Богъ есть существо всесовершенное, которое ни въ чемъ не имѣетъ нужды, а потому для Него нѣтъ и такихъ состояній, ради которыхъ Онъ могъ бы перестать быть тѣмъ, чѣмъ Онъ есть,—и сдѣлаться другимъ. „Божество не подлежитъ превратностямъ и измѣненіямъ, такъ какъ нѣтъ ничего такого, что̀ было бы лучше Его и во что̀ Оно могло бы преложиться“ [2]). Здѣсь указывается новая, чисто нравственная основа неизмѣняемости въ Богѣ: Онъ неизмѣняемъ потому, что Его бытіе *всеблаженно*. Св. Григорій придавалъ этой основѣ особенно большое значеніе, такъ какъ, при философской точкѣ зрѣнія, онъ по преимуществу усвоилъ себѣ взглядъ на Божество, какъ на абсолютное всесовершенство, или, говоря вмѣстѣ съ нимъ языкомъ Платоновой философіи, какъ на первообразную красоту и самосущее благо. „Нѣтъ,—говоритъ онъ,—такого слѣпца по уму, который бы самъ собою не понималъ, что Богъ всего есть главная, первая и единственная красота, благо и чистота“ [3]). Онъ составляетъ самую природу красоты [4]), есть красота сама въ себѣ, невыразимая и непостижимая [5]), причина всякой красоты [6]). Въ Немъ сокрыта вся полнота совершенствъ, все то доброе и прекрасное, что̀ можно любить и къ чему только можно стремиться,—такъ что Богъ, „взирая на Себя Самаго,

---

[1]) Contra Eunom. lib. III, op. t. II, col. 593 C.

[2]) In psalmos, op. t. I, col. 500 AB. Conf. Contra Eunom. lib. II, col. 525 B.

[3]) De virginitate, op. t. III, col. 368 D—369 A: *τὸ κυρίως καὶ πρώτως καὶ μόνως καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ καθαρόν.*

[4]) Ibid. col. 364 D.

[5]) Ibid. col. 361 D.

[6]) Ibid. col. 368 D.

и желаетъ того, что́ имѣетъ, и имѣетъ то, чего желаетъ“ [1]). Онъ служитъ единственнымъ источникомъ всякаго блага, такъ что Онъ блаженъ въ собственномъ и первоначальномъ смыслѣ этого слова [2]), есть единый только вѣчно блаженный по самой Своей природѣ [3]). Вслѣдствіе этого, Онъ не нуждается и не можетъ нуждаться въ какомъ-бы-то ни было измѣненіи Своего бытія. Только о тварной природѣ можно сказать, что она, какъ въ себѣ самой ничего не имѣющая, постоянно нуждается во всякомъ благѣ и желаетъ всякаго блага,— а Божество, не имѣя никакого недостатка во всемъ прекрасномъ, стоитъ выше всякихъ желаній чего-либо новаго, вѣчно утверждено въ своемъ самобытномъ блаженствѣ, и потому никогда не измѣняется.

Съ противопоставленіемъ Бога всему конечному, съ отрицаніемъ въ Немъ всего матеріальнаго, св. Григорій вполнѣ утвердилъ *абсолютно-чистую духовность* Его природы; но въ виду общеизвѣстности и общепризнанности этого пункта въ христіанскомъ богословіи подробнымъ раскрытіемъ его онъ не занимался. Онъ лишь въ общихъ чертахъ говорилъ о свойствахъ Бога, какъ абсолютнаго Духа, — о разумѣ и волѣ. Теоретическою силой божественнаго разума служитъ его *всевѣдѣніе*. Божественный разумъ не имѣетъ никакой нужды въ процессѣ познаванія, а прямо знаетъ все и знаетъ совершеннѣйшимъ образомъ [4]). Онъ „обнимаетъ въ себѣ всякое вѣдѣніе“ и „постигаетъ сущее не по мѣрѣ нашего знанія“, потому что для него нѣтъ ничего непонятнаго и недомыслимаго. Онъ постигаетъ самыя сущности предметовъ, вполнѣ вѣдая и сокровенную сущность самого Божества [5]). Ему не нужно ничего запоминать, потому что онъ одновременно

---

[1]) De anim. et resurrect. op. t. III, col. 93 AB.
[2]) De vita Moysis, op. t. I, col. 301 A.
[3]) In eccles. hom. VIII, op. t. I, col. 737 B.
[4]) Contra Eunom. lib. XII, col. 1053 CD.
[5]) Ibid. col. 965 BC.

мыслитъ все,—и вслѣдствіе этого совершенно не нуждается въ помощи человѣческихъ знаковъ — словъ [1]). Онъ знаетъ самымъ точнымъ образомъ— какъ все вообще бытіе, такъ и каждую отдѣльную часть его. „Писаніе говоритъ, что Богомъ не только исчисляется множество звѣздъ, но и что каждая изъ нихъ нарицается по имени: это значитъ, что точность знанія Его простирается до мельчайшихъ подробностей, и что Онъ съ такою же точностію знаетъ каждую отдѣльную вещь, съ какою человѣкъ (знаетъ черты лица) своего знакомаго“ [2]). Но самое высокое преимущество Божественнаго разума предъ человѣческимъ заключается въ томъ, что онъ совершенно не дробится на множество разныхъ дѣятельностей, а мыслитъ все и со всѣхъ сторонъ въ одномъ и томъ же актѣ чистаго знанія. „Божество,—говоритъ св. Григорій [3]),—всецѣло есть видѣніе, и слухъ, и знаніе“.

Такова теоретическая сила Божественнаго разума. Практическая сила его состоитъ въ *премудрости*, которую св. Григорій по преимуществу считаетъ творческой силой, и потому постоянно придаетъ ей названіе *художнической*. Этимъ названіемъ прекрасно выражается отношеніе премудрости къ теоретическому божественному разуму: разумъ познаетъ, а премудрость осуществляетъ его идеи,—или, иначе: всевѣдущій Богъ всегда премудро осуществляетъ всесовершенныя идеи своего разума. Отсюда, премудрость, какъ творческая сила, неразрывно связывается съ Божественной волей, основное свойство которой есть *всемогущество*. „Въ Божествѣ,—говоритъ св. Григорій,—изволенію сопутствуетъ могущество и мѣрою могущества Божія служитъ воля“ [4]). Отличительный характеръ могущества Божія составляетъ моментальность дѣйствія, такъ что хотѣніе и исполненіе совпадаютъ въ

---

[1]) Ibid. col. 1005 CD.
[2]) Ibid. col. 1056 D — 1057 A.
[3]) Ibid. col. 981 A.
[4]) In hexaemeron, op. t. I, col. 69 A.

одинъ неразрывный моментъ. „Дѣйствіе Божескаго хотѣнія есть самое осуществленіе происшедшаго, и не занимаетъ послѣ хотѣнія втораго по порядку мѣста“ [1]). Въ то время какъ наши желанія совершаются чрезъ посредство усилій, и по отношенію къ намъ всегда нужно различать возможное и неисполнимое, для божественнаго всемогущества нѣтъ ничего неисполнимаго: всевѣдущій разумъ Божій въ состояніи мыслить все совершеннѣйшее, и Его свободная, всемогущая воля всегда можетъ премудро осуществить все мыслимое. Богъ, что́ мыслитъ, то и осуществляетъ, и что́ осуществляетъ, то и мыслитъ.

Здѣсь въ общихъ чертахъ мы изложили все, что́ только знаетъ и можетъ знать человѣкъ о Богѣ въ Себѣ Самомъ. Онъ именно знаетъ, что Богъ стоитъ выше всякихъ условій пространства и времени, потому что Онъ вездѣсущъ и вѣченъ,—выше всякихъ измѣненій въ сущности и свойствахъ, потому что Онъ самобытенъ и всеблаженъ,—выше всего ограниченнаго, матеріальнаго, потому что Онъ абсолютно духовенъ,—выше всѣхъ свободно-разумныхъ тварей, потому что Онъ всевѣдущъ, премудръ и всемогущъ,—или, говоря вообще, человѣкъ знаетъ Бога, какъ безпредѣльнаго. Во всѣхъ такихъ понятіяхъ человѣкъ выражаетъ „нѣкоторую совершенную мысль о Богѣ“ [2]),—и хотя нисколько не опредѣляетъ ими внутренней Божественной сущности, однако указываетъ то, что́ прямо относится къ ней. Когда, напримѣръ, Апостолъ говоритъ: *нетлѣнному, невидимому, единому премудрому Богу* (1 Тим. I, 17), то этими и подобными именами онъ указываетъ такія понятія, которыя выражаютъ присущее Высшей Силѣ въ Себѣ Самой,—между тѣмъ какъ наименованія—милосердый, милостивый, истинный, и многія другія, подобныя этимъ, указываютъ собою только на дѣйствія человѣколюбія Божія [3]). Если мы опредѣлимъ перваго рода

---

[1]) Contra Eunom., lib. XII, col. 988 AB.
[2]) Contra Eunom., lib. I, col. 428 A.
[3]) Ibidem, lib. II, col. 524 AB.

наименованія, какъ *отрѣшенныя* (ἀπόλυτα, absoluta, т. е. выражающія понятіе о предметѣ самомъ въ себѣ), а втораго рода наименованія, какъ относительныя (ἄσχετα, relativa, т. е. выражающія предметъ въ его отношеніяхъ къ другимъ предметамъ),—то можемъ построить слѣдующее общее положеніе: во всѣхъ отрѣшенныхъ именахъ человѣкъ выражаетъ присущее Богу Самому въ Себѣ, и потому, хотя онъ не постигаетъ сущности Божіей, однако же можно сказать, что, при знаніи ея вѣчныхъ свойствъ, онъ знаетъ не только нѣчто о Богѣ, но и Самого Бога, насколько его разумъ способенъ проникнуть въ сокровенное. На основаніи отрѣшенныхъ понятій, человѣческій разумъ совершенно вѣрно опредѣляетъ Божескую сущность, какъ единую, простую, единовидную,—хотя и постигаемую въ разныхъ свойствахъ, но абсолютно недѣлимую на разныя части [1]). По существу Своему Богъ единъ, и Онъ необходимо долженъ быть единъ, потому что Онъ безпредѣленъ, а безпредѣльное можетъ быть только одно [2]).

Таково ученіе св. Григорія Нисскаго о Божественной природѣ и ея существенныхъ свойствахъ. Если въ полемикѣ съ Евноміемъ, и именно въ силу этой полемики, онъ сталъ на точку зрѣнія Климента александрійскаго и во всей строгости провелъ его преувеличенное мнѣніе объ абсолютной непостижимости Бога для слабаго человѣческаго разума,—то въ раскрытіи положительнаго ученія церкви по этому вопросу онъ вполнѣ перешелъ на точку зрѣнія св. Иринея ліонскаго, и вмѣстѣ съ нимъ училъ о достаточномъ познаніи Бога въ Его свойствахъ. Но въ то время какъ св. Иринеи, имѣя въ виду всевѣдущихъ гностиковъ, хотѣлъ знать только Бога — Творца и Промыслителя, св. Григорій пошелъ дальше этого, и высказалъ положеніе, что Бога можно знать отчасти и по самой Его природѣ, безотносительно къ Его творческой и промыслительной дѣятельности.

---

[1]) Ibid. lib. XII, col. 1069 B.
[2]) Orat. catechet. t. II, col. 12 D.

IV. УЧЕНІЕ О СВЯТОЙ ТРОИЦѢ.

1. Общій очеркъ ученія о Св. Троицѣ до Григорія Нисскаго.

Постановка ученія о Св. Троицѣ и исходный пунктъ въ его раскрытіи. Коренное разногласіе въ пониманіи этого догмата между православными и аріанами и необходимость между ними полемики. Григорій Нисскій и Евномій, какъ представители двухъ противоположныхъ ученій. Стремленіе ихъ обосновать свои воззрѣнія по спорному вопросу на ученіи древней церкви. Исторія догмата о Св. Троицѣ въ первые три вѣка. Непосредственная вѣра въ троичность Божескихъ Лицъ Мужей апостольскихъ. Искаженіе христіанскаго ученія о Троицѣ евіонитами и гностиками. Раскрытіе этого ученіи св. Иринеемъ ліонскимъ. Скрытый евіонизмъ секты алоговъ. Развитіе идей этой секты въ монархіанизмѣ. Опроверженіе монархіанизма Тертулліаномъ и Оригеномъ, и собственное ихъ ученіе о Св. Троицѣ. Ученіе Савеллія и опроверженіе его св. Діонисіемъ александрійскимъ. Крайности и неправильности въ ученіи о Св. Троицѣ св. Діонисія. Ученіе Арія и его отношеніе къ еретическимъ доктринамъ первыхъ трехъ вѣковъ. Опроверженіе ученія Арія св. Аѳанасіемъ александрійскимъ и его собственное ученіе о Св Троицѣ.

Если человѣческій разумъ можетъ собственною своею силою доходить до познанія свойствъ Божественной сущности, и справедливость его сужденій въ этомъ отношеніи подтверждается божественнымъ откровеніемъ,—то о внутренней жизни Божества онъ самъ

по себѣ ничего не знаетъ и не можетъ знать. Знаніе этой глубочайшей тайны даетъ человѣку единственно только откровеніе, которое учитъ,—что Богъ есть не абстрактное, мертвое единство высочайшихъ свойствъ бытія, а живая личная Сила, обладающая полнотою собственной внутренней жизни, образуемой вѣчными взаимоотношеніями трехъ Божескихъ Лицъ: Отца, Сына и Святаго Духа. Единый по сущности Богъ — троиченъ въ Лицахъ, которыя обладаютъ единою и недѣлимою божественною сущностію,—и эта непостижимая тайна троичности въ единствѣ дѣлаетъ понятной для человѣческаго разума мысль о непостижимой полнотѣ внутренней божественной жизни. Мы знаемъ именно, что Отецъ рождаетъ Своего единственнаго Сына и Духъ вѣчно исходитъ отъ Бога Отца, такъ что въ Божествѣ существуетъ вѣчное взаимодѣйствіе Божескихъ Лицъ,—и это взаимодѣйствіе образуетъ вѣчную божественную жизнь. Здѣсь лежитъ тотъ пунктъ, чрезъ который въ христіанскую догматическую систему должно входить ученіе о Св. Троицѣ.

Въ этомъ ученіи, какъ видно уже изъ сказаннаго, ясно различаются двѣ стороны: единство Божественной сущности и троичность Божескихъ Лицъ. Опредѣленіе истиннаго взаимоотношенія между обѣими этими сторонами въ теченіе всего почти IV вѣка было предметомъ самой горячей полемики между православными и аріанами. Чтобы кратко охарактеризовать богословское направленіе въ этой полемикѣ православныхъ и аріанъ, достаточно указать только на различную постановку ими исходнаго вопроса. Въ то время какъ православные ставили вопросъ,—нужно ли мыслить въ Богѣ три дѣйствительныхъ Лица, при нераздѣльномъ единствѣ Божественной сущности, и отвѣчали на этотъ вопросъ категорическимъ утвержденіемъ,— аріане спрашивали: можно ли мыслить троичность Божескихъ Лицъ, при нераздѣльномъ единствѣ Ихъ сущности,— и отвѣчали: нѣтъ, нельзя. По мнѣнію аріанъ, для того, чтобы можно было соединить единство Бога съ троичностью Лицъ

въ Немъ, нужно принять одно изъ двухъ: или раздѣлить Божескую сущность на три части, и такимъ образомъ признать трехъ боговъ одной и той же сущности, а потому и вполнѣ равныхъ по своему достоинству,—или же уничтожить самостоятельное ипостасное бытіе Сына и Духа, признавъ ихъ только силами или формами откровенія Отца; но то и другое пониманіе догмата было одинаково не правильно. Первое составляло тритеизмъ, и такимъ образомъ низводило христіанство на ступень языческаго многобожія,—второе вело къ монархіаннизму, и такимъ образомъ уничтожало самый существенный и характерный пунктъ христіанскаго вѣроученія. Избѣгая обѣихъ этихъ крайностей, аріане соединили ихъ въ одну, и изъ этой смѣси составили свое особое пониманіе догмата о Св. Троицѣ. Изъ монархіанизма они взяли себѣ идею абсолютно единаго Бога, изъ тритеизма—ученіе о трехъ отдѣльныхъ богахъ, и такимъ образомъ получилось слѣдующее ученіе: Отецъ есть единый, истинный, абсолютный Богъ,—Сынъ есть второй Богъ по волѣ Отца, а Духъ Святый просто только высшая сущность, сотворенная Сыномъ, какъ и всѣ другія сущности. Наиболѣе строгое выраженіе аріанскаго пониманія догмата о Св. Троицѣ мы находимъ въ сочиненіяхъ извѣстнаго аріанскаго апологета Евномія.

Вѣрный своему монархіанскому принципу, что есть только „одинъ и единственный“ (εἷς καὶ μόνος) истинный Богъ, Евномій, естественно, долженъ былъ понять христіанское ученіе о Св. Троицѣ, какъ ученіе о трехъ разныхъ и неравныхъ сущностяхъ, связанныхъ между собою однимъ только внѣшнимъ закономъ причины и дѣйствія. Онъ такъ дѣйствительно и понялъ это ученіе. По его убѣжденію, въ собственомъ смыслѣ божественная сущность только одна, которая называется „превысшею“ (ἡ ἀνωτάτω καὶ χυριωτάτη οὐσία); остальныя же двѣ сущности не самобытны, не божественны, и потому съ первою совершенно не сравнимы. Но несравнимыя съ превысшею сущностію, онѣ кромѣ

того еще не сравнимы и другъ съ другомъ,—такъ что, съ точки зрѣнія Евномія, ученіе о Св. Троицѣ одинаково не мыслимо не только въ православномъ, но и вообще въ какомъ-бы-то ни было смыслѣ. Если, по его представленію, Сынъ, поскольку Онъ имѣетъ преимущественное бытіе сравнительно со всѣми сотворенными сущностями міра духовнаго и чувственнаго, можетъ еще быть соисчисляемъ съ Отцемъ, какъ подобный Отцу преимущественнымъ подобіемъ,—то Св. Духъ безусловно не сравнимъ и не соисчислимъ ни съ Отцемъ, ни съ Сыномъ, потому что Духъ есть только одно изъ многихъ произведеній Сына, явившихся изъ небытія въ бытіе во исполненіе Его творческаго слова. Разсуждая же такимъ образомъ, Евномій, очевидно, не только подорвалъ всѣ существовавшія представленія о Св. Троицѣ, но уничтожилъ и самое понятіе троицы, какъ не имѣющее себѣ въ дѣйствительности никакого соотвѣтствія.

Совершенно иначе думалъ объ этомъ защитникъ православія — св. Григорій Нисскій. Онъ вполнѣ признавалъ вмѣстѣ съ Евномiемъ, что Богъ—абсолютно единъ по своей сущности; но, оставаясь вѣрнымъ непосредственному смыслу библейскихъ выраженій относительно божественной природы Сына и Духа, онъ совершенно вопреки Евномію утверждалъ, что абсолютное единство Божественной сущности нисколько не исключаетъ собою множественности Божескихъ Лицъ,—такъ что Сынъ Божій и Духъ Святый, нераздѣльно владѣя одною и тою же, абсолютно простою Божественною сущностію вмѣстѣ съ Богомъ Отцемъ, являются по отношенію къ Отцу только иными Лицами, а не сущностями.

Ясно, что разногласіе Евномія и св. Григорія Нисскаго было коренное, а потому никакой точки примиренія между ними нѣтъ и не можетъ быть, какъ нѣтъ и не можетъ быть никакого примирительнаго пункта между абсолютнымъ монархіанизмомъ и чистымъ церковнымъ тринитаризмомъ. Вслѣдствіе этого, должно быть

совершенно понятнымъ, почему оба противника старались не о томъ, чтобы какъ-нибудь согласиться и отыскать несуществующій пунктъ примиренія, а только о томъ, чтобы опровергнуть другъ друга, и на счетъ несостоятельности одного ученія утвердить состоятельность другаго. Къ этому опроверженію съ одинаковымъ усердіемъ стремились въ своихъ полемическихъ трактатахъ—какъ св. Григорій Нисскій, такъ и Евномій. Исходнымъ пунктомъ ихъ взаимной полемики служило опредѣленіе историческаго основоположенія православія и аріанства, за интересы которыхъ они ратовали. Это основоположеніе, естественно, должно было считаться у нихъ самымъ вѣрнымъ и безпристрастнымъ свидѣтельствомъ внутренней состоятельности или несостоятельности того или другаго ученія, потому что оба они одинаково признавали высочайшій авторитетъ чистаго разума вселенской церкви, и оба одинаково стремились опереться на этотъ авторитетъ. Но само собою разумѣется, что одинъ и тотъ же авторитетъ никакимъ образомъ не можетъ служить опорою для двухъ противоположныхъ взглядовъ, и потому каждый изъ противниковъ долженъ былъ предварительно доказать свое право опоры на него, т. е. на первый разъ сдѣлать предметомъ полемики не центральный пунктъ догматическихъ разногласій, а право ссылки на рѣшающій голосъ древней церкви. Полемика изъ-за этого права дѣйствительно существовала и велась противниками постоянно, но только не совсѣмъ правильно. Св. Григорій Нисскій, напримѣръ, считая себя защитникомъ древняго церковнаго вѣроученія, вовсе не считалъ нужнымъ спеціально доказывать согласіе своего ученія съ ученіемъ древнихъ отцевъ. Въ этомъ случаѣ онъ полагалъ вполнѣ достаточнымъ одно только чисто отрицательное доказательство, и ограничился лишь тѣмъ, что указалъ историческое основоположеніе воззрѣній Евномія не въ ученіи древней церкви, а въ іудействѣ и язычествѣ [1]). Но насколько

[1]) Contra Eunom., lib. XII, col. 916 AB. Conf. lib. I, col. 332.

мало достигало своей цѣли такое доказательство, видно уже изъ того одного, что и Евномій, считая себя защитникомъ того же самаго отеческаго ученія, точно также ограничился простымъ лишь отрицаніемъ дѣйствительности ссылокъ на это ученіе защитниковъ православія, и къ тому же еще обвинилъ ихъ въ тритеизмѣ [1]). Такимъ образомъ, вся полемика по вопросу объ историческомъ основоположеніи православія и аріанства въ трудахъ св. Григорія и Евномія развита только съ чисто отрицательной стороны,—положительная же сторона обоими противниками всегда предполагалась, но никогда не раскрывалась. Вслѣдствіе этого, чтобы правильно понять и оцѣнить ученіе св. Григорія и Евномія, намъ необходимо раскрыть опущенныя ими положительныя историческія доказательства въ пользу справедливости своихъ доктринъ, т. е. необходимо прослѣдить, по крайней мѣрѣ въ общихъ чертахъ, исторію догмата о Св. Троицѣ до времени борьбы св. Григорія съ Евноміемъ.

Категорическая постановка вопроса о взаимоотношеніи единства сущности и троичности Лицъ въ Божествѣ была сдѣлана только въ эпоху аріанскихъ споровъ,—но въ видоизмѣненной формѣ, именно—въ формѣ общаго вопроса о взаимоотношеніи Божескихъ Лицъ, онъ рѣшался церковію съ самаго начала ея основанія. Только нужно замѣтить, что въ рѣшеніи Мужей апостольскихъ было собственно не раскрытіе догмата, а лишь простое исповѣданіе его. Непосредственные ученики апостоловъ почти съ буквальною точностію повторяли въ этомъ отношеніи то, что передали имъ въ своихъ писаніяхъ апостолы, считая излишнимъ говорить что-нибудь отъ себя,—такъ какъ ученіе апостоловъ было еще слишкомъ живо и памятно въ умахъ и сердцахъ ихъ современниковъ, и объяснять его еще не было

---

[2]) У св. Григорія Нисскаго, Contra Eunom. lib. V, col. 685 BD; lib. XII, col. 1065 C. Conf. lib. II, col. 556 B.

особенной нужды, какъ это потребовалось впослѣдствіи. Св. Климентъ римскій, напримѣръ, писалъ коринѳскимъ христіанамъ: „не единаго ли Бога мы имѣемъ, и единаго Христа, и единаго Духа благодати, изліяннаго на насъ“ [1]),—и въ этомъ простомъ сопоставленіи Божескихъ Лицъ выразилъ всю свою вѣру въ Св. Троицу. Св. Игнатій антіохійскій писалъ къ магнезіанамъ: „старайтесь утвердиться въ ученіи Господнемъ и апостольскомъ, чтобы все, что́ вы ни дѣлаете, обращать вамъ во благо плоти и духу, вѣрѣ и любви, въ Сынѣ и Отцѣ и Святомъ Духѣ [2]),—и въ этомъ простомъ указаніи Божескихъ Лицъ точно также выразилъ всю свою вѣру въ Св. Троицу. Вообще, вѣра всѣхъ Мужей апостольскихъ была вполнѣ православна по своему содержанію и необыкновенно проста по своей формѣ. Нѣсколько подробнѣе они говорили только о второмъ Лицѣ Св. Троицы. Они называли Іисуса Христа Сыномъ Божіимъ [3]), Творцемъ и Промыслителемъ міра [4]), Богомъ [5]) и Богомъ вѣчнымъ [6]),—и называли несомнѣнно въ томъ прямомъ, непосредственномъ смыслѣ, какой подсказывала имъ ихъ простая, непосредственная вѣра. Когда они хотѣли выразить отношеніе Сына Божія къ Богу Отцу, то пользовались для этого выраженіями изъ новозавѣтныхъ писаній и, обыкновенно, оставляли эти выраженія безъ всякаго поясненія. Они называли Іисуса

---

[1]) *S. Clementis Romani* opera omnia, ed. Migne, Patrol. curs. compl. t. I, ep. ad Corinth. I, cap. 46.

[2]) *S. Ignatii patris apostolici* Epistolae, rec. Petermann, Lipsiae 1849, ep. ad Magnes. cap. 13.

[3]) *Barnabae Apostoli* epistola catholica, accessit *Hermae Pastor*, Oxoniae 1684. S. Barnabae ep. cap. V, VII, XII: *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ*.

[4]) Ibid. cap. 6.

[5]) *S. Ignat.* ep. ad Smyrn. cap. 1: *δοξάτω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Θεὸν τὸν οὕτως ὑμᾶς σοφίσαντα.*

[6]) *S. Ignat.* ep. ad Polycarp. cap. 3. Conf. *Clem. Rom.* ep. ad Corinth. I, cap. 20, 50.

Христа вѣчнымъ Логосомъ Божіимъ [1]), скиптромъ Божественнаго величія [2]), и сіяніемъ вѣчной славы Божіей [3]), потому что такъ именно, а не иначе опредѣляли внутреннія взаимоотношенія перваго и втораго Божескихъ Лицъ св. апостолы,—и непосредственная вѣра каждаго христіанина вполнѣ безошибочно указывала подлинный смыслъ апостольской проповѣди.

Рядомъ съ этимъ выраженіемъ непосредственной вѣры, возникли и стали развиваться еще два взгляда на христіанское ученіе о св. Троицѣ: это—взгляды іудео-евіонейскій и гностико-языческій. Евіонеи, воспитанные на буквѣ Моисеева закона, въ которомъ сказано: *слыши, израилю, Господь Богъ нашъ Господь единъ есть* (Втор, VI, 4), съ перваго же раза отнеслись къ христіанскому откровенію критически. Съ своей монархіанской точки зрѣнія, они совершенно не могли понять и принять церковнаго ученія о Св. Троицѣ, а потому взялись прежде всего изслѣдовать, почему и въ какомъ именно смыслѣ христіанское откровеніе говоритъ о трехъ Лицахъ, когда Богъ только одинъ,—взялись съ тою именно цѣлію, чтобы прочнѣе установить свое искаженное іудейство и затѣмъ слить съ нимъ противоположное ему христіанское откровеніе. Такъ какъ они заранѣе предрѣшили мнимую невѣрность этого откровенія, то ждать отъ нихъ разумнаго рѣшенія поставленнаго ими серьезнаго вопроса, понятно, нельзя было; они могли не объяснять христіанство, а только искажать его. И дѣйствительно, по выраженію одного древняго ересеолога, они превратили высокое христіанское ученіе о Св. Троицѣ въ „пустую басню о Христѣ и о Святомъ Духѣ [4])“. Баснословіе ихъ о Христѣ состояло

---

[1]) *S. Ignat.* ep. ad. Magnes cap. 8.

[2]) *Clem. Rom.* ep. ad Corinth. I, cap. 16.

[3]) Ibidem, cap. 27.

[4]) *Св. Епифаній кипрскій* (Panaria, ed. Oehler, t. II, p. I, pag. 244) говоритъ, что евіонитъ Елксѣй *φαντασίαν τίνα περὶ Χριστοῦ διηγεῖται καὶ περὶ πνεύματος ἁγίου.*

въ томъ, что они безусловно отвергли Его предвѣчное рожденіе отъ Бога Отца, и учили, что Онъ не рожденъ отъ Бога Отца, а созданъ Имъ изъ ничего, какъ одинъ изъ высшихъ ангеловъ,—и отличается отъ другихъ тварей лишь тѣмъ, что прежде другихъ явился въ бытіе и по своему достоинству стоитъ выше всѣхъ,—такъ что даже господствуетъ надъ всѣмъ, что́ только приведено въ бытіе Вседержителемъ [1]). Какъ тварь, Онъ, конечно, уже не можетъ быть названъ Сыномъ Божіимъ въ собственномъ смыслѣ,—но евіониты не желали совершенно отвергать этого имени въ приложеніи къ Іисусу Христу. Они считали возможнымъ прилагать его къ Нему въ смыслѣ нравственномъ, въ томъ именно смыслѣ, что „Онъ заслужилъ наименованіе Сына Божія своею добродѣтельною жизнію", есть именно „Сынъ Божій по преуспѣянію въ добродѣтели [2])". Каково было ученіе евіонитовъ о Св. Духѣ,—за недостаткомъ ясныхъ указаній мы не знаемъ; но достаточно разсмотрѣть только ихъ ученіе о Сынѣ Божіемъ, чтобы видѣть, что основную идею своей теологіи—абсолютное единство Бога—они утвердили путемъ совершеннаго уничтоженія христіанскаго ученія о Св. Троицѣ.

Одновременно съ евіонитами, христіанскимъ вопросомъ о Лицѣ Сына Божія занимались и полухристіанскіе философы, называвшіе себя гностиками. Они усвоили себѣ философскія начала восточной дуалистической теософіи, разсматривавшей Бога и міръ, какъ двѣ противоположности, не имѣющія другъ къ другу никакого другаго отношенія, кромѣ враждебнаго. Съ точки зрѣ-

---

[1]) Ibid. p. 266: *οὐ φάσκουσι* (евіониты) *δὲ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς αὐτὸν γεγεννῆσθαι, ἀλλα ἐκτίσθαι, ὡς ἕνα τῶν ἀρχαγγέλων, μείζονα δὲ αὐτῶν ὄντα, αὐτον δὲ κυριεύειν καὶ ἀγγέλων, καὶ πάντων ὑπὸ τεῦ Παντοκράτορος πεποιημένων.* Conf. p. 244: *πρὸ πάντφν κτισθέντα.*

[2]) Ibid. p. 270: *διὰ ἀρετὴν βίου ἥκοντα εἰς τὸ καλεῖσθαι υἱὸν Θεοῦ.— Λέγουσι... Χριστὸν υἱὸν Θεοῦ κατὰ προκοπήν.*

нія этого крайняго дуализма, они выставили основаніемъ своей теологіи положеніе, что Богъ безъ потери своего божества не можетъ воплотиться, облечься въ матерію, потому что матерія есть принципъ зла и отрицанія Бога. Это было положеніе—спеціально христологическое,—но изъ него, какъ изъ основанія, они вышли и въ своемъ ученіи о Лицѣ Сына Божія до Его воплощенія. Такъ какъ Сынъ Божій воплотился и чрезъ свое воплощеніе, хотя бы даже и призрачное, пришелъ въ соприкосновеніе съ матеріей, не насилуя своей природы, то ясно, что онъ—не Богъ,—потому что иначе Онъ никакимъ образомъ не могъ бы пребывать въ области матеріи безъ отрицанія Своей собственной природы. Съ утвержденіемъ этого положенія, самъ собою является вопросъ: за кого же въ такомъ случаѣ нужно принимать Христа? По общему рѣшенію всѣхъ гностиковъ, Онъ есть не что иное, какъ эонъ, эманація божественной сущности, Лице несомнѣнно божественной природы, но только чрезъ истеченіе отдѣлившееся отъ верховнаго Бога, и въ силу этого отдѣленія не обладающее истинными божественными совершенствами своего Отца. При этомъ Онъ не одинъ только исшелъ изъ глубины Божества, а прежде Него, вмѣстѣ съ Нимъ и чрезъ Него выступилъ изъ нѣдръ той же самой глубины еще цѣлый рядъ такихъ же эоновъ, обладающихъ одною и тою же природою, но не одинаковыхъ по своей близности къ Отцу и по своимъ божественнымъ совершенствамъ,—такъ что вся полнота (плирома) Божества заключаетъ въ себѣ отъ 30 до 365 разныхъ сущностей. Въ этихъ измышленіяхъ гностической фантазіи нѣтъ ничего даже и похожаго на христіанское ученіе о Св. Троицѣ, хотя всѣ гностики именовали себя христіанами, и притомъ—*совершенными христіанами.*

Ученіе евіонизма и гностицизма встрѣтило себѣ сильнаго противника въ лицѣ св. Иринея ліонскаго, который, съ точки зрѣнія ученія церкви, настаивалъ на томъ положеніи, что Іисусъ Христосъ—не высшій ангелъ евіо-

нитовъ и не эонъ гностиковъ, а истинный Сынъ Божій,— что Онъ имѣетъ бытіе не чрезъ твореніе или истеченіе изъ божественной сущности, а чрезъ рожденіе отъ нея,— и что Онъ не только не лишенъ никакихъ Божескихъ совершенствъ, но и обладаетъ полнымъ отчимъ божествомъ. Обличая фантастическія гипотезы гностиковъ относительно происхожденія Сына Божія, св. Ириней говоритъ, что Сынъ рожденъ отъ Отца „неизреченнымъ рожденіемъ“, которое извѣстно только „родившему Отцу и рожденному Сыну“, такъ что браться людямъ за разъясненіе этой непостижимой тайны значитъ только показывать свое безуміе [1]). Онъ безусловно порицаетъ всякія попытки человѣческаго ума постигнуть рожденіе Сына Божія, и даже столь обычныя у отцевъ церкви аналогіи человѣческаго слова и солнечнаго свѣта подверглись у него строгому осужденію. Св. Ириней настолько преклонялся предъ полною непостижимостію акта божественнаго рожденія, что не считалъ возможнымъ категорически утверждать даже и того, что этотъ актъ есть именно рожденіе, а не другой какой-либо актъ. „Если,—говоритъ онъ,—кто спроситъ: какъ же Сынъ роженъ отъ Отца,—мы отвѣтимъ ему, что никто не знаетъ того *произведенія*, или *рожденія*, или *нареченія*, или *откровенія*, или *кто иначе какъ-либо назоветъ Его неизреченное рожденіе*“ [2]). Такимъ образомъ, единственно разумный отвѣтъ, какой только можно дать любознательному человѣку относительно происхожденія Сына Божія отъ Бога Отца, долженъ состоять лишь въ признаніи его непостижимости. Но можно спросить: въ чемъ же именно состоитъ непостижимость

---

[1]) Adrersus haereses, *ed. Fer-Ardentii*, lib. II. cap. 48. Русск. перев. творен. *св. Иринея лионскаго*, сдѣлан. свящ. Преображенскимъ, Москва 1871, кн. II, гл. 28, 6.

[2]) Ibidem: prolationem istam, sive generationem, sive nuncupasionem, sive adapertionem, aut quomodo libet quis nomine vocaverit generationem ejus, inenarrabilem existentem, nemo novit.

этаго акта, и почему именно его нельзя даже приблизительно уразумѣть путемъ какихъ-нибудь аналогій? Это потому,—отвѣчаетъ св. Ириней,—что Сынъ Божій и послѣ Своего рожденія не отдѣлился отъ Отца, всегда пребываетъ съ Нимъ нераздѣльно, находясь во Отцѣ и имѣя въ Себѣ Отца. Такого бытія Сына Божія не въ состояніи представить никакая аналогія, да въ чувственномъ мірѣ и нельзя найдти чего-либо подобнаго [1]). Здѣсь все,—что происходитъ,—или отдѣляется отъ своего источника, или, по крайней мѣрѣ, не одно съ нимъ,—а въ божествѣ Рожденный нераздѣленъ съ своимъ Родителемъ и потому составляетъ едино съ Нимъ. Это ученіе о нераздѣльномъ бытіи Сына Божія съ Богомъ Отцемъ служитъ для св. Иринея исходнымъ пунктомъ въ его ученіи о совершенномъ божествѣ Сына Божія и о полномъ равенствѣ Его съ Богомъ Отцемъ. Онъ называетъ Сына „мѣрою Отца [2])“, „видимымъ Отца“ [3]), и даже прямо—„однимъ и тѣмъ же Богомъ со Отцемъ [4])“.

Св. Ириней не напрасно вооружался противъ всякихъ аналогій въ раскрытіи образа рожденія Сына Божія. Эти аналогіи дѣйствительно не столько разъясняли человѣческому уму непостижимую божественную тайну, сколько иногда вводили его въ заблужденіе. Такъ, напримѣръ, гностики, приравнивая происхожденіе божественнаго Логоса къ происхожденію обыкновеннаго слова человѣческаго, думали найдти въ этой аналогіи неопровержимое доказательство въ пользу справедливости своего ученія о Христѣ, какъ о четвертомъ членѣ божественной плиромы. Человѣческое слово, разсуждали они, рождается отъ мысли, мысль производится умомъ, умъ

---

[1]) Ibid. lib. III, cap. 6.

[2]) Ibid. lib. IV, cap. 8; русск. пер. гл. 4, 2.

[3]) Ibid. cap. 14: Invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius. Русск. пер. гл. 6, 6.

[4]) Ibid. cap. 47. Unus et idem Deus Pater et Verbum ejus.

принадлежитъ человѣческой природѣ: слѣдовательно, и Логосъ—Сынъ такимъ же путемъ произошель изъ природы божественной [1]). Это заключеніе было нелѣпо,—но оно вполнѣ отвѣчало принятой аналогіи, и потому легко могло вводить нѣкоторыхъ въ заблужденіе. Но гораздо опаснѣе всѣхъ гностическихъ фантазій было ученіе нѣкоторыхъ евіонитствующихъ христіанъ, которые, проводя самую строгую аналогію между рожденіемъ Логоса и происхожденіемъ человѣческаго слова, отвергли ѵпостасное бытіе Сына Божія, какъ личнаго божественнаго Логоса и образовали темную секту алоговъ [2]). Эта секта была незначительна и, кажется, разложилась вскорѣ послѣ своего появленія,—но разложилась не безслѣдно. Идеи ея нашли себѣ многочисленныхъ приверженцевъ въ лицѣ монархіанъ конца II и III вѣка, которые отвергли ѵпостасное бытіе божественнаго Логоса ради сохраненія въ Богѣ абсолютнаго единства. Первыми вождями этой ереси считаются два Ѳеодота—кожевникъ

---

[1]) Ibid. cap. 48. Св. Ириней говоритъ о гностикахъ: «уподобляя Его (Логоса) произносимому слову человѣческому, они такъ объясняютъ происхожденіе и образованіе Его перваго рожденія, какъ будто сами присутствовали при родахъ».

[2]) Имя *алоговъ* св. Епифаній кипрскій объясняетъ тѣмъ, что эти сектанты не принимали ученія евангелиста Іоанна о Сынѣ—Логосѣ (Panar. ed. Oehler, t. II, pag 50: *ἐπεὶ οὖν τὸν λόγον οὐ δέχονται τὸν παρὰ Ἰωάννου κεκηρυγμένον, ἄλογοι κληθήσονται*). Обстоятельства возникновенія этой секты св. Епифаній представляетъ въ слѣдующемъ видѣ: когда евіониты стали распространять свое ложное мнѣніе о Спасителѣ, какъ о простомъ человѣкѣ, св. Іоаннъ написалъ свое евангеліе и посланія, въ которыхъ изложилъ ученіе Духа о вѣчномъ божествѣ Сына Божія. Противъ этого ученія на защиту евіонизма выступили алоги, которые, очевидно, держались евіонейскаго направленія и потому ратовали не противъ буквы и формы ученія св. Іоанна, какъ это можно подумать, судя по изложенію и опроверженію ихъ мнѣній св. Епифаніемъ, а противъ самой сущности и духа этого ученія. Если алоговъ нельзя назвать, какъ евіонитовъ, христіанствующими іудеями, то можно и должно назвать іудействующими христіанами.

(σκυτεύς) и банкиръ (τραπεζίτης) [1]). Подробныхъ свѣдѣній объ ихъ ученіи не сохранилось; извѣстно только, что основная идея, за которую они ратовали, была чисто евіонейская. Оба они отрицали личное бытіе Сына Божія, считая Спасителя простымъ человѣкомъ [2]), при чемъ младшій Ѳеодотъ считалъ Его даже ниже ветхозавѣтнаго Мельхиседека [3]). Это коренное отрицаніе христіанства вскорѣ вызвало себѣ опроверженіе со стороны одного благочестиваго исповѣдника, по имени Праксея. Но желая въ противоположность евіонейскому монархіанизму Ѳеодотовъ какъ можно сильнѣе возвысить Лице Спасителя, Праксей неожиданно для себя самого впалъ въ туже самую ошибку, которую взялся было опровергнуть. Онъ училъ, что Іисусъ Христосъ есть воплотившійся Сынъ Божій, который во всемъ равенъ своему Отцу, такъ что составляетъ съ Нимъ одно и тоже Лице. Праксей хорошо сознавалъ, что мыслить единоличіе Бога Отца и Сына Божія совершенно невозможно, потому что такая мысль представляется для человѣческаго разума сущею нелѣпостію,—но въ этомъ онъ желалъ видѣть только слабость человѣческой мысли предъ непостижимостію Бога. Если, разсуждалъ онъ, человѣкъ не можетъ быть отцемъ себя самого, то эту невозможность нельзя распространять и на Бога, потому что Онъ всемогущъ; слѣдовательно, нечего и возвражать противъ единоличія въ Богѣ Отца и Сына. Такимъ образомъ, Праксей утверждалъ въ сущности тотъ же самый монархіанизмъ, изъ противодѣйствія которому и вышелъ. Вы-

---

[1]) О генетической связи ученія Ѳеодотовъ съ ученіемъ алоговъ говоритъ св. Епифаній, по представленію котораго ересь Ѳеодота кожевника есть ἀπόσπασμα ἐκ τῆς ἀλόγου αἱρέσεως. Panar. ed. Oehler, t. II, pag. 120.

[2]) Вмѣстѣ съ евіонитами Ѳеодотъ говорилъ: Χριστὸς οὗτος οὐκ ἦν Θεός, ἀλλὰ ἄνθρωπος. Ibib. p. 122.

[3]) *Tertulliani* De praescriptionibus haereticorum, cap. 53. *Theodoreti, ep. Cyri,* op. t. VI., ed. Schutze, Halae 1772, Haereticarum fabularum compendium, lib. II, cap. 6.

яснить неправославіе праксеевскаго ученія и вмѣстѣ съ тѣмъ раскрыть истинное ученіе о св. Троицѣ взялся карѳагенскій пресвитеръ Тертулліанъ, написавшій спеціальное сочиненіе—Adrersus Praxeam [1]).

„Такъ какъ, — говоритъ Тертулліанъ,—патрипассіане [2]) хотятъ, чтобы два были единымъ, чтобы одинъ и тотъ же почитался Отцемъ и Сыномъ, то изслѣдованіе о Сынѣ должно простираться на все, и нужно рѣшить вопросы: есть ли Онъ, и кто Онъ, и какъ существуетъ [3]). Для доказательства дѣйствительности личнаго бытія Сына Божія Тертулліанъ обращается къ обычной аналогіи между Логосомъ Божіимъ и словомъ человѣческимъ, и изъ этой аналогіи выводитъ, что подобно тому, какъ слово человѣческое является естественнымъ собесѣдникомъ человѣка, выражая его мысли,—является какъ будто инымъ въ человѣкѣ, хотя и существуетъ съ нимъ и въ немъ нераздѣльно,—такъ и въ Богѣ есть совершеннѣйшее Слово, вѣчный совѣтникъ Отца, существующій съ Нимъ и въ Немъ нераздѣльно, и все-таки отличный отъ Него. Слишкомъ близко придерживаясь неточной аналогіи [4]), Тертулліанъ выяснилъ эту нераздѣльность бытія Сына Божія съ Богомъ Отцемъ въ очень темныхъ и двусмысленныхъ выраженіяхъ. Онъ

---

[1]) Сочиненіе это было написано Тертулліаномъ уже послѣ уклоненія его въ монтанизмъ,—но такъ какъ это уклоненіе мало имѣло вліянія на его догматическія воззрѣнія, то онъ является здѣсь защитникомъ истиннаго, церковнаго богословія.

[2]) Праксей, отождествивши Сына Божія съ Богомъ Отцемъ, долженъ былъ сказать, что воплотился и страдалъ Самъ Богъ Отецъ: *Pater natus et Pater passus*. Отсюда его ученіе получило названіе патрипассіанства, а послѣдователи его получили имя патрипассіанъ.

[3]) Adversus Praxeam, cap. 6.

[4]) Самъ Тертулліанъ, указывая на образъ и подобіе Божіе въ человѣкѣ, признавалъ эту аналогію очень близко выражающей сущность дѣла; потому-то онъ и счелъ возможнымъ перенести чувственныя черты происхожденія человѣческаго слова на духовно-безстрастное рожденіе Сына Божія.

указываетъ на тотъ истинный фактъ, что человѣкъ, какъ только начинаетъ мыслить, непремѣнно мыслитъ словами, хотя бы и не выражалъ своихъ мыслей въ слухъ; въ этомъ случаѣ его слово существуетъ только въ немъ; когда же человѣкъ мыслитъ и говоритъ, онъ произноситъ свое слово, какъ бы отдѣляетъ его отъ себя, и такимъ образомъ оно существуетъ уже не только въ немъ, но и внѣ его. Отсюда Тертулліанъ дѣлаетъ очень неудачное пояснительное заключеніе по отношенію къ Богу. По его представленію, сначала Богъ еще только намѣревался изречь Свое слово, чтобы все привести въ бытіе,—Онъ еще мыслилъ молча и потому Его слово существовало только въ Немъ. Когда же Богъ захотѣлъ осуществить свою мысль, Онъ произнесъ Свое Слово, которое такимъ образомъ вышло изъ Него, родилось и „сдѣлалось Сыномъ первороженнымъ, потому что родилось прежде всего, и единороднымъ, потому что одно только родилось отъ Бога, въ собственномъ смыслѣ изъ Его сущности“ [1]). На вопросъ—когда именно совершилось это рожденіе Сына, Тертулліанъ отвѣтилъ: тогда, когда Богъ сказалъ: fiat lux —и въ доказательство справедливости этого отвѣта сослался на слова Премудрости въ книгѣ Притчей VIII, 22: *Господь созда мя начало путей Своихъ* [2]). Съ момента рожденія Сынъ является самостоятельнымъ Лицемъ, инымъ по отношенію къ Своему Отцу; но эта двойственность Лицъ нисколько не разрушаетъ собою единства Божества, потому что Сынъ, какъ единосущный Отцу, имѣетъ съ Нимъ нераздѣльное бытіе. Сынъ вполнѣ единъ съ Своимъ Отцемъ, потому что отличается отъ Него не по сущности, а только gradu, forma et specie

---

[1]) Adr. Prax. cap. 7: Haec est *nativitas perfecta* sermonis, *dum* ex Deo *procedit*.... procedendo *filius factus est*, primogenitus ut *ante omnia* genitus, et unigenitus, ut *solus ex Deo* genitus: proprie de vulva cordis ipsius.

[2]) Ibidem.

(по состоянію, формѣ и виду) [1]). Для выясненія этого отличія Тертулліанъ обратился къ аналогіямъ нераздѣльнаго существованія различныхъ предметовъ: корня и дерева, источника и рѣки, солнца и луча. Подобно тому, какъ корень и дерево, источникъ и рѣка, солнце и лучъ составляютъ хотя и два предмета, но неразрывно связаны вмѣстѣ, такъ „сообразно съ этимъ примѣромъ, я признаю двухъ: Бога и Его Слово, Отца и Его Сына“ [2]). По своему существу Богъ несомнѣнно единъ, но изъ этого единаго въ тайнѣ домостроительства происходятъ три различныя„ состоянія, формы и виды—Отца, Сына и Святаго Духа“,—и такимъ образомъ домостроительство Божіе разлагаетъ единство на троичность [3]), безъ разрушенія однако единства.

Такъ защищалъ Тертулліанъ ученіе о Св. Троицѣ противъ праксеевскаго монархіанизма. Нельзя не видѣть, что онъ слишкомъ мало обращалъ вниманіе на точность выраженія своихъ мыслей, что онъ больше всего преслѣдовалъ ясность и выразительность, а потому заходилъ иногда туда, куда вовсе не желалъ заходить. Его ученіе о св. Троицѣ построено изъ такихъ крайнихъ выраженій, которыя могли не столько выяснить сущность догмата, сколько должны были произвести недоумѣній. Основное недоумѣніе касается спеціальнаго вопроса объ отношеніи Сына Божія къ Богу Отцу. Въ этомъ случаѣ Тертулліанъ не только высказалъ чисто аріанскую мысль о временномъ началѣ бытія Сына Божія, но и создалъ еще аріанскую аргументацію этой мысли своею ссылкой на извѣстныя слова книги Прит-

---

[1]) Ibid. cap 2, 9.

[2]) Ibid. cap. 8, 13, 27.

[3]) Ibid. cap. 2: custodiatur οἰκονομίας sacramentum, quae *unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, patrem et filium et spiritum sanctum.* Tres autem non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie. Unius antem substantiae, et unius status, et unius potestatis, quia *unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species, in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur.*

чей [1]). Нѣтъ сомнѣнія, что онъ не хотѣлъ мыслить по-аріански, потому что самымъ выразительнымъ образомъ училъ объ единосущіи и равенствѣ Сына съ Отцемъ [2]); но соблазнительное выраженіе, къ тому же еще разъясненное и утвержденное якобы на основаніи библіи, могло все-таки занять далеко не послѣднее мѣсто въ числѣ историческихъ свидѣтельствъ въ пользу аріанства. Не менѣе серьезное недоумѣніе возбуждаетъ и общее ученіе Тертулліана о взаимоотношеніи единства сущности и троичности Лицъ въ Божествѣ. Въ этомъ случаѣ онъ какъ будто выразилъ нѣкоторую наклонность къ чисто савелліанскому пониманію Божескихъ Лицъ въ смыслѣ простыхъ состояній и формъ единой Божественной сущности. Но опять-таки нужно замѣтить, что и здѣсь Тертулліанъ повиненъ только въ неточности и неосторожности выраженія, а не мысли,—потому что въ другихъ мѣстахъ того же самаго сочиненія онъ очень выразительно и даже, въ опроверженіе праксеевскаго монархіанизма, намѣренно рѣзко доказывалъ справедливость православнаго ученія о самостоятельномъ бытіи Божескихъ Лицъ [3]). Вообще, о Тертулліанѣ нужно замѣтить, что онъ былъ вполнѣ православенъ по мысли и въ тоже время являлся невольнымъ пособникомъ ересей въ своихъ грубо-неосторожныхъ выраженіяхъ.

---

[1]) Въ дополненіе къ цитатамъ на стр. 182 не лишне указать еще на слѣдующее разсужденіе Тертулліана изъ третьей главы его сочиненія *Adversus Hermogenem:* «Богъ есть Отецъ и Богъ есть Судія; но изъ того, что Богъ вѣченъ, не слѣдуетъ, чтобы Онъ *всегда былъ Отцемъ* и Судіей, потому что Онъ не могъ быть Отцемъ прежде Сына и не могъ быть Судіей раньше преступленія: *fuit autem tempus, cum* ei delictum et *Filius non fuit,* quod judicem *qui patrem dominum faceret*».

[2]) *Ibid. cap 8:* nunqnam separatus a Patre (Filius), aut alius a Patre: quia ego et pater unum sumus. *Cap. 15:* ex Deo Deus, quia cum Patre, apud Patrem. *Cap. 18:* alius a Patre Filius non est.

[3]) *Ibid. cap. 10:* aut Pater, aut Filius est, et neque dies eadem et nox, neque Pater idem et Filius. *Conf. cap.* 16, 23, 28.

Эту печальную участь вполнѣ раздѣлилъ съ Тертулліаномъ и знаменитѣйшій изъ восточныхъ богословъ III вѣка—Оригенъ. Ему пришлось бороться съ тѣмъ же монархіанизмомъ, противъ котораго ратовалъ и Тертулліанъ [1]),—и онъ съ такою же неосторожностію пытался утвердить личное самостоятельное бытіе Сына Божія, съ какою пытался утвердить его Тертулліанъ. Чтобы выразительнѣе обозначить ипостасное различіе Отца и Сына, онъ ввелъ въ употребленіе знаменитое въ послѣдствіи различеніе въ наименованіи Ихъ божества. Отца онъ назвалъ—*ὁ Θεός*, а Сына просто—*Θεός*, и училъ о первомъ, какъ Богѣ въ собственномъ смыслѣ, а о второмъ, какъ о Богѣ только по причастію отчаго божества [2]). Чтобы подорвать самую возможность патрипассіанскаго сліянія ипостасей Отца и Сына, Оригенъ рѣшился на крайнее утвержденіе,—будто Сынъ Божій меньше и ниже Бога Отца, и потому-то именно совершенно невозможно отождествлить между собою эти Божескія Лица. Въ качествѣ библейскаго подтвержденія этой невѣрной мысли, онъ сослался на Іоан. I, 3,—Рим. I, 2,—Евр. I, 2,—гдѣ говорится о твореніи міра и о спасеніи людей Богомъ черезъ Логоса—Сына Божія (*διὰ*

---

[1]) Въ мѣстахъ: In Iohan. tom. II, ed. Migne, Patrolog. curs. compl. t. XIV, col. 108 C; In ep. ad Titum, ibid. col. 1304 D; In Matth. tom. XVII, Migne t XIII, col. 1520 B—Оригенъ говоритъ о такихъ еретикахъ, которые чтобы не показаться двубожниками, и въ тоже время исповѣдывать истинное божество Сына Божія, утверждали единство ипостаси Отца и Сына: это, очевидно, патрипассіане. Въ мѣстахъ же: In Iohan. Migne. t. XIV, col. 65 AB, 72 C, 96 C—Оригенъ говоритъ о такомъ заблужденіи, которое утверждалось на понятіи о Сынѣ Божіемъ, какъ божественномъ Логосѣ, и состояло въ отрицаніи Его личнаго самостоятельнаго бытія: это, по всей вѣроятности, ученіе такъ называемаго евіонейскаго монархіанизма

[2]) О Богѣ Отцѣ Оригенъ говорилъ: *Αὐτόθεος ὁ Θεὸς ἐστι*, а о Сынѣ Божіемъ: *Θεὸς οὐκ ἂν δι' αὐτὸ ἐσχηκὼς, εἰ μὴ πρὸς τὸν Θεὸν ἦν, καὶ οὐκ ἂν μείνας Θεὸς, εἰ μὴ παρέμεινε τῇ ἀδιαλείπτῳ θέᾳ τοῦ πατρικοῦ βάθους. In Iohan. tom II, n. 2, Migne, t. XIV, col. 109 AB.*

τοῦ Λόγου, διὰ τοῦ Υἱοῦ). Предлогъ—διὰ, по толкованію Оригена, указываетъ собою не на дѣйствующую причину, а на орудіе, посредствомъ котораго была приведена въ исполненіе воля Отца,—такъ что Сынъ есть орудіе Отца, и потому Отецъ, очевидно, выше и больше въ сравненіи съ Сыномъ [1]). Какъ непосредственное орудіе всемогущей творческой силы, Сынъ несомнѣнно превосходитъ всѣ сотворенныя существа, какъ Своею природою, такъ и силою, и божествомъ, и мудростію,—но съ Богомъ Отцемъ Онъ не можетъ быть даже и сравниваемъ [2]). На это указываетъ отчасти, по мнѣнію Оригена, и само св. писаніе, гдѣ Сынъ называется сіяніемъ не Самого Бога, а только славы Его и вѣчнаго свѣта Его, и лучемъ не самого Отца, а только силы Его, и не благомъ самосущимъ, какъ Отецъ, а только образомъ отчей благости [3]).

Такъ рѣзко различилъ Оригенъ ὑποστασι Отца и Сына. Послѣ его различенія дѣйствительно уже невозможно было ни слить эти ὑποστασι, ни уничтожить ὑποστασь Логоса,—но за то можно было окончательно раздѣлить ихъ и низвести божественнаго Логоса въ разрядъ твореній. Самъ Оригенъ не сдѣлалъ этого, потому что онъ различалъ Отца и Сына только по ὑποστασι, а не по сущности,—но для того, чтобы сдѣлать и это послѣднее различеніе, не нужно было никакихъ особенныхъ усилій: стоило только приложить аргументацію Оригена къ ученію о божественной сущности Отца и Сына, и аріанство являлось само собою. Вопросъ тотько въ томъ, могли ли аріане законно опираться на авторитетъ Оригена,—т. е. былъ ли Ори-

---

[1]) Въ поясненіе 3 стиха I гл. еванг. Іоанна Оригенъ говоритъ: πάντα διὰ τοῦ Λόλου ἐγένετο, οὐχ ὑπὸ τοῦ Λόγου ἐγένετο, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ κρείττονος καὶ μείζονος παρὰ τὸν Λόγον. *Migne* t. XIV, 125 C.

[2]) *In Iohan. tom.* XIII, n. 25, *Migne* t. XIV, col. 444 A: οὐ συγκρίνεται κατ' οὐδὲν τῷ Πατρί.

[3]) *Ibidem.*

генъ дѣйствительнымъ предшественникомъ Арія? На этотъ вопросъ можно категорически отвѣтить: нѣтъ, не былъ. Онъ дошелъ до крайности въ опроверженіи монархіанизма и высказалъ много невѣрныхъ положеній,—но все-таки остался православнымъ, потому что, при невѣрномъ опредѣленіи взаимоотношеній Отца и Сына, онъ вполнѣ православно училъ о природѣ и личности Сына Божія. По его мнѣнію, Сынъ Божій единосущенъ Богу Отцу и отличается отъ Него не природою, а положеніемъ, т. е. свойствомъ Своего личнаго бытія [1]). Это личное свойство Оригенъ указывалъ въ рожденіи Сына Божія, и понималъ это рожденіе, какъ рожденіе изъ сущности, потому что исповѣдывалъ Сына Божія Сыномъ по природѣ, а не по усыновленію [2]). Онъ мыслилъ божественное рожденіе, какъ актъ безначальный и непрерывный [3]), и потому исповѣдывалъ Сына Божія существующимъ отъ вѣчности, и именно такъ же вѣчнымъ, какъ вѣченъ Отецъ [4]). Эти положенія достаточно ясно говорятъ въ пользу православія Оригена,—и ужъ не его была вина, если нѣкоторые изъ его почитателей обратили вниманіе на однѣ только крайности и ошибки въ его ученіи, незаконно отбросивъ въ сторону его подлинныя православныя убѣжденія.

---

[1]) *In Levit. hom.* XIII, n. 4: una substantia, sed duae sunt positiones, id est, duae personarum proprietates. *Migne* t. XII, col. 549 B.

[2]) *In Iohan. fragmentum apud Migne* t. XIV, col. 184: *natura et non adoptione Filius est.*

[3]) *In ep. ad Rom.* l. I, n. 5, *Migne* t. XIV, col. 848 C: вопреки извѣстному положенію Тертулліана, Ортенъ говоритъ: *non erat (tempus), quando non erat (Filius).*—Въ поясненіе *непрерывности* акта Божественнаго рожденія Оригенъ указывалъ на исхожденіе солнечнаго луча, который, пока исходитъ, исходитъ непрерывно, или постоянно исходитъ. *In Ierem. hom.* IX, n. 4, *Migne* t. XIII, col. 357.

[4]) *In ep. ad Rom.* lib. I, n. 5, *Migne* t. XIV, col. 849 B: nunquam praedestinatus est, ut esset Filius, sed *semper fuit et est, sicut et Pater. Conf. Comment. in Genes.*, Migne t. XII, col. 45 C.

Во второй половинѣ III вѣка въ спорахъ о Св. Троицѣ принялъ участіе птолемаидскій пресвитеръ Савеллій, который вышелъ въ своемъ ученіи изъ положенія,—что Божескія Лица—это состоянія или формы единой Божественной сущности, и что единство сущности разлагается на троичность Лицъ только въ силу тайны домостроительства Божія о родѣ человѣческомъ. Савеллій пытался рѣшить вопросъ: что́ собственно называется именами Отца, Сына и Св. Духа, когда Божественная сущность одна и недѣлима; но вмѣсто серьезнаго рѣшенія этого вопроса только перевернулъ его и отвѣтилъ: одна и таже Божественная сущность называется тремя разными именами. Это было основное положеніе и исходный пунктъ доктрины Савеллія [1]). Божественная сущность, по его разсужденію, есть чистая монада, и потому сама въ себѣ совершенно безразлична,—такъ что Отцемъ называется тоже самое, что́ называется и Сыномъ, что́ называется и Духомъ Святымъ, и все различіе, такимъ образомъ, сводится только къ различію наименованій, а не Лицъ. Утверждая это положеніе, Савеллій, естественно, долженъ былъ встрѣтиться съ неизбѣжнымъ вопросомъ: чѣмъ же именно объясняется различіе именъ въ Божествѣ, и почему именно одна и таже недѣлимая сущность называется то Отцемъ, то Сыномъ, то Духомъ Святымъ? Потому, отвѣчаетъ Савеллій, что имена Отца, Сына и Св. Духа, относясь къ одной и той же Божественной сущности, выражаютъ собою все-таки не одно и тоже состояніе этой сущности. Хотя Богъ Самъ въ Себѣ, по Своему существу и внутреннему бытію, есть чистая монада, не допускающая никакого различія Лицъ,—однако въ Своемъ отношеніи къ міру Онъ выступаетъ изъ со-

---

[1]) По свидѣтельству св. Епифанія кипрскаго, Савеллій въ качествѣ основнаго положенія своей доктрины утверждалъ: *τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα.... ὡς εἶναι ἐν μία ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας*. Haeres. 62, cap. 1. Oehler, t. II, p. II, p. 208.

стоянія безразличія въ состояніе дѣятельности, и по различію формъ этой дѣятельности называется то Отцемъ, то Сыномъ, то Духомъ Святымъ [1]). Законодательная дѣятельность Бога въ ветхомъ завѣтѣ есть дѣятельность Отца,—спасающая дѣятельность Его въ новомъ завѣтѣ есть дѣятельность Сына,—а освящяющая дѣятельность Бога усволяетъ Ему наименованіе Св. Духа [2]). Такъ какъ эти дѣятельности различны, то само собою понятно, что и состояніе божественной монады, при этихъ дѣятельностяхъ, не одинаково,—и вотъ это-то различіе состоянія и нужно мыслить, какъ реальную основу различія Божескихъ наименованій. Такимъ образомъ, въ Богѣ совершенно нѣтъ лицъ (*ὑποστάσεις*), а есть только формы или виды (*πρόσωπα*) дѣятельности.

Такъ училъ Савеллій,—и нельзя не сознаться, что его ученіе было серьезнымъ возраженіемъ противъ церковнаго пониманія догмата о Св. Троицѣ. Онъ въ первый разъ заставилъ православныхъ богослововъ серьезно подумать, что́ собственно нужно разумѣть подъ различіемъ Божескихъ Лицъ, когда исповѣдуется единство и тожество Божественной сущности; онъ въ первый разъ только поставилъ совсѣмъ еще не разработанный вопросъ о взаимоотношеніи единства сущности

---

[1]) Процессъ перехода Божественной сущности изъ состоянія покоя въ состояніе дѣятельности Савеллій опредѣлялъ, какъ *πλατυσμός*, и потому говорилъ о Св. Троицѣ: *ἡ μονὰς πλατυνθεῖσὰ γέγονε τριάς*, или: *ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα.* См. у *св. Аѳанасія александр.*, Contra arianos orat. IV, cap. 13 и 25.

[2]) По свидѣтельству св. Василія Великаго (*Opera. t. III, pars 6, ep. 214, n. 3*), Савеллій такимъ образомъ объяснялъ свое ученіе: *ἕνα μέν εἶναι τῇ ὑποστάσει τόν θεόν, προσωποποιεῖσθαι δὲ ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως, κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς ὑποκειμένης ἑκάστοτε χρείας, καί νῦν μὲν τὰς πατρικὰς ἑαυτῷ περιτιθέναι φωνάς, ὅταν τούτου καιρὸς ᾖ τοῦ προσώπου. νῦν δέ τὰς υἱῷ πρεπούσας, ὅταν πρὸς τὴν ἡμετέραν ἐπιμέλειαν ἢ πρὸς ἄλλας τινὰς οἰκονομικὰς ἐνεργείας ὑποβαίνῃ, νῦν δὲ τὸ τοῦ πνεύματος ὑποδύεσθαι πρόσωπεῖον, ὅταν ὁ καιρὸς τὰς ἀπὸ τοῦ τοιούτου προσώπου φωνὰς ἀπαιτῇ.*

и троичности Лицъ въ Божествѣ,—и потому вполнѣ понятно, что его ученіе произвело въ церкви большія волненія.

Противъ Савеллія выступилъ св. Діонисій александрійскій, ученикъ Оригена. Подобно Оригену, онъ старался построить все дѣло опроверженія савелліанства на строгомъ различеніи истиннаго ученія церкви отъ ученія еретическаго; но, взявшись за это дѣло, онъ выполнилъ его далеко не безукоризненно, такъ что на первыхъ порахъ своей полемики съ савелліанствомъ онъ незамѣтно для себя самого склонился даже къ тритеизму. Въ своемъ посланіи къ савелліанамъ Аммонію и Евфранору онъ старался доказать, что хотя Сынъ Божій и существуетъ въ неразрывномъ единствѣ съ Своимъ Отцемъ, однако по образу Своего бытія Онъ совершенно отличенъ отъ Него,—а потому савелліанское сліяніе двухъ разныхъ Лицъ совершенно несправедливо. Что бытіе Сына неразрывно связано съ бытіемъ Отца, это св. Діонисій высказалъ вполнѣ ясно и опредѣленно въ представленныхъ имъ аналогіяхъ подобнаго неразрывнаго бытія изъ міра физическаго. Онъ указываетъ, напримѣръ, на источникъ, изъ котораго вытекаетъ рѣка, и на сѣмя, изъ котораго выростаетъ дерево,—указываетъ на такія аналогіи, которыя прямо говорятъ въ пользу неразрывнаго существованія Отца и Сына, но говорятъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ неразрывны между собою производящая причина и ея слѣдствіе. Въ этомъ смыслѣ св. Діонисій и принялъ указанныя аналогіи,—да только въ этомъ смыслѣ, по его представленію, и можно понимать неразрывность Божескихъ Лицъ, потому что въ дѣйствительности, какъ самостоятельныя Лица, они существуютъ отдѣльно, подобно тому какъ человѣкъ-сынъ существуетъ отдѣльно отъ своего человѣка-отца, хотя по своему бытію и неразрывно связанъ съ его бытіемъ. Эти выраженія звучатъ не совсѣмъ православно, потому что аналогія представлена самая неудовлетворительная,—а между тѣмъ св. Діонисій въ пылу своей полемики съ савеллианами не задумался принять эту невѣрную аналогію во всемъ

ея объемѣ. Чтобы рѣзче не только отличить свое ученіе отъ ученія савелліанскаго, но и противопоставить эти два ученія другъ другу, какъ противополагается свѣтъ тьмѣ,—св. Діонисій рѣшился на крайнее утвержденіе, будто Сынъ Божій, какъ рожденный, имѣетъ нѣкоторое начало Своего бытія, подобно тому какъ необходимо имѣютъ это начало всѣ конечныя существа, вступающія въ бытіе аналогичнымъ образомъ рожденія. Если же Сынъ имѣетъ начало Своего бытія, то отсюда само собою слѣдуетъ, что ἦν ποτέ, ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Это знаменитое положеніе, въ первый разъ изобрѣтенное Тертулліаномъ, на греческомъ востокѣ сдѣлалось извѣстно подъ авторитетомъ св. Діонисія александрійскаго, который готовъ былъ на крайности въ выраженіяхъ, лишь бы только побѣдить страшившее его савелліанство. Въ полемическихъ видахъ онъ не счелъ нужнымъ остановиться даже и на ограниченіи вѣчнаго бытія Сына Божія, а рѣшился на послѣднее крайнее утвержденіе,—будто Сынъ Божій есть только простое твореніе (ποίημα и κτίσμα) Своего Отца, и будто Онъ относится къ Своему Отцу точно такъ же, какъ лодка къ сдѣлавшему ее плотнику.

Такъ неправильно выражался св. Діонисій въ письмѣ своемъ къ Аммонію и Евфранору. Благодаря своей горячности и желанію побѣдить антихристіанскую ересь Савеллія, онъ самъ впалъ въ крайность и отчасти послужилъ невольнымъ виновникомъ новаго богословскаго движенія въ церкви, еще болѣе опаснаго и вреднаго, чѣмъ страшившее его савелліанство. Не считая себя въ правѣ судить знаменитаго отца церкви, мы предоставляемъ этотъ судъ человѣку вполнѣ авторитетному въ этомъ дѣлѣ, тоже знаменитому отцу и учителю церкви—св. Василію Великому, архіепископу Кесарійскому. Въ письмѣ къ Максиму философу, который просилъ прислать ему сочиненія Діонисія александрійскаго, св. Василій Великій писалъ: „не все хвалю у Діонисія, иное же и вовсе отметаю, потому что, сколько мнѣ извѣстно, онъ почти первый снабдилъ людей сѣменами

этого нечестія,—говорю объ ученіи аномеевъ [1]). И причиною тому я считаю не лукавое его намѣреніе, а сильное желаніе оспорить Савеллія.... Въ сильной борьбѣ съ нечестіемъ ливіянина, самъ того не замѣчая, онъ былъ увлеченъ своею чрезмѣрною ревностію въ противоположное зло. Достаточно было бы доказать ему только, что Сынъ и Отецъ не одно и тоже Лице, и удовлетвориться такою побѣдой надъ хулителемъ,—а онъ, чтобы во всей очевидности и съ избыткомъ одержать верхъ, утверждаетъ не только различіе ὑποστάσι, но и разность сущности, постепенность могущества, различіе славы; а отъ этого произошло то, что онъ одно зло обмѣнилъ на другое, и самъ уклонился отъ праваго ученія“ [2]). Изъ этого отзыва видно, что св. Діонисій не желалъ уклоняться отъ древняго церковнаго ученія, что всѣ грубыя аналогіи и невѣрныя выраженія онъ употребилъ съ единственною цѣлію поразить савелліанство, и что поэтому онъ повиненъ только въ сознательномъ выборѣ неудачнаго полемическаго пріема [3]). Но если св. Діонисій повиненъ только въ неосмотрительности, то нѣкоторые изъ его, не въ мѣру ревностныхъ, учениковъ и почитателей, повторявшихъ за нимъ всѣ его рѣзкія выраженія, виновны уже прямо въ распространеніи ереси. Эти ученики и почитатели св. Діонисія, не понимая всей глубины христіанскаго ученія о Сынѣ Божіемъ и Его отношеніи къ Богу Отцу, однакожъ

---

[1]) По свидѣтельству св. Аѳанасія александрійскаго, аріане опирались на авторитетъ св. Діонисія въ утвержденіи всѣхъ своихъ главныхъ положеній: a) что *ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ*, b) что Сынъ Божій, *ὡς ποίημα, οὐκ ἦν πρὶν γένηται* и c) что *ξενὸν κατ᾽ οὐσίαν εἶναι τοῦ Πατρός*,—и св. Аѳанасій признаетъ вѣрнымъ, что у Діонисія дѣйствительно есть такія выраженія. De sentent. Dionys. cap. 4.

[2]) Op. t. III, ep. 9, n. 2, pp. 127—128.

[3]) Св. Діонисій, когда неосторожныя выраженія его произвели въ церкви соблазнъ, по требованію соименника своего св. Діонисія римскаго, написалъ спеціальное сочиненіе—*Ἔλεγχος καὶ Ἀπολογία*, въ которомъ изложилъ ученіе о Св. Троицѣ вполнѣ православно.

считали себя въ правѣ вмѣшаться въ полемику съ савелліанами, и, якобы защищая православное различеніе Божескихъ Лицъ, утверждали, что Сынъ есть ποίημα и κτίσμα Отца,—и такимъ образомъ постепенно пролагали дорогу аріанству. Сами по себѣ, они никогда бы ничего не сдѣлали,—но за то, если бы во главѣ ихъ сталъ способный, вліятельный и рѣшительный человѣкъ, который бы захотѣлъ опереться на нихъ, эти мнимые защитники православія представляли собою страшную силу для живпаго и дышавшаго софистическими и діалектическими спорами греческаго востока. Такой человѣкъ явился не скоро, спустя почти пятьдесятъ лѣтъ по смерти св. Діонисія. Это былъ александрійскій пресвитеръ Арій.

По странному мнѣнію Неандера, Арій будто бы „не думалъ проповѣдывать никакого новаго ученія, а хотѣлъ только съ яснымъ пониманіемъ утвердить церковную систему субординаціи, безъ которой ему казалось невозможнымъ установить—ни монархическій принципъ троичности, ни самостоятельную личность Логоса“ [1]). Но что́ Арій думалъ и чего онъ не думалъ, мы не беремся судить. Предъ нами самый фактъ—его ученіе, и мы должны указать отношеніе этого ученія, съ одной стороны, къ воззрѣніямъ предшествующаго времени, а съ другой—къ дальнѣйшему раскрытію догмата о Св. Троицѣ. Нѣтъ сомнѣнія, что Арій вышелъ въ своемъ ученіи изъ діаметральной противоположности патрипассіанскому монархіанизму и савелліанству,—но, по справедливому замѣчанію Куна, онъ отвергалъ не самую идею монархіанизма, а только ея неудовлетворительное проведеніе, и потому представилъ въ своемъ ученіи въ сущности тотъ же монархіанизмъ, изъ противоположности которому онъ и вышелъ [2]). Арій отвергъ савелліанство, съ одной стороны, потому, что

[1]) *Neander*, Allgem. Gesch. d. christl. Rel. und Kirche, B. II, s. 770.

[2]) *Kuhn*, Katholische Dogmatik, B. II, s. 345.

оно совершенно отрицаетъ бытіе Божескихъ ѵпостасей, и такимъ образомъ уничтожаетъ самое характерное содержаніе христіанскаго вѣроученія,—между тѣмъ какъ, по его убѣжденію, унитарные интересы евіонизма этого уничтоженія прямо не требуютъ,—съ другой стороны и главнымъ образомъ онъ отвергъ его потому, что своимъ ученіемъ о вочеловѣченіи Бога савелліанство въ корнѣ подрывало гностическій принципъ дуализма, истинность котораго для Арія стояла выше всякихъ сомнѣній. Отсюда-то именно и произошло то обстоятельство, что Арій вполнѣ и безусловно разрушилъ *савелліанское* развитіе монархіанской идеи и вмѣсто него представилъ *свое собственное* развитіе той же самой идеи. По его представленію, Богъ есть не только единый (*μόνος*), но и единственный (*μονώτατος*), т. е. единоличный. Въ простой Божественной сущности нѣтъ мѣста дѣленію или различенію, и потому нѣтъ и не можетъ быть никакихъ Божескихъ Лицъ, кромѣ единаго [1]). Одинъ только есть истинный Богъ, одинъ нерожденный, безначальный и вѣчный,—и все, что существуетъ кромѣ Него, существуетъ только по волѣ Его и потому безусловно съ Нимъ не сравнимо. Такъ рѣшительно выставилъ Арій формальный принципъ своей доктрины—абсолютный монархіанизмъ. Прилагая этотъ принципъ къ раскрытію православнаго ученія о Св. Троицѣ, онъ обратился къ діалектическому развитію понятія божественной безначальности. Онъ говорилъ, что Отецъ есть нерожденная первопричина всего—*ὁ μόνος ἀγέννητος*. Это свойство нерожденности онъ полагалъ исключительнымъ свойствомъ абсолютнаго бытія, и потому понятія—*ὁ Θεός* и *ἀγέννητος* для него были вполнѣ другъ другу равными и тожественными. Богомъ нужно называть только Того, Кто ни отъ кого не получилъ своего

---

[1]) Въ своемъ письмѣ къ епископу Александру (Apud. s. Epiphan. haeres. LXIX, cap. 8) Арій говорилъ о «трехъ ѵпостасяхъ», но подъ словомъ *ὑπόστασις* онъ разумѣлъ не лице, а сущность, и потому говорилъ собственно о «трехъ сущностяхъ».

бытія (*ἀγεννήτως ἔχει ἐν ἑαυτῷ*). и наоборотъ—ни отъ кого не получившимъ своего бытія нужно называть одного только Бога. Таковъ былъ первый результатъ діалектическаго развитія понятія—*ἀγέννητος*. Съ точки зрѣнія этого результата Арій и приступилъ къ опредѣленію взаимоотношеній перваго и втораго Лицъ Св. Троицы. Сынъ Божій ни въ какомъ случаѣ не есть нерожденный; слѣдовательно—Онъ ни въ какомъ случаѣ не равенъ Своему нерожденному Отцу, потому что, какъ рожденный, Онъ долженъ имѣть начало Своего бытія, между тѣмъ какъ истинный Богъ безначаленъ [1]). Но если Сынъ имѣетъ начало Своего бытія, то Онъ рожденъ не изъ сущности Бога Отца, а только изъ божественнаго хотѣнія,—рожденъ актомъ всемогущей божественной воли,—или иначе—Сынъ не рожденъ въ собственномъ смыслѣ, а сотворенъ [2]). Если же Сынъ дѣйствительно есть твореніе Бога Отца, то само собою понятно, что Онъ стоитъ къ Отцу въ такихъ же чисто внѣшнихъ отношеніяхъ, въ какихъ стоитъ и всякое вообще твореніе къ своему Творцу. Но на первыхъ порахъ Арій какъ будто устрашился такого вывода. Когда его дѣло только еще начиналось и онъ еще не зналъ, какъ будетъ принято его ученіе вселенскою церковію, онъ старался быть какъ можно болѣе умѣреннымъ, и съ этою цѣлію даже рѣшился было на искаженіе идеи абсолютнаго монархіанизма. Въ своихъ письмахъ къ Александру, епископу Александрійскому и Евсевію, епископу Никомидійскому, онъ говоритъ, что хотя Сынъ Божій и сотворенъ изъ ничего, однако Его нельзя ставить на ряду съ прочими тварями, по-

[1]) Въ своемъ письмѣ къ Евсевію никомидійскому Арій говоритъ: *ὁ Υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος, οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου, κατ' οὐδένα τρόπον... Ἀρχὴν ἔχει ὁ Υἱὸς, ὁ δὲ Θεὸς ἄναρχός ἐστι.* *У св. Епифанія* Haeres. LXIX, cap. 6.

[2]) Арій прямо говорилъ, что Сынъ Божій *ἐξ οὐκ ὄντων ἐστιν*,—но относительно образа происхожденія Его изъ небытія въ бытіе выражался неопредѣленно: *γεννηθῇ, ἤτοι κτισθῇ, ἤτοι ὁρισθῇ, ἢ θεμελιωθῇ.* Ibidem.

тому что Онъ есть непосредственное и совершеннѣйшее твореніе Отца [1]), произведенное прежде всѣхъ вѣковъ и прежде всякаго времени [2]), для приведенія изъ небытія въ бытіе всѣхъ прочихъ тварей [3]). Онъ непрелагаемъ и неизмѣняемъ; Онъ есть совершенный единородный Богъ [4]). Этимъ ученіемъ Арій безконечно возвысилъ сотвореннаго Сына Божія надъ всѣми другими тварями и, совершенно вопреки монархіанизму, поставилъ Его на ряду съ непрелагаемымъ и неизмѣняемымъ единственнымъ Богомъ; но это—была лишь простая игра. Послѣ Никейскаго собора, когда ожидать и надѣяться было уже ничего, Арій преспокойно отбросилъ всѣ возвышенные предикаты, отдѣлявшіе Сына Божія отъ обыкновенныхъ тварей, и заговорилъ о Немъ совершенно другимъ языкомъ. Въ своей Θаліи онъ опредѣлилъ отношеніе между Отцемъ и Сыномъ, какъ отношеніе полнаго неравенства и полнаго неподобія [5]). Сынъ, по его мнѣнію, такая же тварь, какъ и всѣ прочія твари; только Богъ предвидѣлъ, что Онъ будетъ нравственно совершеннѣе всѣхъ, и потому, на основаніи Своего предвѣдѣнія, возвысилъ Его надъ прочими тварями. По своей природѣ Сынъ такъ же измѣняемъ, какъ и мы; слѣдовательно, подобно намъ можетъ склоняться къ доброму и худому, и потому, естественно,

---

[1]) *Κτίσμα τοῦ Θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, γέννημα, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν γεννημάτων.* Ibid cap. 7.

[2]) *Θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων* (Ep. ad. Evses.), *ἀχρόνως πρὸ πάντων γεννηθεὶς μόνος ὑπὸ τοῦ μόνου πατρὸς ὑπέστη* (ep. ad. Alexandr.).

[3]) *Οἴδαμεν ἕνα Θεὸν... γεννήσαντα Υἱὸν... δι οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας καὶ τὰ λοιπὰ πεποίηκε.* Ep. ad. Alexandrum.

[4]) Epist. ad Evsebium: *Πλήρης Θεὸς μονογενὴς, ἀναλλοίωτος.* Epist. ad Alexandrum: *ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον κτίσμα.*

[5]) *Ὁ λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητός ἐστι, τῶν δὲ γενητῶν καὶ κτισμάτων ἴδιος καὶ εἷς αὐτῶν τυγχάνει. У св. Аѳан. Александ.* De sententia Dionysii cap. 6.

нуждается въ нѣкотораго рода постоянномъ усиліи для того, чтобы оставаться тѣмъ, чѣмъ Онъ сотворенъ [1]). Это было послѣднее слово Арія. Въ немъ онъ исправилъ свою намѣренную непослѣдовательность и вполнѣ согласовалъ конецъ съ началомъ. Богъ остается единственнымъ и единоличнымъ, потому что Сынъ низводится въ разрядъ твореній, и, слѣдовательно, признается Лицемъ не-божественнымъ,—и такимъ образомъ древній евіонейскій монархіанизмъ вступилъ въ новую фазу своего развитія, уже безъ отрицанія самостоятельной личности Сына Божія, какъ то было въ прежнихъ монархіанскихъ системахъ. Теперь остается только спросить: вѣрно ли понялъ Арій христіанское ученіи о Св. Троицѣ, и такъ ли онъ изложилъ это ученіе, какъ излагали его древніе отцы и учители церкви? Нѣтъ сомнѣнія, что съ формальной стороны, т. е. со стороны выраженія, Арій имѣлъ себѣ нѣкоторыхъ предшественниковъ въ числѣ древнихъ церковныхъ учителей; можно даже прямо сказать, что въ большей или меньшей степени онъ могъ сослаться на всѣхъ тѣхъ учителей церкви (за исключеніемъ Мужей апостольскихъ и св. Иринея ліонскаго), ученіе которыхъ нами было изложено. Со стороны же содержанія у него совсѣмъ не было православныхъ предшественниковъ, потому что древніе богословы хотя и выражались иногда неправильно, однако мыслили вполнѣ православно. Но не имѣя себѣ предшественниковъ между отцами и учителями церкви, Арій вполнѣ имѣлъ ихъ себѣ въ лицѣ древнихъ евіонитовъ, у которыхъ онъ заимствовалъ не только основной принципъ своей теологіи, но и основное представленіе о Сынѣ Божіемъ, какъ о высшей твари, явившейся въ бытіе прежде всѣхъ другихъ тварей и только за свое нравственное превосходство поставленной господствовать надъ всѣмъ [2]). Поэтому, нельзя не согласиться съ мнѣ-

[1]) Ibid.

[2]) Сравн. подлинныя положенія Арія съ подлинными положеніями евіонитовъ въ нашихъ примѣчаніяхъ.

ніемъ Томазіуса, который произноситъ аріанству такой приговоръ: „несправедливо думать вмѣстѣ съ Неандеромъ, будто Арій только ясно и послѣдовательно развивалъ древнее церковное ученіе востока, особенно же оригеновскую теорію субординаціи: онъ вырвалъ ее изъ ея связи и такъ односторонне поставилъ въ исходный пунктъ, что она необходимо должна была привести къ заблужденію. Подобозвучащія выраженія отцевъ имѣютъ другое значеніе, потому что выражаютъ собою другую противоположность: тамъ онѣ противостоятъ отрицанію самостоятельной личности Христа и монархіанизму, здѣсь же—исповѣдуемому церковію божеству Христа. Аріанизмъ, стоя въ противорѣчіи со всѣмъ прежнимъ историческимъ развитіемъ, представляетъ собою попытку возвращенія назадъ къ евіонизму: онъ есть ересь основоподрывающая“ [1]).

Такъ именно и понялъ аріанство первый по времени сильный противникъ его — св. Аѳанасій александрійскій. Онъ первый опредѣлилъ главную философскую ошибку аріанства, мыслившаго Сына Божія одновременно и Творцемъ и тварію. Если, разсуждалъ св. Аѳанасій, Сынъ Божій привелъ въ бытіе прежде несуществовавшее, если Онъ дѣйствительно владѣетъ творческою силою, то Онъ уже не тварь, потому что понятіе твари ясно указываетъ на отсутствіе въ субъектѣ творческой силы. Поэтому, или Отецъ Своею непосредственною силою привелъ въ бытіе Сына и всѣ другія существа, и въ такомъ случаѣ Сынъ дѣйствительно есть только одно изъ твореній,—или же Сынъ привелъ въ бытіе не-сущее, и въ такомъ случаѣ Онъ есть Творецъ, а не тварь. Аріане отвергали оба члена этой дилеммы, и вслѣдствіе этого только запутывались

[1]) *Thomasius*, Die Dogmengeschichte der alten Kirche, s. 204. Нужно замѣтить, что *Неандеръ* точно также строго осуждалъ аріанство, какъ такую доктрину, которая «неизбѣжно должна была свести безпредѣльное ученіе евангелія въ чуждую ему область»,— но за то вполнѣ оправдывалъ Арія, который будто бы «совершенно не понималъ тѣхъ результатовъ, къ которымъ приводили направленіе и основныя положенія его». Op. cit. s. 778 — 779.

въ противорѣчіяхъ, а дѣла нисколько не уясняли. Они опирались на гностическое представленіе объ отношеніи Бога къ міру, и утверждали, что твореніе не можетъ выносить непосредственнаго воздѣйствія абсолютнаго Бога, и потому-то Отецъ для того, чтобы сотворить міръ, сотворилъ прежде Сына, чрезъ котораго и привелъ потомъ все въ бытіе. Но если, возражалъ на это св. Аѳанасій, Отецъ не творитъ, то Онъ не могъ сотворить и Сына,—если же сотворилъ Сына, то могъ сотворить и весь міръ потому что между абсолютнымъ и ограниченнымъ нѣтъ никакихъ степеней; слѣдовательно, въ аріанской системѣ Лице Сына не имѣетъ ровно никакого значенія и создаетъ однѣ только противорѣчія [1]). Аріане, очевидно, сохранили это Лице съ тою единственною цѣлію, чтобы какимъ-бы-то ни было образомъ сохранить христіанскій характеръ своей доктрины,—но при своемъ понятіи о Сынѣ они совершенно не достигаютъ и не могутъ достигнуть этой цѣли. Ихъ богословская ошибка гораздо важнѣе и глубже, чѣмъ философская. Они совершенно уничтожили понятіе о Св. Троицѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ лишили христіанство всей его спасительной силы. Если вѣрно, какъ говоритъ Арій, что Сынъ сотворенъ изъ ничего и имѣетъ нѣкоторое начало Своего бытія, то само собою понятно, что было время, когда Троицы не было. Сначала Богъ существовалъ какъ чистое единство, а потомъ изъ ничего явился Сынъ, и далѣе Духъ, и такимъ образомъ составилась аріанская троица. Ясно, что это не дѣйствительная Троица, что на самомъ дѣлѣ Арій признавалъ только единоличнаго абсолютнаго Бога [2]). Въ этомъ признаніи, по мнѣнію св. Аѳанасія, и лежитъ коренное заблужденіе аріанъ, главный исходный пунктъ ихъ антихристіанскаго богословія. Если Сынъ Божій

---

[1]) Contra arianos, oratio II, cap. 24—25. Сравн. сужденіе по этому вопросу *Куна*, Katholiche Dogmatik, B. II, s. 347.

[2]) Contra arian., orat. I, cap. 17—18. Сравн. сужденіе по этому вопросу *Баура*, Vorlesungen... s. 165.

есть тварь, то христіанская проповѣдь о соединеніи и примиреніи въ Немъ Бога и человѣка теряетъ всякій смыслъ, и вся спасительная сила христіанства подрывается въ самомъ основаніи. Какъ, въ самомъ дѣлѣ, можетъ соединить человѣка съ Богомъ тотъ, кто самъ безконечно удаленъ отъ Бога? Аріане, оставаясь послѣдовательными, ни въ какомъ случаѣ не должны допускать этого соединенія; напротивъ, съ ихъ точки зрѣнія необходимо нужно думать, что сотворенный Спаситель не только не можетъ ничѣмъ помочь спасаемымъ людямъ, но еще и Самъ постоянно нуждается въ непосредственной помощи со стороны истиннаго Бога, чтобы оставаться тѣмъ, что́ Онъ есть. Онъ соединилъ людей не съ Богомъ, а только съ Самимъ Собою; если же Самъ Онъ не иное что, какъ слабая тварь, то люди ровно ничего не пріобрѣли отъ этого соединенія, потому что все равно имъ требуется еще новый посредникъ, который бы истинно приближалъ ихъ къ Богу [1]). У аріанъ нѣтъ такого посредника, потому что они безконечно раздѣлили Бога и міръ,—но онъ долженъ быть и есть у истинныхъ христіанъ. Этотъ посредникъ есть единородный Сынъ Божій и истинный Богъ, вступившій въ непосредственное общеніе съ человѣчествомъ и чрезъ Себя соединившій человѣчество съ Отцемъ Своимъ, потому что Онъ и Отецъ—едино Божество [2]). Обратившись къ положительному раскрытію православнаго ученія, св. Аѳанасій взялся за тоже самое оружіе, которымъ пользовался и Арій. Выше было замѣчено, что Арій стремился обосновать свое мнѣніе путемъ діалектическаго развитія понятія—*ἀγέννητος*; св. Аѳанасій обратился теперь къ діалектическому развитію понятій—*Πατὴρ* и *Υἱός*. Совершенно вопреки Арію,

---

[1]) Contra arian. orat. II, cap. 67 — 70.

[1]) Ibid. cap. 41: *εἷς ἐστιν ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος, ὁ μόνος ἴδιος καὶ γνήσιος ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ ὢν Υἱὸς καὶ ἀχώριστον ἔχων πρὸς τὸν πατέρα ἑαυτοῦ τὴν ἑνότητα τῆς θεότητος.*

онъ выдвинулъ абсолютное понятіе Отца, и на основаніи этого понятія стремился вывести православное опредѣленіе взаимоотношенія Божескихъ Лицъ. Если, разсуждалъ св. Аѳанасій, Богъ есть Отецъ. то Онъ —Отецъ абсолютно, т. е. всегда имъ былъ и всегда имъ будетъ, потому что отчество принадлежитъ природѣ Бога [1]). Но такъ какъ Отецъ не мыслимъ безъ Сына, то, чтобы быть Отцемъ, Богу отъ вѣка нужно было имѣть Своего Сына, Который поэтому совѣченъ Отцу и существенно близокъ къ Нему, какъ собственный Его Сынъ [2]), Къ этому же самому результату св. Аѳанасій приходитъ и при діалектическомъ развитіи понятія Сына. Если Сынъ есть дѣйствительно Сынъ, то Онъ—Сынъ по природѣ и стоитъ къ Отцу не во внѣшнемъ отношеніи причины и слѣдствія, а во внутреннемъ отношеніи единосущія [3]). Еслибы Сынъ не былъ единосущемъ Отцу, то Онъ былъ бы тварь, а не Сынъ,— но такъ какъ тогда и Отецъ былъ бы лишенъ существеннаго свойства Своей природы—отчества, то мыслить тварность сыновней природы опять—таки совершенно невозможно [4]). Такимъ образомъ, Божескія имена, употребляемыя въ ихъ прямомъ, общепринятомъ смыслѣ, въ достаточной степени ясно говорятъ о существенной близости называемыхъ ими Лицъ. Вполнѣ раскрыть эту близость св. Аѳанасій считалъ безусловно невозможнымъ, но въ силу обстоятельствъ своего времени онъ не избѣжалъ необходимости, насколько то было возможно, точнѣе и ближе опредѣлить внутреннія взаимоотношенія Бога Отца и Бога Сына. Въ этомъ случаѣ онъ обратился къ общеупотребительному въ то время понятію Логоса. Богъ Отецъ, разсуждаетъ онъ, конечно,

---

[1]) Ibid., orat. I, cap. 28: *ἀεὶ Πατὴρ, καὶ οὐκ ἐπιγέγονε τῷ Θεῷ τὸ πατήρ, ἵνα μὴ καὶ τρεπτὸς εἶναι νομισθῇ.*

[2]) Ibidem, orat III, cap. 4, 6.

[3]) Contra arian. orat IV, cap. 2. De Synodis cap. 41. Ad Serapionem epist. I, cap. 16.

[4]) Contra arian. orat I, cap. 15; orat. II, cap. 3; orat. IV, cap. 1.

долженъ имѣть въ Себѣ Слово (λόγος), потому что иначе Онъ былъ бы ἄλογος и вмѣстѣ съ тѣмъ ἄσοφος [1]). Но если Отецъ имѣетъ въ Себѣ Слово, то, конечно, имѣетъ такое, какое соотвѣтствуетъ Его божественной природѣ, а не такое, которое, подобно человѣческому, произносится устами и исчезаетъ въ воздухѣ [2]). Божественное Слово состоитъ не въ звукахъ голоса; Оно есть Слово существенное (οὐσιώδης), упостасное; Оно есть Божія сила, премудрость и Сынъ [3]). Какъ человѣческое слово, рождалось отъ ума, есть не иное что, какъ тотъ же самый умъ, такъ и божественный Логосъ есть Богъ отъ Бога, потому что непостижимо рождается изъ самой сущности Бога и существуетъ, какъ особое, самостоятельное Лице въ недѣлимомъ Божествѣ [4]).

Такъ разсуждалъ св. Аѳанасій александрійскій. Его ученіе было ученіемъ церкви, и въ своемъ существѣ неизмѣнно повторялось всѣми защитниками православія, которые имѣли своего задачей только подробное раскрытіе богословскихъ началъ св. Аѳанасія,—и неизмѣнно опровергалось всѣми аріанами, которые полагали свою задачу въ послѣдовательномъ приложеніи къ христіанскому богословію монархіанскихъ началъ древняго евіонизма. Горячій споръ между богословами той и другой стороны шелъ уже около пятидесяти лѣтъ, когда въ немъ приняли участіе св. Григорій Нисскій, сторонникъ св. Аѳанасія и вмѣстѣ съ нимъ всѣхъ древнихъ православныхъ отцевъ, и аріанинъ Евномій.

---

[1]) Ibid. orat II, cap. 32.

[2]) Ibidem, orat. IV, cap. 1.

[3]) Contra gentes, cap. 41, 46.

[4]) Contra arian. orat. IV, cap. 1: *ἐκ Θεοῦ Θεός ἐστιν, ἐξ ὑποστάσεως ὑπόστατος καὶ ἐξ οὐσίας οὐσιώδης.*

2. Ученіе Евномія о Сынѣ Божіемъ и опроверженіе этого ученія св. Григоріемъ Нисскимъ.

Крайняя и умѣренная (аномейская и оміусіанская) партіи въ аріанствѣ. Стремленіе Евномія примирить эти партіи въ одномъ среднемъ воззрѣніи. Сущность ученія Евномія: строго аномейскія начала этого ученія. Рѣзкое уклоненіе Евномія отъ основныхъ началъ аномейства къ ученію оміусіанъ: его ученіе о Сынѣ Божіемъ, такъ о сотворенномъ Богѣ по природѣ. Объясненіе всѣхъ рѣзкихъ противорѣчій и несообразностей ученія Евномія. Библейская аргументація Евномія и опроверженіе ея св. Григоріемъ Нисскимъ.

Арій имѣлъ два, совершенно различныхъ, взгляда на истинное достоинство Сына Божія. Въ одномъ случаѣ онъ приписываетъ Ему полное божество и всѣ божественныя совершенства, кромѣ самобытности; въ другомъ — лишаетъ Его всякаго божескаго достоинства, заявляя, что Сынъ чуждъ природы Отца и по всему неподобенъ Ему. Послѣднее воззрѣніе было вѣрнѣе съ точки зрѣнія монархіанскаго принципа, и потому вполнѣ естественно, если Арій уничтожилъ непослѣдовательность своего перваго воззрѣнія, вызваннаго у него единственно только желаніемъ оправдаться отъ обвиненія въ ереси. Но такъ какъ необходимость этого отреченія Арія отъ своихъ первоначальныхъ воззрѣній понимали далеко не вполнѣ и не всѣ аріане, то въ исторіи аріанской доктрины одновременно развивались оба его взгляда: одни изъ аріанъ, хотя и совершенно непослѣдовательно, старались безконечно возвеличить сотвореннаго Сына Божія, — другіе наоборотъ стремились какъ можно больше Его унизить. Первыхъ, такъ называемыхъ, оміусіанъ было большинство, партію вторыхъ — аномеевъ составляли сравнительно немногіе изъ послѣдовательныхъ аріанъ. Но оміусіане, сходившіеся между собою въ признаніи подобія Сына Божія съ Богомъ Отцемъ, разногласили однако въ точнѣйшемъ опре-

дѣленіи образа этого подобія, и снова дѣлились на двѣ партіи: акакіане говорили, что Сынъ подобенъ Отцу только по волѣ, а не по сущности [1]),—василіане же утверждали, что Сынъ подобенъ Отцу по всему [2]). Мнѣніе василіанъ, хотя оно было гораздо болѣе непослѣдовательно, чѣмъ мнѣніе акакіанъ, раздѣлялось опять таки большинствомъ, и разъ даже было утверждено торжественно на Ариминскомъ соборѣ 359 г., гдѣ сошедшіеся аріанскіе епископы постановили: „утверждаемъ, что Сынъ подобенъ Отцу по всему, какъ говорятъ и учатъ святыя писанія“ [3]).

Такъ разногласили между собою аріане, когда въ началѣ шестидесятыхъ годовъ IV вѣка на защиту аріанства выступилъ Евномій. Какъ человѣкъ весьма умный и образованный, онъ очень хорошо видѣлъ, что въ разногласіи лежитъ очевидное начало разложенія и гибели аріанства, а потому всѣ свои силы и ученое вліяніе употребилъ на то, чтобы примирить другъ съ другомъ отдѣльныя аріанскія партіи. Отсюда, его доктрина одинаково удаляется какъ отъ доктрины аномеевъ, такъ и отъ доктрины оміусіанъ; онъ занялъ срединное положеніе между этими партіями, хотя научная послѣдовательность и требовала отъ него, чтобы при своемъ строго монархіанскомъ принципѣ онъ былъ только аномеемъ.

Исходнымъ пунктомъ въ ученіи Евномія о Сынѣ Божіемъ служило опредѣленіе внутреннихъ взаимоотношеній Отца и Сына, потому что въ этомъ именно опредѣленіи разногласили между собою аріанскія партіи, и, слѣдовательно, здѣсь именно прежде всего нужно

---

[1]) Акакіане — послѣдователи Акакія, епископа Кесарій Палестинской. Сократъ говоритъ о нихъ: *οἱ μὲν περὶ Ἀκάκιον ἔλεγον κατὰ τὴν βούλησιν μόνον, οὐ μὴν κατὰ τὴν οὐσίαν ὅμοιον τῷ πατρὶ εἶναι τὸν υἱόν.* Hist. eccles. lib. II, cap. 40.

[2]) Василіане—послѣдователи Василія, епископа Анкирскаго.

[3]) Socrati historia eccles. lib. II, cap. 37: *ὅμοιον λέγομεν τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ κατὰ πάντα, ὡς αἱ ἅγιαι γραφαὶ λέγουσι τε καὶ διδάσκουσι.*

было достигнуть ихъ обоюднаго соглашенія. Въ исполненіе этой своей примирительной миссіи, Евномій отстранилъ пока и монархіанскій принципъ—опору аномеевъ, и св. писаніе — опору оміусіанъ, и пошелъ къ дѣлу путемъ чисто діалектическаго развитія содержанія характерныхъ признаковъ отчаго и сыновняго бытія въ Божествѣ. Богъ Отецъ самобытенъ — *ἀγέννητος*, Сынъ получилъ Свое бытіе отъ Отца—*γεννητός:* вотъ два признака, которыми одновременно характеризуется и особенное бытіе Отца и Сына, и вмѣстѣ съ тѣмъ ихъ взаимоотношеніе. Отецъ, существуя самобытно, потому самому есть вѣчный Богъ; Сынъ, имѣя бытіе въ рожденіи, очевидно, не самобытенъ, т. е. не вѣченъ, а потому и не можетъ быть названъ Богомъ въ томъ собственномъ и исключительномъ смыслѣ, въ какомъ именуется Имъ Богъ Отецъ. Здѣсь былъ полученъ первый, самый общій результатъ діалектическаго развитія понятій—*ἀγέννητος* и *γεννητός*. Продолжая это развитіе далѣе, Евномій самымъ послѣдовательнымъ образомъ пришелъ и ко второму своему выводу. Если Сынъ, какъ *γεννητός*, получилъ Свое бытіе съ момента рожденія, т. е. во времени, то само собою понятно, что Онъ рожденъ не изъ сущности Бога Отца, потому что въ этомъ случаѣ Онъ необходимо произвелъ бы измѣненіе во внутренней жизни неизмѣняемаго Бога, и вслѣдствіе этого лишилъ бы Отца Его божества. Но такъ какъ это лишеніе въ дѣйствительности не мыслимо, то нужно допустить, что Сынъ рожденъ „одною только волею Родителя“ (*μόνῃ τῇ βουλήσει γεννήσαντος*)[1]),—т. е., по объясненію Евномія, Отецъ „собственною Своею силою и дѣятельностію родилъ, сотворилъ и создалъ Сына“ [2]). Понятіе—*γέννημα* онъ вполнѣ отождествилъ съ понятіемъ—*ποίημα* и *κτίσμα*, и потому, естественно, при-

---

[1]) У св. Григорія Нисскаго, Contra Eunom. lib. IV. col. 628. B.

[2]) Eunomii Apologia cap. 28: *τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ ἐγέννησε τε καὶ ἔκτισε καὶ ἐποίησεν Υἱόν*. Conf. Contra Eunom. S. Greg. Nys. lib. IV, col. 644 D.

зналъ Сына происшедшимъ чрезъ актъ творенія изъ ничего. Это былъ второй послѣдовательный выводъ Евномія изъ діалектическаго развитія понятій—*ἀγέννητος* и *γεννητός*. Съ точки зрѣнія этого вывода онъ подвергъ критикѣ воззрѣніе оміусіанъ и, понятно, призналъ его вполнѣ несостоятельнымъ. „Совершенно справедливо,—говоритъ онъ,—можетъ кто-либо обвинить тѣхъ, которые убѣждены, что Сынъ есть твореніе и произведеніе, и все-таки исповѣдуютъ Его самобытнымъ и несозданнымъ Богомъ, противорѣча допущеніемъ втораго (положенія) и ученіемъ о подобіи по сущности прежде принятому исповѣданію“ [1]). Дѣйствительно, оміусіане были непослѣдовательны, и эту непослѣдовательность Евномій отмѣтилъ совершенно вѣрно, но отмѣтилъ лишь для того, чтобы самому начать быть непослѣдовательнымъ.

Вѣрный строгой послѣдовательности діалектическаго развитія своего основнаго принципа, Евномій необходимо долженъ былъ сдѣлать послѣдній выводъ: Сынъ Божій, какъ получившій бытіе черезъ твореніе, есть тварь, а не Богъ, и обладаетъ по Своей природѣ всѣми ограниченными свойствами тварнаго бытія, а ужь ни въ какомъ случаѣ не Божескими совершенствами,—и однако Евномій не сдѣлалъ этого вывода. Совершенно вопреки откровенному признанію Арія, Евномій утверждалъ, что хотя Сынъ Божій и сотворенъ Отцемъ изъ ничего, однако Онъ вовсе не тварь и даже не можетъ быть сравниваемъ съ тварію [2]). При Своей тварной природѣ, Онъ есть истинный единородный Богъ,—какъ истинный Сынъ Своего Отца [3]), имѣетъ всѣ бо-

[1]) Apolog. cap. 18, apud Fabricium Bibliotheca graeca, vol. VIII, p. 285.

[2]) Заключая свою Апологію, Евномій говоритъ: *εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, γέννημα τοῦ ἀγεννήτου, οὐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων, κτίσμα τοῦ ἀκτίστου, οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, ποίημα τοῦ ἀποιήτου, οὐχ ὡς ἓν τῶν ποιημάτων. Fabricii Bibliot. graeca*, VIII, 304—305.

[3]) Въ своемъ Изложеніи вѣры Евномій прямо называетъ Сына Божія—*ἀληθινὸς Θεὸς*, и возвеличиваетъ Его силу и славу въ

жественныя совершенства, которыя безконечно возвеличиваютъ Его надъ міромъ тварей [1]),—владѣетъ исключительною, совершеннѣйшею природою и стоитъ въ исключительномъ отношеніи къ непосредственно произведшему Его высочайшему Богу [2]). Какъ ни мало вяжется это ученіе объ „истинномъ божествѣ“ сотвореннаго изъ ничего Сына Божія съ монархіанскимъ ученіемъ объ „единомъ и единственномъ истинномъ Богѣ“, однако же Евномій употребилъ всѣ усилія, чтобы отстоять его предполагаемую справедливость. На возраженіе православныхъ богослововъ, что невозможно соединять понятіе тварности съ понятіемъ божественности, Евномій отвѣчалъ ссылкой на слова св. апостола Петра въ его рѣчи къ іудеямъ: *Господа и Христа Его Богъ сотворилъ есть, сего Іисуса, Его же вы распяете* (Дѣян. 11, 36). Относя эти слова къ предвѣчному бытію Сына Божія, Евномій объяснялъ ихъ въ томъ смыслѣ, что Богъ сотворилъ изъ ничего самую природу „сущаго въ началѣ Слова“, и при твореніи вложилъ въ *самую природу* Его божественное достоинство власти и господства надъ всѣмъ [3]). Въ этомъ утвержденіи Евномій одинаково сильно разошелся какъ съ православными, такъ и съ аріанами. Пунктъ его разногласія съ православными лежитъ въ ученіи о твореніи Сына изъ ничего, а пунктомъ разногласія съ аріанами служитъ ученіе о божественности сотворенной изъ ничего природы Сына. И самъ Арій, и всѣ его послѣ-

---

такихъ словахъ: *Κύριος γάρ ἐστι καὶ βασιλεὺς τῆς δόξης, ὡς Υἱὸς Θεοῦ καὶ Θεὸς.* Fabric. VIII. 266.

[1]) Отвѣчая св. Григорію Нисскому, обличавшему его за безконечное униженіе Сына Божія, Евномій писалъ: *οὐ μόνον ὄντα καὶ ὑπέρ πάντα τὰ ὄντα φαμὲν εἶναι τὸν Υἱὸν, ἀλλὰ καὶ Κύριον αὐτόν, καὶ Θεὸν πάσης αἰσθητῆς τε καὶ νοητῆς οὐσίας λέγομεν. У св. Григор. Нисск.* Contra Eunom. lib. XI, col. 876 AB.

[2]) *Μόνος δὲ ὁ Υἱὸς.... ἀκοινώνητον ἔχει τὴν τε φύσιν καὶ τὴν πρὸς τὸν γεγεννηκότα σχέσιν. У св. Григорія Нисск.* Contra Eunom. lib. IV, col. 644 D.

[3]) Ibid. lib. V, col. 689 B.

дователи никогда не отказывались называть Сына Богомъ, но обыкновенно оговаривались, что божество Его они принимаютъ не какъ свойство Его природы, а только какъ пріобрѣтенное за нравственныя заслуги достоинство. По словамъ Арія, Сынъ Божій по своей природѣ только истинная тварь, а не Богъ, но за свои высокія нравственныя заслуги, которыя ясно предвидѣлъ всевѣдущій Богъ при самомъ твореніи Его, Онъ пользуется и будетъ пользоваться Божескимъ достоинствомъ, если только когда нибудь не измѣнится въ своемъ стремленіи къ добру [1]). Евномій, напротивъ, категорически заявляетъ, что Сынъ не потому имѣетъ Божеское имя и достоинство, что Онъ вполнѣ заслужилъ ихъ своими добродѣтелями, а какъ разъ наоборотъ—потому именно онъ превосходитъ всѣхъ своею высокою нравственною жизнію, что онъ есть Сынъ и Единородный Богъ [2]). Для Него нѣтъ и не можетъ быть никакого усовершенствованія въ нравственной жизни, потому что Онъ обладаетъ всею полнотою нравственныхъ совершенствъ съ самаго начала своего бытія, прямо явившись Господомъ и оставаясь Имъ. „Для насъ,—говоритъ Евномій,—одинъ Христосъ Господь, чрезъ котораго все произошло, *не въ силу самоусовершенія сдѣлавшійся* Господомъ, *но прежде всякой твари и прежде всѣхъ вѣковъ ставшій* Господомъ Іисусомъ, черезъ котораго все“ [3]). Очевидно, по мысли Евномія, Сынъ Божій, хотя

---

[1]) *У св. Аѳанасія ал.* De sentent. Dionys., cap. 6. приведенъ одинъ отрывокъ изъ Ѳаліи, гдѣ Арій говоритъ о Сынѣ Божіемъ: ὥστε ἐξ ἔργων αὐτοῦ, ὧν προέγνω ὁ Θεὸς: τοιοῦτον αὐτὸν νῦν γεγονέναι πεποίηκεν.

[2]) *У св. Григорія Нисск.* Contra Eunom. lib. II, col. 528 C: οὐκ ἐκ τῆς ὑπακοῆς προσλαβὼν τὸ εἶναι Υἱὸς Θεοῦ: ἀλλ' ἐκ τοῦ Υἱὸς εἶναι καὶ γεννηθῆναι Μονογενὴς Θεὸς, γενόμενος ὑπήκοος ἐν λόγοις, ὑπήκοος ἐν ἔργοις. Conf. Apolog. Eunom. apud Fabricum VIII, 256.

[3]) *У св. Григорія Нисск.*, Contra Eunom. lib V, col. 689 A: οὐ κατὰ προκοπὴν γενόμενος κύριος, ἀλλὰ πρό πάσης κτίσεως καὶ πρό πάντων αἰώνων ὑποστὰς κύριος Ἰησοῦς, δι' οὗ τὰ πάντα.

и созданъ изъ ничего, однако имѣетъ Божественное имя и достоинство, какъ *существенное свойство Своей природы.* Не за Свое послушаніе Богу Отцу получилъ Онъ это достоинство, не за Свои высокія нравственныя заслуги сдѣлался Онъ Богомъ; нѣтъ, Онъ—Богъ отъ начала Своего бытія; такимъ Онъ явился, такимъ неизмѣнно существуетъ и будетъ существовать, потому что такова Его природа. Онъ несомнѣнно ниже своего Отца, потому что все, чѣмъ только Онъ владѣетъ, и даже самое бытіе Его, даровано Ему Отцемъ,—тѣмъ не менѣе Онъ есть истинный Господь и единородный Богъ.

Что конецъ въ ученіи Евномія о Сынѣ Божіемъ безусловно не сходится съ основнымъ аріанскимъ принципомъ абсолютнаго монархіанизма, это для всякаго вполнѣ очевидно, и потому кажется вдвойнѣ страннымъ. Мы не можемъ допустить, чтобы Евномій, такой тонкій діалектическій умъ, не замѣтилъ очевиднаго внутренняго противорѣчія въ своей доктринѣ; слѣдовательно, должны допустить, что онъ сознательно запутался въ противорѣчіяхъ,—что, проводя свой аріанскій принципъ до послѣднихъ основаній, онъ не захотѣлъ удовлетвориться своими аномейскими выводами, и потому, въ явное противорѣчіе съ ними, намѣренно склонился къ оміусіанскому ученію о „сотворенномъ Богѣ по природѣ“. Чтобы объяснить фактъ этого страннаго блужданія между аномействомъ и оміусіанствомъ, намъ необходимо пристальнѣе вглядѣться въ основныя начала теологіи Евномія, необходимо именно точнѣе опредѣлить его дѣйствительное отношеніе къ аномейству и оміусіанству, и только на основаніи этого опредѣленія произнести надъ нимъ свой окончательный приговоръ.

Св. Василій Великій въ своемъ „Опроверженіи на защитительную рѣчь злочестиваго Евномія“ опредѣляетъ его богословскую точку зрѣнія—не только какъ аномейскую, но и аномейскую по преимуществу. Онъ передаетъ именно, что первымъ аномеемъ былъ Аэтій, и что ученикъ Аэтія—Евномій, усвоивъ себѣ нечестіе своего учителя, усовершенствовалъ его настолько, что можетъ

считаться главнымъ представителемъ этого направленія въ аріанствѣ [1]). Въ этомъ случаѣ св. Василій Великій допустилъ двѣ ошибки: онъ невѣрно опредѣлилъ—а) мѣсто Евномія въ исторіи аномейства, и б) его значеніе въ этой исторіи. Первая ошибка должна быть вполнѣ очевидной для насъ, послѣ того какъ мы уже знаемъ, что первымъ и самымъ строгимъ аномеемъ былъ прежде всего самъ Арій въ своей Θаліи, и что въ дѣйствительности аномейство есть единственно возможная форма строго послѣдовательнаго развитія аріанской системы. Поэтому, слѣдуетъ остановиться нѣсколько подробнѣе только на второй ошибкѣ. Св. Василій Великій судилъ объ Евноміѣ по его Апологіи, а въ 26 главѣ этой Апологіи Евномій писалъ, что Сына Божія нельзя признать „ни единосущнымъ, ни подобосущнымъ Богу Отцу, потому что первое указываетъ на рожденіе и раздѣленіе сущности, а вторымъ обозначается равенство“,—между тѣмъ какъ, по Евномію, Сынъ и не рожденъ, и не равенъ своему Отцу [2]). Вслѣдствіе этого, Евномій отвергъ оміусіанство, — но, очевидно, отвергъ лишь настолько, насколько оно, въ противорѣчіе съ аріанскимъ принципомъ, утверждало равенство самобытнаго Отца съ сотвореннымъ Сыномъ, т. е. утверждало тотъ самый выводъ, который законнымъ путемъ можетъ быть выведенъ только изъ православнаго ученія о Сынѣ. Евномій исправилъ эту странную непослѣдовательность оміусіанъ и совершенно вѣрно указалъ имъ, что сходиться съ защитниками единосущія Сына съ Отцемъ въ выводѣ и разногласить съ ними въ основаніи для здравомыслящаго человѣка рѣшительно невозможно, а потому имъ нужно выбрать одно изъ двухъ: или перейдти на сторону защитниковъ единосущія или, оставаясь строгими аріанами, не путаться въ очевидныхъ противорѣчіяхъ. Евномій ясно видѣлъ, что отъ подобосущія, понимаемаго въ смыслѣ равенства двухъ сущностей, до едино-

---

[1]) Opera S. Basilii M., t. I, 293 B.

[2]) Ap. Fabricium, vol. VIII, p. 300. Conf, p. 276.

сущія одинъ только шагъ,—а потому, спасая аріанство, онъ естественно долженъ былъ уничтожить тотъ мостъ, по которому аріане удобно могли переходить на сторону православныхъ; но уничтожая этотъ мостъ, онъ вовсе не думалъ объ уничтоженіи самого матеріала, изъ котораго мостъ былъ построенъ, такъ что терминъ—*ὁμοιούσιος* у него остался, и только долженъ былъ получить другой смыслъ. Въ своемъ „Изложеніи вѣры“ Евномій исповѣдуетъ Сына Божія „единымъ только подобнымъ родившему преимущественнымъ подобіемъ и въ собственномъ смыслѣ“ [1]). Выясняя свое пониманіе этого „преимущественнаго подобія“, Евномій прибавляетъ, что Сынъ Божій „подобенъ не какъ Отецъ Отцу, потому что не два Отца, и не какъ Сынъ Сыну, потому что не два Сына, и не какъ нерожденный нерожденному, потому что одинъ только нерожденный Вседержитель и одинъ только Сынъ единородный,—но какъ Сынъ Отцу, какъ образъ и печать всей дѣятельности и силы Вседержителя“ [2]). Изъ этого поясненія видно, что Евномій понималъ терминъ—*ὁμοιότης* не въ смыслѣ тожества или равенства по сущности, а только въ смыслѣ соотвѣтствія творческой силѣ и дѣятельности Отца. Сынъ, по его мнѣнію, несомнѣнно подобенъ Своему Отцу, потому что „Онъ есть образъ и печать всей дѣятельности и силы Вседержителя“, т. е. другими словами: сущность Сына, какъ произведенная актомъ непосредственной Божественной дѣятельности, вполнѣ соотвѣтствуетъ качеству и силѣ этой дѣятельности по общему закону: какова дѣятельность, таково и произведеніе. Основываясь на такомъ пониманіи приведенныхъ словъ Евномія, можно было бы сказать, что онъ не признавалъ въ сущности ника-

---

[1]) У св. Григорія Нисскаго Contra Eunom. lib. II, col. 533 B: *ὅμοιον τῷ γεννήσαντι μόνον κατ' ἐξαίρετον ὁμοιότητα καὶ τὴν ἰδιάτουσαν ἔννοιαν.*

[2]) Ibid. col. 536—540. Сущность этого объясненія покоится на логикѣ понятій: понятія двухъ отцевъ, сыновъ и нерожденныхъ въ логикѣ не подобны, а безусловно *тождественны*, между тѣмъ какъ понятія отца и сына только *соотносительны*.

кого подобія, что въ дѣйствительности онъ былъ только строгимъ аномеемъ, — но такое сужденіе было бы ошибкой. Мы еще не вполнѣ выяснили истинное пониманіе Евноміемъ подобія Сына Отцу, потому что не знаемъ еще, какъ именно и въ какой мѣрѣ, по его мнѣнію, сотворенная сущность Сына Божія соотвѣтствуетъ произведшей Его отчей дѣятельности. Для рѣшенія этого вопроса необходимо принять во вниманіе ученіе Евномія объ отношеніи — *οὐσία* къ *ἐνεργεία* и — *ἐνέργεια* къ *ἔργον*. Вопреки всеобщему утвержденію, что сущность (*οὐσία*) не только Бога, но и каждаго сотвореннаго существа для человѣка непостижима, Евномій заявилъ, что она непостижима для однихъ только одержимыхъ злобою духа, а разумный человѣкъ всегда найдетъ вѣрное средство понять, изслѣдовать и измѣрить ее. Въ качествѣ такого разумнаго человѣка, онъ указалъ это средство въ той дѣятельности (*ἐνεργεία*), которая присуща каждому предмету, и которая, по его мнѣнію, совершенно равна сущности предмета. Каждый предметъ дѣйствуетъ лишь такъ и постольку, какъ и поскольку способна дѣйствовать его сущность, — такъ что сущность безусловно и вполнѣ выражается въ дѣятельности, а дѣятельность безусловно и вполнѣ исчерпываетъ сущность. Очевидно, съ точки зрѣнія Евномія, сущность предмета есть его дѣятельность, и, слѣдовательно, по дѣятельности предмета всегда можно судить и объ его сущности. Но при такомъ выводѣ, естественно, возникаетъ вопросъ: гдѣ же нужно искать ту мѣрку, по которой бы можно было опредѣлить количество и качество извѣстнаго рода дѣятельности, чтобы по ней можно было судить о сущности дѣйствующаго предмета? Положимъ, напримѣръ, что я знаю факты дѣятельности человѣка и факты дѣятельности животнаго; какимъ же образомъ изъ этихъ фактовъ я могу узнать, что дѣятельность человѣка выше дѣятельности животнаго, и что вслѣдствіе этого преимущества дѣятельности и

природа человѣка должна быть признана выше природы животнаго? Евномій предвидѣлъ такое недоумѣніе и рѣшилъ его въ томъ смыслѣ, что мѣрку достоинства всякой дѣятельности нужно искать въ ея результатѣ— въ дѣлахъ. По его представленію, дѣло стоитъ точно въ такомъ же отношеніи къ дѣятельности, въ какомъ дѣятельность къ сущности,—такъ что смотря на дѣло, мы всегда можемъ опредѣлить произведшую ею дѣятельность, а съ опредѣленіемъ дѣятельности является возможнымъ опредѣлить и дѣйствующую сущность [1]). Все это разсужденіе Евномій построилъ лишь за тѣмъ, чтобы опредѣлить взаимоотношеніе Божескихъ Лицъ, изъ которыхъ Отецъ есть дѣятельность [2]), Сынъ — дѣйствующее произведеніе этой дѣятельности, а Св. Духъ есть произведеніе отчаго произведенія — Сына. Но доказывая такимъ путемъ подчиненное отношеніе Сына Божія къ Богу Отцу, Евномій тѣмъ самымъ доказывалъ и исключительное достоинство Сына, какъ непосредственнаго произведенія отчей дѣятельности. Богъ можетъ поступать только какъ Богъ, т. е. дѣятельность Его должна быть сообразна съ Его сущностію, а сущность Его—абсолютна, слѣдовательно — и дѣятельность Бога есть дѣятельность абсолютная. Поэтому, непосредственное произведеніе Отца, вполнѣ выражая въ себѣ Его абсолютную дѣятельность, должно быть сообразно и съ Его абсолютною сущностію.

Здѣсь лежитъ основаніе и предѣлъ оміусіанскихъ стремленій Евномія, и отсюда-то именно слѣдуетъ взглянуть на начало и конецъ его теологіи. Въ началѣ онъ выдвинулъ абсолютный монархіанизмъ; этотъ монархіанизмъ остался у него и въ концѣ, потому что, признавая Сына Божія „сотвореннымъ Богомъ по природѣ“, онъ все-таки не думалъ считать Его равнымъ Богу

---

[1]) У св. Григорія Нисскаго, Contra Eunom., lib. I, col. 297 AC.

[2]) Ibidem, lib. XII, col. 1037 CD: *ὁ Πατὴρ οὐδὲν ἕτερον ἐστι ἢ ἐνέργεια.*

Отцу,— слѣдовательно, оставлялъ Отца по прежнему „единымъ и единственнымъ истиннымъ Богомъ", рядомъ съ которымъ и въ зависимости отъ котораго поставлялъ единороднаго Сына Божія не какъ другаго абсолютнаго Бога, а только какъ печать дѣятельности и силы Его. Очевидно, Евномій въ своемъ ученіи думалъ вполнѣ примирить между собою аномейство и омиусіанство, сохранивъ для перваго полное неравенство Сына Божія съ Богомъ Отцемъ, а для втораго — полное божество Сына и абсолютное подобіе Его Богу Отцу; но утверждая это абсолютное подобіе, что̀ иное утверждалъ онъ, какъ не полное равенство Сына со Отцемъ? Если Сынъ, какъ абсолютное произведеніе абсолютнаго Отца, вполнѣ и безусловно отражаетъ въ Себѣ Его абсолютную силу и дѣятельность, то какъ же Онъ можетъ не быть равнымъ Своему Отцу и совершеннымъ Богомъ? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ, съ точки зрѣнія Евномія, можно сказать только одно изъ двухъ: или сила и дѣятельность Отца ограниченны и потому не сообразны съ Его абсолютною природою, и въ такомъ случаѣ Сынъ, какъ печать этой силы и дѣятельности, тоже долженъ быть признанъ ограниченнымъ и, слѣдовательно, низшимъ по Своей природѣ сравнительно съ Отцемъ; или же сила и дѣятельность Отца абсолютны, а вмѣстѣ съ ними абсолютнымъ Богомъ, равнымъ Богу Отцу, долженъ быть признанъ и Сынъ. Но оставаясь строгимъ аріанином̀ъ, Евномій одинаково не могъ принять ни перваго, ни послѣдняго изъ этихъ выводовъ,—а потому долженъ былъ вполнѣ оставаться при своихъ противорѣчіяхъ, лавируя между аномействомъ и омиусіанствомъ, ради примиренія которыхъ онъ только и впалъ въ эти противорѣчія [1]).

---

[1]) Стройное и ясное изложеніе ученія Евномія съ подробнымъ выясненіемъ всѣхъ внутреннихъ противорѣчій въ этомъ ученіи можно читать въ сочиненіи *Баура*—Die christliche Lehre von Dreinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtl. Entwicklung,

Таковъ былъ процессъ діалектическаго развитія ученія Евномія изъ основныхъ понятій: *ἀγεννησία* и *γεννησία*, *οὐσία* и *ἐνέργεια*. Эта діалектика болѣе всего бросалась въ глаза православнымъ противникамъ Евномія, такъ что св. Григорій Нисскій въ своихъ „Опроверженіяхъ Евномія“ очень часто обличаетъ его за пренебрежительное отношеніе къ ученію библіи и за стремленіе слѣдовать болѣе своимъ собственнымъ догадкамъ и предположеніямъ, чѣмъ богодухновенному слову св. апостоловъ [1]). Но въ дѣйствительности это обвиненіе было не совсѣмъ справедливо. Евномій слишкомъ хорошо сознавалъ, что христіанское богословіе не можетъ быть оторвано отъ его первоисточника, и потому постоянно обращался къ библіи, на ней утверждалъ всѣ свои главныя положенія, и ею повѣрялъ всѣ свои главные выводы [2]). Онъ такъ дорожилъ библіей, что почти постоянно пересыпалъ свою рѣчь библейскими выраженіями и даже составлялъ изъ нихъ цѣлыя тирады. Но въ способѣ пользованія библіей для подтвержденія своего ученія и въ пониманіи библейскихъ мѣстъ Евномій радикально расходился съ своимъ главнымъ противникомъ изъ православныхъ богослововъ — св. Гри-

---

Tübingen, 1841, B. I, ss. 365—395, особенно — ss. 374—382, и въ другомъ сочиненіи того же автора—Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, B. I, s. 160—162. Но излагая ученіе Евномія и тщательно отмѣчая всѣ малѣйшіе промахи его діалектики, Бауръ почему-то совсѣмъ не поставилъ вопроса о причинахъ этихъ промаховъ, и даже такой крупный фактъ, какъ «ясное удаленіе Евномія въ ученіи о Сынѣ Божіемъ отъ аномейскихъ началъ Арія по пути къ православію», Бауру казался лишь простымъ недосмотромъ со стороны аріанскаго богослова. Но какъ же Бауръ объяснилъ бы намъ то странное обстоятельство, что весь діалектическій процессъ построенія ученія Евномія къ этому именно *недосмотру* прямо и направлялся?

[1]). Напримѣръ: Contra Eunom., op. t. II, col. 300, 329, 476, 513—516, 649, 852.

[2]) См. Apologiae cap. 21, 25, 26 и весь *Ἔκθεσις πίστεως* Евномія.

горіемъ Нисскимъ. Въ данномъ случаѣ главное преимущество Григорія Нисскаго сравнительно съ Евноміемъ состоитъ въ томъ, что онъ совершенно вѣрно не считалъ возможнымъ выдѣлять ученіе о Сынѣ Божіемъ изъ всей суммы христіанскаго вѣроученія, и потому разсматривалъ это ученіе въ связи съ искупленіемъ и со всѣми другими истинами вѣры,—между тѣмъ какъ Евномій выдѣлялъ это ученіе изъ общей системы христіанскаго вѣроученія и разсматривалъ его лишь въ связи съ идеей абсолютнаго единства Бога. Поэтому, въ то время какъ св. Григорій, понимая откровеное ученіе о Сынѣ Божіемъ въ связи съ своими сотеріологическими воззрѣніями, почти совсѣмъ не встрѣчалъ себѣ никакихъ затрудненій въ толкованіи библейскихъ текстовъ, и вслѣдствіе этого былъ совершенно свободенъ отъ искусственнаго подбора наиболѣе благопріятствующихъ ему выраженій,—Евномій, понимавшій библейское ученіе о Сынѣ Божіемъ только въ связи съ своими предвзятыми теологическими воззрѣніями, вынужденъ былъ ограничиваться подборомъ нѣкоторыхъ, наиболѣе ему подходящихъ, библейскихъ текстовъ,—вдавался въ разныя искусственныя толкованія, и въ нѣкоторыхъ случаяхъ совсѣмъ не могъ дать никакихъ объясненій. Библія для Евномія была не прежде, а послѣ его діалектики, но все-таки признавалась имъ, и онъ старался обосновать на ней свои богословскія построенія.

Свое основное положеніе, что Сынъ, какъ рожденный, долженъ имѣть опредѣленное начало Своего бытія, Евномій стремился доказать извѣстнымъ изреченіемъ св. Іоанна: *въ началѣ бѣ Слово, и Слово бѣ къ Богу, и Богъ бѣ Слово* (Іоан. 1, 1). На этотъ текстъ, какъ извѣстно, преимущественно любили указывать православные богословы въ доказательство божественной природы Сына Божія, — и вотъ его-то теперь Евномій и попытался обратить противъ защитниковъ православія. Онъ принялъ во вниманіе одно только слово — *въ началѣ*, и на немъ построилъ все свое

доказательство. По аналогіи съ первымъ стихомъ книги Бытія, онъ требовалъ понимать это слово въ его прямомъ, непосредственномъ смыслѣ, т. е. въ смыслѣ опредѣленнаго временнаго момента, и потому на основаніи ученія евангелиста сдѣлалъ такое заключеніе: если бытіе Сына Божія связывается съ началомъ времени, то само собою понятно, что Онъ — не безначаленъ, а какъ не безначальный не можетъ быть и самобытнымъ. По мнѣнію Евномія, Онъ получилъ Свое бытіе отъ истинно Самобытнаго чрезъ твореніе изъ ничего, Это мнѣніе Евномій подтверждалъ ссылкой на книгу Притчей VIII, 22: *Господь созда мя начало путей Своихъ въ дѣла Своя.* Если въ этихъ словахъ сама упостасная Премудрость Божія говоритъ о Себѣ, что она явилась во времени, путемъ творенія, для осуществленія творческихъ идей Отца, то должно быть каждому ясно, что „сый въ нѣдрахъ Сущаго, сый въ началѣ и сый у Бога не есть Сущій въ собственномъ смыслѣ“, что на самомъ дѣлѣ Онъ есть только явившійся въ бытіе силою Сущаго [1]).

Какъ учила о Себѣ Премудрость, такъ же учили о Ней и апостолы. Аріане вообще и Евномій въ частности не рѣдко указывали своимъ противникамъ на имя Сына Божія—„первородный“. Это имя было усвоено Спасителю авторитетомъ св. апостола Павла, который называетъ Его первороднымъ во многихъ братьяхъ, первороднымъ всея твари и первороднымъ изъ мертвыхъ. Ссылаясь на апостольскій авторитетъ, аріане-аномеи утверждали, что Сынъ—какъ по природѣ, такъ и по достоинству, только первый между многими братьями, точнѣе — первый между тварями, какъ и свидѣтельствуетъ о Немъ апостолъ, называя Его первороднымъ твари. Но Евномій не могъ согласиться съ такимъ толкованіемъ апостольскаго изреченія, потому что никогда не рѣшался ставить Сына Божія въ одинъ рядъ со всѣми прочими тварями. Въ виду этого, при

[1]) У св. Григорія Нисскаго, Contra Eunom., lib. X, col. 841 A.

объясненіи слова—„первородный“, онъ принялъ во вниманіе еще другое наименованіе Сына Божія — „единородный“. Понятіе единородства безусловно исключаетъ собою понятіе первородства въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимали его аномеи,—такъ что если Сынъ Божій единороденъ, то само собою понятно, что Онъ единственъ (μόνος),— а какъ единственный, не имѣетъ и не можетъ имѣть никого, съ кѣмъ бы могъ быть сравниваемъ. Вслѣдствіе этого, Евномій понималъ слово „первородный“ въ томъ смыслѣ, что Сынъ Божій явился въ бытіе „прежде“ всѣхъ тварей, и что это „прежде“ есть только опредѣленіе начала Его бытія, а не опредѣленіе Его сравнительнаго достоинства. Это послѣднее опредѣленіе, по толкованію Евномія, даетъ св. апостолъ Петръ, когда говоритъ (Дѣян. II, 36), что Богъ сотворилъ Іисуса Христа Господомъ, т. е. въ самую природу сотвореннаго Сына вложилъ божеское достоинство и владычественную силу.

Таковы были главные пункты библейской аргументаціи Евномія. Если кто станетъ разсматривать приведенные имъ тексты внѣ связи съ общимъ ученіемъ библіи, то пожалуй еще и можетъ согласиться съ его толкованіемъ этихъ текстовъ, потому что буква писанія по видимому говоритъ въ его пользу,—но отдѣльные тексты — не библія, и отдѣльныя слова въ текстахъ— не реченія Св. Духа. Тотъ, кто желаетъ изложить ученіе библіи, долженъ проникнуть прежде всего въ духъ откровенія, и не выбирать отдѣльныя слова и тексты, а взять всю библію въ ея полномъ составѣ,— между тѣмъ какъ этого-то именно и не достаетъ Евномію. Онъ ограничивается только отдѣльными текстами и словами, и не допускаетъ никакого другаго толкованія ихъ, кромѣ своего собственнаго,—и все это отъ того, что въ своемъ ученіи онъ не выходилъ изъ библіи, а только обращался къ ней для оправданія уже готовыхъ, внѣ ея полученныхъ, положеній. Эту слабую сторону въ библейской аргументаціи Евномія очень ясно подмѣтилъ св. Григорій Нисскій, который и обнаружилъ всю несо-

стоятельность аріанскихъ попытокъ облечь еретическое ученіе въ неподходящее для него одѣяніе.

По мнѣнію св. Григорія, ссылка Евномія на евангеліе Іоанна служитъ совсѣмъ не въ его пользу, потому что „громогласная проповѣдь евангелиста о божествѣ Сына Божія ясна даже и для невѣрующихъ“ [1]). Евномій обратилъ свое вниманіе на одно только слово—„въ началѣ“, между тѣмъ какъ евангелистъ говоритъ не только то, что Логосъ былъ *въ началѣ*, но и то, что Онъ *былъ у Бога* и *былъ Богъ* [2]). Частымъ повтореніемъ слова — ἦν онъ заботливо устранилъ всякое предположеніе о небытіи Сына Божія [3]), а потому вполнѣ очевидно, что начало, въ которомъ было Слово, не можетъ быть временнымъ началомъ Его происхожденія. Это еще болѣе очевидно изъ того, что евангелистъ въ той же самой рѣчи говоритъ о непосредственной, существенной близости Сына къ Отцу, образно обозначая эту близость своимъ ученіемъ о пребываніи Сына „въ лонѣ Отца“ (ἐν κόλποις τοῦ Πατρός). Этимъ образнымъ выраженіемъ евангелистъ утверждаетъ церковное ученіе о собезначальности Божескихъ Лицъ, потому что если Сынъ во Отцѣ, то и собезначаленъ Отцу, если же не собезначаленъ, то, выражаясь грубо-чувственнымъ языкомъ, пришлось бы допустить, что Отецъ послѣ наполнилъ пустоту Своего лона,—но мысль о внутреннемъ измѣненіи неизмѣняемаго Бога всѣми признается безусловно нелѣпой. Въ виду этого, соблазнившее Евномія выраженіе—„въ началѣ“ нужно понимать какъ-нибудь иначе, а не въ смыслѣ опредѣленнаго исходнаго момента времени, съ котораго будто бы началось бытіе Сына Божія. Для Творца вѣковъ временнаго начала нѣтъ и быть не можетъ; слѣдовательно, евангелистъ говоритъ о началѣ божественномъ, которое есть безначальность. Какъ сущій

---

[1]) Contra Eunom., lib. XI, col. 861 C.

[2]) Ibid. lib. X, col. 844 B.

[3]) Ibid. lib. VIII, col. 769 D.

у Бога и Богъ, Сынъ имѣетъ Свое бытіе въ безначальномъ Отцѣ, который поэтому и есть Его вѣчное начало [1]).

Но если евангелистъ Іоаннъ дѣйствительно учитъ о совѣчномъ бытіи Сына Божія съ Богомъ Отцемъ, то почему же Самъ Сынъ говоритъ о Себѣ, что Онъ созданъ Отцемъ для осуществленія творческихъ идей Его въ твореніи міра, слѣдовательно — предъ этимъ твореніемъ? Отвѣтить на этотъ вопросъ прямымъ разрѣшеніемъ недоумѣнія св. Григорій видимо затруднялся. Онъ не былъ твердо увѣренъ, какъ именно нужно понимать знаменитое свидѣтельство книги Притчей, и потому въ однихъ и тѣхъ же „Опроверженіяхъ Евномія“ онъ высказалъ два разныхъ пониманія этого текста, предоставляя самимъ читателямъ выбирать, какое кому угодно. Въ первой книгѣ противъ Евномія, указавъ на то, что аріане въ защиту своего лжеученія ссылаются на слова книги Притчей: κύριος ἔκτισέ μέ, онъ повторяетъ мнѣніе св. Василія Великаго, что это мѣсто темно, выражено загадочно, а потому и пониманіе его затруднительно [2]). На первый разъ онъ даже рѣшился было отвергнуть приложеніе этого текста къ Лицу Сына Божія на томъ основаніи, что аріане „не представляютъ доказательствъ того, что это ученіе непремѣнно нужно относить къ Господу“ [3]); но неосновательность такого отрицанія, въ виду общаго мнѣнія не только аріанъ, но и всѣхъ православныхъ, всегда безпрекословно относившихъ слова Премудрости къ Лицу ипостасной Премудрости Божіей, была слишкомъ очевидна, и ее хорошо сознавалъ самъ св. Григорій, потому что вслѣдъ за отрицаніемъ онъ выставляетъ положительный, также заимствованный изъ твореній св. Василія Великаго, аргументъ,— именно—что обще-

---

[1]) Contra Eunom., lib. IV, col. 625 BC. Conf. lib. VIII, col. 792 CD. Conf. Adversus Arium et Sabellium cap. 10.

[2]) S. Basilii M. Adversus Eunom., lib. II, op. t. I, p. 362 BC.

[3]) Contra Eunom., lib. I, col. 344 A.

принятый греческій текстъ (переводъ LXX) невѣрно выражаетъ мысль еврейскаго подлинника, что знатоки еврейскаго языка отвергаютъ слово ἔκτισε (созда) и замѣняютъ его другими словами: ἐκτήσατο (стяжалъ) и κατέστησεν (поставилъ) [1]). Но въ виду того, что принятое церковію чтеніе было не по переводу Акилы, на авторитетъ котораго ссылался въ данномъ случаѣ св. Григорій, а по переводу LXX, на который опирались аріане, онъ не рѣшился твердо держаться за свое, совершенно вѣрное, научное доказательство. Онъ поставилъ своею задачей доказать, что въ „разсуждающихъ благочестиво“ и слово—ἔκτισεν можетъ имѣть болѣе глубокій смыслъ, чѣмъ какой представляется съ перваго взгляда. Онъ опирается на ученіе евангелиста Іоанна О Сынѣ Божіемъ, какъ о Творцѣ міра, и отсюда дѣлаетъ заключеніе: „евангелистъ не сказалъ бы этого утвердительно, еслибы вѣровалъ, что и Самъ Господь есть одна изъ тварей [2]); слѣдовательно, текстъ книги Притчей не учитъ о тварности Сына; но вопросъ о томъ, чему же онъ учитъ, на этотъ разъ остался безъ отвѣта.

Этотъ отвѣтъ св. Григорій даетъ уже во второй книгѣ противъ Евномія. Повторивъ, что спорный текстъ въ точномъ переводѣ съ еврейскаго подлинника долженъ читаться не съ—ἔκτισε, а съ—ἐκτήσατο, и что это послѣднее чтеніе ему самому удалось видѣть въ древнѣйшихъ книгахъ, и потому онъ признаетъ его болѣе правильнымъ, чѣмъ общепринятое церковное чтеніе,—св. Григорій однако же замѣчаетъ: „но если кто относительно этого мѣста противопоставитъ намъ преобладающее въ церквахъ чтеніе, то не отвергаемъ и слова ἔκτισεν.... утверждаемъ же, что и это слово даетъ благочестивую мысль, потому что истинно сотворенъ на послѣдокъ дней Тотъ, Кто ради

---

[1]) Ibidem. Conf. S. Basilii M. Adversus Eunom., lib. II, op. t. I, p. 363 A.

[2]) Ibidem, col. 344 CD.

насъ содѣлался подобнымъ намъ, Кто, будучи въ началѣ Словомъ и Богомъ, послѣ содѣлался плотію и человѣкомъ: сотворена именно природа плоти, которую Онъ воспринялъ по подобію во всемъ, кромѣ грѣха [1]). Такимъ образомъ, спорный текстъ здѣсь безпрекословно отнесенъ къ Сыну Божію, безпрекословно признано вѣрнымъ и непосредственное ученіе о тварности, но лишь по отношенію къ человѣческой природѣ во времени явившагося Христа, а не по отношенію къ Его до-временному, божественному бытію [2]). Въ этомъ случаѣ св. Григорій очень тщательно разобралъ тектъ книги Притчей, сопоставилъ его съ текстомъ другихъ книгъ библіи, и вообще самымъ старательнымъ образомъ выяснилъ и аргументировалъ свое пониманіе,—но все-таки аргументація его была не убѣдительна для аріанъ, потому что защищаемое имъ пониманіе было въ сущности основано на искуственномъ раздѣленіи спорнаго текста. Православные толковники объясняли одну лишь первую половину перваго стиха этого текта (*Господь созда мя*), какъ ученіе о воплощеніи Сына Божія; начиная же со второй половины стиха (*начало пушей своихъ въ дѣла Своя, прежде вѣкъ основа Мя...*) и до конца всей рѣчи ѵпостасной Премудрости они видѣли ученіе не о воплощеніи, а о божественномъ, домірномъ бытіи Сына Божія. Но въ самомъ текстѣ нѣтъ основанія для такого раздѣленія одной и той же рѣчи ѵпостасной Премудрости. Премудрость ясно говоритъ о Себѣ, что Она создана прежде всѣхъ тварей, какъ начало путей дѣлъ Божіихъ, прежде холмовъ основана. Но такъ какъ человѣческая природа воплотившагося Сына Божія создана не предвѣчно, то православные богословы и не могли строго выдержать единство въ своемъ толкованіи. Они обратили вниманіе на

---

[1]) Ibid. lib. II, col. 516 CD.

[2]) Сравн. lib. III, col. 573 D—589 AB.

одно только слово—ἔκτισε, и для того, чтобы объяснить его въ свою пользу, разсматривали его внѣ связи рѣчи, т. е. употребили тотъ же самый полемическій пріемъ, за который они болѣе всего и справедливѣе всего осуждали аргументацію аріанъ. Для св. Григорія и вообще для всѣхъ защитниковъ православія было бы гораздо важнѣе настаивать на чисто научномъ доказательствѣ справедливости православнаго пониманія чрезъ исправленіе общепринятаго текста по еврейскому подлиннику; но въ этомъ случаѣ, кажется, авторитетъ церковнаго употребленія перевода LXX позволялъ имъ только мимоходомъ заявлять объ этомъ; настаивать же на исправленіи неточнаго перевода подлиннаго текста ни одинъ изъ нихъ никогда не рѣшался. Отсюда произошло то обстоятельство, что хотя всѣ они хорошо сознавали, что переводъ неточенъ, однако старались держаться именно этого неточнаго перевода. Само собою понятно, что всѣ старанія въ этомъ родѣ должны были кончиться неудачно. У св. Григорія Нисскаго встрѣчается еще одна подобная же попытка искусственнаго объясненія разсматриваемаго текста книги Притчей. Въ Словѣ противъ Арія и Савеллія", исправляя „имѣющихъ поврежденный разсудокъ", св. Григорій счелъ необходимымъ остановиться на непонятномъ выраженіи книги Притчей и, „тщательно вникнувъ въ него", нашелъ его вполнѣ православнымъ. Онъ основалъ свое толкованіе на особомъ пониманіи выраженія—τὴν ἀρχήν. По его мнѣнію, это выраженіе въ данномъ текстѣ обозначаетъ не начало, какъ временный моментъ, а начало, какъ власть, начальство,—а потому спорный текстъ долженъ быть переданъ въ такой формѣ: „Господь содѣлалъ, чтобы Мнѣ начальствовать надъ дѣлами Его, и начало путей Своихъ ввѣрилъ Мнѣ" [1]). Но такъ какъ Богъ Отецъ не имѣетъ на-

[1]) Adversus Ar. et Sabel. cap. 5: *Κύριος ἐποίησέ με ἐπιτάττειν τῶν ἔργων αὐτοῦ, καὶ ἀρχὴν τῶν ὁδῶν αὐτοῦ ἐνεχείρισέ μοι.*

чала путей Своихъ, потому что Онъ есть вѣчно дѣйствующій Богъ, то очевидно и Премудрость, начальствующая надъ Его путями, такъ же вѣчна, какъ вѣченъ Отецъ, и, какъ вѣчная, несозданна. Толкованіе это дѣйствительно вполнѣ православно,—только оно покоится на замѣнѣ слова κτίζειν словомъ ποιεῖν, каковая замѣна возможна была бы лишь въ томъ случаѣ, еслибы вмѣсто ἔκτισε стояло ἐκτήσατο.

Но если положительное толкованіе невѣрнаго перевода св. Григоріемъ Нисскимъ мало достигало своей цѣли, то св. Григорій все-таки былъ совершенно правъ въ своемъ отрицательномъ объясненіи. Онъ именно вѣрно утверждалъ, что спорный текстъ *не можетъ* свидѣтельствовать о тварности Сына Божія, потому что въ этомъ случаѣ онъ оказался бы въ противорѣчіи со множествомъ другихъ текстовъ, несомнѣнно свидѣтельствующихъ объ истинномъ божествѣ Сына Божія,—между тѣмъ какъ такого противорѣчія въ одномъ и томъ же откровеніи единаго Бога допустить нельзя. Вслѣдствіе этого нужно—или текстъ книги Притчей понимать подъ точкою зрѣнія другихъ текстовъ съ ясно выраженною мыслію о божествѣ Сына Божія, или эти другіе тексты понимать подъ точкою зрѣнія спорнаго текста книги Притчей. Св. Григорій выбралъ первое пониманіе и въ такихъ словахъ опредѣлилъ его доказательную силу: „пусть разумный слушатель разберетъ пониманіе нашихъ противниковъ и наше, и рѣшитъ, которое изъ нихъ благочестивѣе,—кто болѣе сохраняетъ въ изреченіи боголѣпныя понятія—тотъ ли, кто утверждаетъ, что Творецъ и Господь вселенной сотворенъ, и доказываетъ, что Онъ равночестенъ служебной твари, или тотъ, кто обращаетъ особенное вниманіе на домостроительство и сохраняетъ приличное какъ понятію о Божествѣ, такъ и понятію о человѣчествѣ“ [1]). Дѣйствительно, сравнительное до-

[1]) Contra Eunom. lib. III, col. 584 CD.

стоинство православія и аріанства должно было опредѣлиться не силою діалектики, а силою внутренняго чувства христіанъ.

Къ суду этого чувства св. Григорій обращается и при объясненіи словъ св. апостола Петра изъ рѣчи его къ іерусалимскимъ іудеямъ: *Господа и Христа Его Богъ сотворилъ есть, сего Іисуса, Егоже вы распясте* (Дѣян. II, 36). „Мы утверждаемъ,—говоритъ св. Григорій,—что благочестіе требуетъ относить слово—*сотворилъ* не къ божеству Единороднаго, а къ тому образу раба, который былъ воспринятъ Имъ по домостроительству во время пришествія Его во плоти; насильственно же извращающіе это изреченіе напротивъ утверждаютъ, что словомъ—*сотворилъ* апостолъ обозначаетъ предвѣчное происхожденіе Сына; поэтому, предложивъ открыто наше ученіе и разсмотрѣвъ то и другое мнѣніе, мы предоставимъ судъ истины слушателю“ [1]). Мнѣніе о необходимости относить вышеприведенныя слова ап. Петра къ человѣческой природѣ Христа было высказано св. Василіемъ Великимъ, который понималъ ихъ въ томъ смыслѣ, что Богъ превознесъ человѣчество Христа, предоставивъ Ему господство и царство [2]); но такъ такъ св. Василій Великій высказалъ это мнѣніе кратко и притомъ безъ всякихъ поясненій и доказательствъ, то Евномій не только не призналъ его убѣдительнымъ, но еще и осудилъ, какъ неправильное. По мысли Евномія, если Сынъ Божій есть Господь и Христосъ, да потомъ еще человѣкъ Іисусъ сдѣланъ Господомъ, то значитъ—два Господа и Христа; если же православные не хотятъ признавать двухъ Господовъ, то пусть признаютъ однимъ Господомъ или Сына Божія, или человѣка Іисуса. Но само собою понятно, что здѣсь и выбора никакого не требуется, потому что Сынъ Божій есть Господь по самой природѣ Своей; слѣдовательно, сотво-

[1]) Ibid. lib. V, col. 684 D—685 A.

[2]) S. Basilii M. Adversus Eunom. lib. II, op. t. I, p. 339.

ренъ Господомъ, по ученію св. апостола Петра, не человѣкъ Іисусъ, а именно Сынъ Божій [1]). Въ опроверженіе этого толкованія св. Григорій Нисскій въ двухъ книгахъ своего трактата противъ Евномія (V—VI) излагаетъ православное пониманіе апостольскаго текста, настаивая главнымъ образомъ на томъ положеніи, что слова—*Господа и Христа*—обозначаютъ собою не сущность, а достоинство, и уже отсюда дѣлая необходимое заключеніе, что Сынъ Божій, какъ признаваемый самимъ Евноміемъ Господомъ по природѣ, не могъ нуждаться въ этомъ возведеніи въ высшее достоинство; слѣдовательно, Господомъ и Христомъ содѣланъ человѣкъ Іисусъ. Эту мысль св. Григорій подтверждаетъ разборомъ аналогичнаго текста изъ втораго посланія св. апостола Павла къ Коринѳянамъ V, 21, гдѣ апостолъ говоритъ: *не вѣдѣвшаго грѣха по насъ грѣхъ сотвори*. Въ этомъ случаѣ, конечно, и самъ Евномій не согласится думать, что Богъ создалъ *грѣховною* самую сущность Христа; напротивъ, долженъ допустить, что апостольское выраженіе—*грѣхъ сотвори* означаетъ собою возложеніе на Сына Божія грѣховъ человѣческихъ, и, слѣдовательноо, относится „къ домостроительству уничиженія Его въ послѣдніе дни“ [2]). Сообразно съ этимъ текстомъ, и слова св. апостола Петра должны быть объяснены не въ смыслѣ творенія, а въ смыслѣ превознесенія, прославленія уничиженнаго; уничиженнымъ же былъ человѣкъ, подавленный силой грѣха. Но и помимо этой аналогіи, на основаніи филологическаго разбора спорнаго текста, св. Григорій приходитъ къ подтвержденію своего мнѣнія и къ отрицанію заключенія Евномія. Онъ обращаетъ вниманіе на слово—ἐποίησεν (*Κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ Θεός*), и дѣлаетъ строгое разграниченіе между этимъ словомъ и словомъ — ἔκτισε. *Κτίζω* означаетъ созданіе, твореніе въ смыслѣ *положенія самыхъ основаній бытія* какого-либо предмета, т. е. произведеніе въ бытіе, конечно, изъ небытія, — между

[1]) У св. Григорія Нисскаго, Contra Eunom. lib. V, col. 685—689.

[2]) Contra Eunom. lib. VI, col. 713 CD.

тѣмъ какъ—*ποιέω* означаетъ созданіе и твореніе въ смыслѣ *образованія изъ чего-нибудь одного чего—нибудь другаго*, въ смыслѣ содѣланія кого—нибудь кѣмъ-нибудь. Отсюда, если апостолъ Петръ употребилъ слово—*ἐποίησεν*, то уже тѣмъ самымъ онъ показалъ, что у него идетъ рѣчь не о произведеніи изъ небытія въ бытіе, а о содѣланіи Господомъ и Христомъ уже существующаго Лица, только не бывшаго тѣмъ, чѣмъ содѣлалъ Его во времени Богъ [1]). Если же, по Евномію, Сынъ Божій не содѣланъ Господомъ, а сотворенъ Имъ, то ясно, что апостольское изреченіе говоритъ не въ его пользу; напротивъ, его можно объяснить лишь въ томъ смыслѣ, на справедливости котораго настаивали защитники православія.

Этимъ можно закончить опроверженіе Григоріемъ Нисскимъ библейской аргументаціи Евномія. Кто внимательно свѣритъ основное положеніе Евномія о твореніи Сына во времени изъ ничего съ библейскимъ ученіемъ о происхожденіи Сына Божія по I, 1 Іоанна, II, 36 Дѣяній и VIII, 22—25 Притчей,—тотъ ясно пойметъ, что Евномій не столько слушалъ библію, сколько заставлялъ ее повторять свои собственныя соображенія. Его ссылки на евангеліе Іоанна и на книгу Дѣяній представляютъ собою полнѣйшее недоразумѣніе, потому что покоятся на толкованіи не цѣлыхъ текстовъ, а отдѣльныхъ словъ въ текстахъ. Евномій повторялъ одно, что сказано: *въ началѣ*, что употреблено: *сотворилъ*,—и больше знать ничего не хотѣлъ: при посредствѣ подходящихъ выраженій содержаніе текста поддѣлывалось подъ нужный смыслъ, и всякое иное пониманіе библейскаго свидѣтельства упорно отрицалось не потому, чтобы оно видимо противорѣчило библіи, а потому, что оно не гармонировало съ собственными внѣ-библейскими соображеніями Евномія. Только и могъ онъ сослаться съ нѣкоторымъ правомъ на текстъ книги Притчей; но разъ было доказано, что общеупотре-

[1]) Adversus Ar. et Sabel., cap. 5, op. t. II, col. 1288 C. Conf. Contra Eunom. lib. VI, col. 736 C.

бительное чтеніе этого текста неправильно, и представлено неопровержимое свидѣтельство въ пользу инаго чтенія и пониманія,—отстаивать справедливость своего ученія на неправильномъ чтеніи текста для Евномія было уже совершенно невозможно. При всемъ своемъ стараніи, Евномій не находилъ себѣ поддержки въ библіи. Его библейскія подпорки были уже потому одному слабы, что онѣ не держались сами собою, а требовали еще спеціально для себя особыхъ діалектическихъ подпорокъ; но эти послѣднія были еще болѣе слабы, потому что владѣніе ими у него серьезно оспоривалось на основаніи твердыхъ данныхъ. Съ предъявленіемъ подлиннаго библейскаго ученія, вся діалектика Евномія падала сама собою, а вмѣстѣ съ нею необходимо падала и вся его библейская аргументація. Отсюда, его доктрина теряла значеніе христіанской богословской системы; она оказывалась простымъ продуктомъ іудео-языческаго пониманія христіанства,—и въ этой неопровержимой истинѣ для нея былъ смертный приговоръ. Евномій и самъ хорошо сознавалъ, что съ разрушеніемъ библейской аргументаціи аріанство теряетъ свой жизненный смыслъ и неизбѣжно должно исчезнуть,—а потому онъ съ усиленной энергіей вступилъ въ споръ изъ-за обладанія дорогими для него подпорками. Между нимъ и св. Григоріемъ Нисскимъ началась длинная полемика по вопросу о томъ, какъ именно нужно понимать библейское ученіе о Сынѣ Божіемъ. Въ этой полемикѣ Евномій держался главнымъ образомъ отрицательной стороны: онъ ставилъ возраженія противъ православнаго пониманія ученія библіи и принималъ эти возраженія за положительные аргументы въ пользу своего аріанскаго пониманія; между тѣмъ какъ св. Григорій Нисскій держался преимущественно положительной стороны: онъ раскрывалъ непосредственное ученіе библіи и защищалъ свое пониманіе этого ученія путемъ опроверженія возраженій Евномія. Въ этой полемикѣ св. Григорій сдѣлалъ полное и обстоятельное раскрытіе всѣхъ главныхъ и второстепенныхъ основъ непосредственной церковной вѣры въ истинное божество Сына Божія.

3. Раскрытіе св. Григоріемъ Нисскимъ православнаго ученія о Сынѣ Божіемъ въ связи съ возраженіями на это ученіе со стороны Евномія.

Главное положеніе въ ученіи св. Григорія о Сынѣ Божіемъ и способъ раскрытія имъ этого положенія. Ученіе о происхожденіи Сына Божія чрезъ рожденіе отъ Бога Отца, и рѣшеніе вопроса: что значитъ по отношенію къ Богу—рождать и рождаться. Выясненіе образа рожденія Сына Божія изъ понятія Логоса. Ученіе о вѣчности и безначальности рожденія Сына Божія и о непрерывности этого рожденія. Рѣшеніе вопроса—два ли безначальныхъ. Ученіе о единосущіи Сына Божія съ Богомъ Отцемъ. Аналогіи, употребляемыя св. Григоріемъ для выясненія единосущія Отца и Сына при Ихъ личномъ различіи. Общій выводъ.

Все ученіе св. Григорія Нисскаго о Сынѣ Божіемъ состоитъ въ раскрытіи одного главнаго положенія: *Сынъ Божій вполнѣ и во всемъ равенъ Своему Отцу.* Это положеніе св. Григорій считалъ не отвнѣ придуманнымъ въ силу какихъ-либо человѣческихъ соображеній, а взятымъ непосредственно изъ библіи. Онъ именно считалъ его простымъ толкованіемъ извѣстныхъ словъ Спасителя: *Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ* (Іоан. X, 38). Если, по этимъ словамъ, Сынъ имѣетъ въ Себѣ всецѣлаго Отца, то ясно, что Онъ вполнѣ равенъ Ему, потому что иначе Онъ не могъ бы вмѣстить въ Себѣ невмѣстимаго Отца; если же Отецъ и Сынъ въ дѣйствительности вполнѣ вмѣщаютъ другъ друга, такъ что „ни Отецъ въ Сынѣ не имѣетъ избытка, ни Сынъ во Отцѣ не умаляется“, то ясно, что „нѣтъ никакого различія между Отцемъ и Сыномъ ни въ славѣ, ни въ сущности, ни въ чемъ либо иномъ“, кромѣ ипостаси [1]). По толкованію св. Григорія, Сынъ равенъ Своему Отцу

[1]) Contra Eunom. lib. II, col. 476 C, 484 D, 485 D.

до полнаго *единства* съ Нимъ въ божественной сущности, свойствахъ и совершенствахъ,—до полнаго *тожества* съ Нимъ во всемъ, кромѣ того лишь, что Онъ Сынъ, и потому имѣетъ самостоятельное личное бытіе, совершенно отличное отъ бытія Отца. Правильность такого именно пониманія собственнаго ученія Христа Спасителя объ отношеніи Его къ Богу Отцу подтверждаетъ Онъ Самъ, когда говоритъ: *Азъ и Отецъ едино есма* (Іоан. X, 30). Св. Григорій считаетъ этотъ текстъ достаточно сильнымъ для того, чтобы одновременно поразить человѣческое мудрованіе двухъ ересей—савелліанства и аріанства. „Ни Савеллій,—говоритъ онъ,—не имѣетъ права доводить до сліянія особенность (ἰδιότητα) ипостасей, потому что словами: „*Азъ* и Отецъ“ Единородный Самъ явно отличаетъ Себя отъ Отца; ни Арій не въ силахъ доказать отчужденность природы (τὸ ξένον τῆς φύσεως), потому что единство (ἑνότης) не допускаетъ раздѣленія въ природѣ“ [1]). Очевидно, если Сынъ отличаетъ Себя отъ Отца, то этимъ Онъ указываетъ на Свое происхожденіе отъ Него путемъ рожденія, и если Онъ говоритъ объ единствѣ Своемъ со Отцемъ, то указываетъ на образъ рожденія Своего безъ раздѣленія отчей сущности [2]). Такимъ образомъ, ученіе о равенствѣ Сына со Отцемъ покоится на ученіи объ Ихъ единосущіи, а ученіе объ Ихъ единосущіи утверждается на ученіи о рожденіи Сына отъ Отца. Отсюда, въ послѣдовательномъ ходѣ раскрытія главное положеніе св. Григорія Нисскаго: *Сынъ вполнѣ и во всемъ равенъ Своему Отцу*—развивается въ двухъ частныхъ пунктахъ: въ ученіи о рожденіи Сына Божія отъ Бога Отца и въ ученіи объ Его единосущіи съ Богомъ Отцемъ. Такъ какъ ученіе о рожденіи было центральнымъ, основнымъ пунктомъ въ рѣшеніи вопроса о правильномъ пониманіи

---

[1]) Ibid. lib. I, col. 404 D.

[2]) Ibid. col. 405 B.

спорнаго догмата, то на него главнымъ образомъ и были направлены возраженія Евномія, а потому оно и оказалось наиболѣе полно и ясно раскрытымъ въ ученіи св. Григорія.

Что Сынъ Божій истинно рожденъ отъ Бога Отца,—въ этомъ св. Григорій не только не сомнѣвался, но даже и не считалъ возможнымъ сомнѣваться,—потому что и положительное ученіе св. писанія, и самое наименованіе Божескихъ Лицъ. неопровержимо говорятъ о такомъ именно происхожденіи Сына отъ Отца. Поэтому вопросъ можетъ заключаться не въ томъ, откуда и какимъ образомъ произошелъ Сынъ, а лишь въ томъ, какъ понимать терминъ—*рожденіе* въ приложеніи къ Божественной жизни? Богъ, какъ извѣстно, есть Существо духовное и абсолютно простое, а потому въ Его сущности нельзя видѣть никакого измѣненія, движенія или выдѣленія,—слѣдовательно, нельзя видѣть никакого *состоянія*, которое бы можно было назвать *актомъ рожденія* Сына. Поэтому, если св. писаніе и церковь самымъ категорическимъ образомъ утверждаютъ, что Сынъ Божій имѣетъ Свое бытіе чрезъ рожденіе отъ Бога Отца, то православные богословы обязаны объяснить, что́ же это за рожденіе въ Богѣ, какъ нужно понимать Его, и какъ именно возможно происхожденіе Сына отъ Отца? На всѣ эти вопросы св. Григорій отвѣтилъ слѣдующимъ образомъ: „Единородный Богъ, исшедши отъ Отца и, какъ говоритъ евангеліе, во Отцѣ пребывая, Своимъ рожденіемъ ни мало не измѣнилъ въ Себѣ сущности Нерожденнаго, но по простому и безъискусственному выраженію нашей вѣры есть *свѣтъ отъ свѣта, Богъ истинный отъ Бога истиннаго, сущій всѣмъ тѣмъ, чѣмъ есть Отецъ, кромѣ того одного, что Тотъ—Отецъ*“ [1]). Но Евномій не удовлетворился и не могъ. удовлетвориться такимъ отвѣтомъ, потому что здѣсь только признается, а не объясняется

[1]) Contra Eunom. lib. III, col. 596 B.

истина рожденія Сына,—т. е. здѣсь совсѣмъ не дается никакого отвѣта на самое главное недоумѣніе: что́ собственно значитъ, что Сынъ *рожденъ?* Если несомнѣнно, что актъ рожденія мы знаемъ только какъ чувственный актъ, какъ актъ движенія и выдѣленія вещества,—въ чувственномъ же смыслѣ рожденіе совершенно невозможно прилагать къ Богу, какъ абсолютно духовному и простому; то само собою понятно, что значеніе терминовъ—*рождать* и *рождаться* въ приложеніи къ Божественной жизни намъ совершенно неизвѣстно, а—вслѣдствіе этого—говорить, что Сынъ рожденъ отъ Отца, значитъ собственно ничего не говорить. Отсюда, Евномію вполнѣ естественно было сдѣлать слѣдующій выводъ: настаивать на происхожденіи Сына Божія путемъ рожденія, о которомъ никто ничего не знаетъ и знать не можетъ, совершенно неразумно,—а потому православное ученіе о происхожденіи Сына, всецѣло покоющееся на понятіи „рожденія", въ собственномъ смыслѣ покоится ни на чемъ, и, слѣдовательно, не имѣетъ ровно никакой состоятельности [1]).

Въ виду такого возраженія, св. Григорія Нисскій принужденъ былъ замѣтить, что слово—γέννησις, употребляемое у насъ въ смыслѣ спеціальнаго термина для обозначенія рожденія чрезъ составленіе и отдѣленіе, не можетъ точно выражать того непостижимаго внутренняго акта въ Божественной сущности, чрезъ который Сынъ имѣетъ Свое бытіе отъ Отца. Поэтому, „хотя одинаково говорится и о нашей и о Божественной природѣ, но по мѣрѣ различія именуемыхъ предметовъ и обозначаемое словами различно",—такъ что „мы иначе представляемъ себѣ рожденіе человѣческое и иначе гадаемъ о рожденіи Божественномъ" [2]). Человѣческое рожденіе начинается страданіемъ, совершается движеніемъ вещества въ процессѣ роста и развитія, и

---

[1]) Apolog. cap. 16—17.

[2]) Contra Eunom. lib. I, col. 444 AB.

заканчивается появленіемъ въ бытіе прежде несуществовавшаго рождаемаго; все это совершенно не приложимо къ Богу, а потому божественное γέννησις, хотя и одноименно съ γέννησις человѣческимъ, однако не имѣетъ съ нимъ ничего общаго. Въ Богѣ мы не можемъ мыслить никакого страданія, потому что Онъ безстрастенъ по природѣ,—не можемъ представить Себѣ никакого движенія или сокращенія, потому что Онъ простъ и неизмѣняемъ,—не можемъ допустить никакого протяженія времени, потому что Онъ вѣченъ. Слѣдовательно, говоря о Божественномъ рожденіи, мы должны освободить его отъ всѣхъ низкихъ понятій, которыя естественно съ нимъ соединяются по аналогіи съ человѣческимъ рожденіемъ, и мыслить его сообразно съ величіемъ Божественнымъ. Но изгоняя всѣ „низкія понятія“, мы тѣмъ самымъ лишаемъ терминъ—γέννησις его спеціальнаго смысла, и утверждаемъ, что въ приложеніи къ Божественной жизни онъ означаетъ лишь то одно, что Сынъ непостижимымъ образомъ имѣетъ бытіе отъ Отца и въ Отцѣ, хотя мы не знаемъ и не можемъ знать никакихъ признаковъ, по которымъ бы можно было хоть сколько-нибудь уяснить себѣ эту непостижимую божественную тайну и составить понятіе о Божественномъ γέννησις. Мы не знаемъ даже и того, что собственно означаетъ въ Богѣ общеупотребительное наименованіе Отца, потому что мы не только не имѣемъ никакого права мыслить Божественное отчество по аналогіи съ отчествомъ человѣческимъ, но, принимая во вниманіе различіе Божественной природы и человѣческой, необходимо еще должны сознаться, что мы совершенно не знаемъ, что́ значитъ въ приложеніи къ Богу быть Отцемъ [1]). По мнѣнію св. Григорія, если мы можемъ законно употреблять наиме-

---

[1]) **Ibidem:** *τὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα, κἂν ὡσαύτως ἐπὶ τε τῆς ἡμετέρας καὶ ἐπὶ τῆς θείας λέγηται φύσεως, ἀλλὰ κατὰ τὸ μέτρον τῆς διαφορᾶς τῶν ἐν τοῖς ονομάσιν ὑποκειμένων καὶ τά διὰ τᾶν φωνῶν σημαινόμενα τὴν παραλλαγὴν ἔχει.*

нованіе Отца, то просто только въ общемъ смыслѣ божественной причины бытія Сына Божія, и притомъ безъ всякаго обозначенія непостижимаго образа ея причиннаго дѣйствія. „Представивъ Себѣ,—говоритъ св. Григорій,—божественное рожденіе чистымъ отъ всего (земнаго, человѣческій разумъ) согласится только, что изъ значенія имени Отецъ открывается лишь не-безначальное бытіе Единороднаго, такъ однако, что хотя Онъ и имѣетъ причину бытія во Отцѣ, нельзя все-таки вообразить начало Его ѵпостаси, потому что нельзя представить себѣ никакого признака искомаго“ [1]). Происхожденіе Сына отъ Отца непостижимо, и потому совершенно не имѣетъ для себя никакого обозначенія. Если же мы часто употребляемъ терминъ—γέννησις, то употребляемъ его не для обозначенія непостижимаго акта происхожденія Сына Божія, а для выраженія той общей мысли, что Сынъ непостижимымъ образомъ имѣетъ Свое бытіе изъ сущности Бога Отца.

Этотъ отвѣтъ снова не удовлетворилъ Евномія, потому что, рѣшая вопросъ о происхожденіи Сына Божія изъ сущности Бога Отца, св. Григорій не рѣшилъ самаго главнаго недоумѣнія: какимъ образомъ возможенъ въ Божественной сущности какой-бы-то ни было актъ изведенія въ бытіе Сына Божія? Правда, св. Григорій указывалъ на непостижимость для разума таинственнаго происхожденія Сына отъ Отца, — но Евномій, исповѣдывавшій всю сущность христіанства въ ясности и понятности догматовъ, совсѣмъ не обратилъ на эту ссылку никакого вниманія. По его воззрѣнію, въ Богѣ нельзя мыслить ни чувственнаго, ни духовнаго акта рожденія, потому что абсолютная простота Божественной сущности безусловно исключаетъ собою всякій актъ, всякое движеніе, всякій признакъ какого-бы-то ни было рожденія. Дѣйствіе, движеніе можно мыслить только въ приложеніи

[1]) Ibid. col. 445 A.

къ божественной волѣ, а потому если Сынъ рожденъ, то не изъ сущности Бога, а непостижимымъ актомъ божественной воли; но такъ какъ дѣятельность божественной воли всегда и во всемъ творческая, то Сынъ рожденъ именно такимъ творческимъ актомъ воли, т. е. другими словами—Онъ просто сотворенъ, и, слѣдовательно, γέννησις Его есть не иное что, какъ κτίσις [1]).

Не отвѣчая прямо на это возраженіе, св. Григорій сначала попытался было указать Евномію на послѣдніе результаты его антихристіанской доктрины. „Кто утверждаетъ,—говоритъ онъ,—что Сыну прилично названіе твари, тотъ, конечно, ради послѣдовательности скажетъ и о твари, что ей принадлежитъ наименованіе Сына, такъ что если Сынъ—тварь, то небо—Сынъ и каждая сотворенная вещь, по ученію этого сочинителя, въ собственномъ смыслѣ называется именемъ Сына,—потому что если Сынъ имѣетъ это имя не въ силу общенія по природѣ съ Родившимъ, а называется Сыномъ, потому что сотворенъ, то по той же самой причинѣ именемъ Сына можно назвать—καὶ ἀμνόν, καὶ κύνα, καὶ βάτραχον, καὶ πάντα ὅσα θελήματι τοῦ πεποιηκότος ὑπέστη“ [2]). Но какъ ни рѣзко было высказано здѣсь это возможное послѣднее слово аріанства, оно нисколько не поколебало собою строгой послѣдовательности аріанской мысли. Евномій отвѣчалъ св. Григорію, что по его мнѣнію гораздо лучше возвести на степень тварнаго сыновства всѣхъ тварей, чѣмъ путаться въ разныхъ неразрѣшимыхъ противорѣчіяхъ. „Какою представимъ себѣ,—говоритъ онъ,—сущность всей твари, и о перворожденномъ ея говоримъ, что онъ той же сущности. Поэтому, если вся тварь единосущна Отцу всяческихъ, то не отрицаемъ, что таковъ же и первородный твари; если же Богъ всяческихъ отличенъ отъ

---

[1]) У св. Григорія Нисскаго, Contra Eunom. lib. IV, col. 644 CD.

[2]) Ibid. col. 660 B. Conf. lib. I, col. 392 A; lib, XI, col. 873 CD.

твари по сущности, то по всей необходимости и о первородномъ твари слѣдуетъ сказать, что онъ не имѣетъ ничего общаго съ Божеской сущностію [1]). При такомъ оборотѣ дѣла православному богослову приходилось дать самый опредѣленный и самый рѣшительный отвѣтъ на раціоналистическія возраженія Евномія,—но такого отвѣта, какимъ могъ бы удовлетвориться Евномій, нельзя было дать по самому существу дѣла. Вопросъ касается непостижимой жизни непостижимаго Существа, слѣдовательно — всѣ человѣческія соображенія здѣсь не могутъ и не должны имѣть какого-либо особеннаго, важнаго значенія. Единственный источникъ истины нужно видѣть въ божественномъ откровеніи,—но и откровеніе, соразмѣрно съ ограниченностію человѣческаго пониманія, ничего не говоритъ о такихъ вопросахъ, ставить которые люди могутъ, а рѣшить никогда въ не состояніи. Въ виду этого, св. Григорій совершенно отказался объяснить и доказать возможность и дѣйствительность въ Богѣ акта рожденія и рождаемости. Вмѣсто всякаго объясненія, онъ указалъ на св. писаніе, которое утверждаетъ эту возможность и дѣйствительность, и въ истину котораго онъ безусловно вѣруетъ, не покушаясь во что-бы-то ни стало измѣрить тайныя глубины жизни Божіей и не дѣлая своей человѣческой силы разумѣнія высшимъ критеріемъ объективной достовѣрности божественнаго откровенія. „Какой свидѣтель,—говоритъ онъ,—найдется болѣе истинный, чѣмъ слово Самого Господа, который во всемъ евангеліи называетъ истиннаго Отца Отцемъ, а не Творцемъ Своимъ, и Себя Самого именуетъ не твореніемъ, а Сыномъ Божіемъ“ [2])? Если Онъ затѣмъ явился на землю, „чтобы люди впредь думали о Сущемъ не по собственнымъ измышленіямъ, давая значеніе догмата такимъ понятіямъ, которыя явились

---

[1]) Ibid. lib. IV, col. 633 B.

[2]) Ibid. lib. I, col. 341 CD.

у нихъ по какимъ-то догадкамъ“ [1]), то ясно, что Онъ открылъ намъ одну только чистую истину, и открылъ ее въ такой совершенной полнотѣ, въ какой только способенъ воспринять и усвоить ее человѣческій разумъ. Поэтому, перетолковывать Его ясное ученіе значитъ поправлять человѣческими догадками голосъ самой Истины, или по просту утверждать вмѣсто истины ложь. Такой именно подмѣнъ ученія Божія лживымъ ученіемъ человѣческимъ дѣлаетъ Евномій въ своемъ утвержденіи, что Сынъ Божій, хотя и называлъ Себя Сыномъ, однако на самомъ дѣлѣ не Сынъ, а тварь, потому что, по человѣческимъ соображеніямъ еретическаго ума, Онъ называлъ Себя Сыномъ не въ собственномъ смыслѣ, а лишь въ томъ, что Онъ непосредственно сотворенъ Самимъ Богомъ Отцемъ [2]). Въ этомъ случаѣ, по мнѣнію св. Григорія, Евномій сознательно и намѣренно перетолковывалъ истинное ученіе Спасителя, потому что для непосредственной вѣры каждаго христіанина вполнѣ очевидно и понятно, что Спаситель называлъ Себя Сыномъ Божіимъ въ томъ же истинномъ смыслѣ, въ какомъ Онъ прилагалъ къ Себѣ и наименованіе Сына человѣческаго. Если же ученіе о Сынѣ человѣческомъ всѣми принимается въ прямомъ и собственномъ смыслѣ, то въ томъ же собственномъ смылѣ должно быть принимаемо и ученіе о Сынѣ Божіемъ. По крайней мѣрѣ такъ именно понималъ собственное ученіе Спасителя св. апостолъ Павелъ въ своемъ посланіи къ Римлянамъ VIII, 33, гдѣ онъ говоритъ, что Богъ Отецъ *τοῦ ἰδίου Υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο*, прибавленіемъ слова—*ἰδίου* отличая Сына Божія, какъ Сына по природѣ, отъ тѣхъ, которые сподобились сыноположенія по благодати [3]). Если, такимъ образомъ, св.

---

[1]) Ibid. lib. II, col. 468 A.

[2]) Ibid. lib. III, col. 609 BD—612 AB.

[3]) Contra Eunom. lib. I, col. 341 D; lib. III, col. 597 BC; lib. II, col. 492 A.

писаніе несомнѣнно учитъ объ истинномъ сыновствѣ Сына Божія, то само собою понятно, что въ Божественной сущности долженъ быть и есть такой непостижимый внутреннія актъ, которымъ Сынъ происходитъ отъ Отца; и разъ это утверждается самимъ откровеніемъ, то человѣческимъ отрицаніямъ или подтвержденіямъ здѣсь мѣста нѣтъ и не должно быть.

Вполнѣ признавая, согласно съ ученіемъ откровенія, внутреннее происхожденіе Сына Божія изъ сущности Бога Отца, человѣкъ все-таки никакимъ образомъ не можетъ остановиться на одномъ только этомъ признаніи, и всегда будетъ пытаться какъ-нибудь мыслить это происхожденіе. Въ виду этого, если незаконенъ по своему существу основной вопросъ Евномія: *чѣмъ доказать возможность и дѣйствительность въ Божественной сущности акта рожденія*, — то совершенно законенъ другой его вопросъ: *какъ можно и нужно мыслить актъ рожденія въ Божественной сущности?* Отвѣчать на этотъ вопросъ св. Григорію Нисскому было необходимо, и онъ далъ этотъ отвѣтъ въ своемъ ученіи о Логосѣ.

Выше было замѣчено, что св. Григорій не считалъ возможнымъ прилагать къ божественной жизни терминъ γέννησις въ буквальномъ смыслѣ. Онъ думалъ только обозначить этимъ терминомъ *дѣйствительность* того непостижимаго внутренняго акта, по которому Сынъ Божій имѣетъ единосущное бытіе съ Богомъ Отцемъ, нисколько не думая при этомъ опредѣлять самого *образа* или *способа* происхожденія Сына отъ Отца, что́ собственно и означаетъ терминъ—γέννησις въ приложеніи къ человѣческой жизни. Теперь же, когда вопросъ прямо поставленъ именно о способѣ происхожденія Сына Божія, и когда, слѣдовательно, нужно было такъ или иначе опредѣлить содержаніе понятія—γέννησις въ приложеніи къ Божественному бытію, св. Григорій склонился къ мысли, что терминомъ — γέννησις нужно обозначать не только дѣйствительность происхожденія Сына Божія отъ Бога Отца, но и самый способъ

этаго происхожденія,—т. е. не только то, что Сынъ имѣетъ бытіе отъ Отца, но и то, какимъ именно образомъ Онъ имѣетъ это бытіе. Вслѣдствіе этого, γέννησις божественное отожествляется съ γέννησις человѣческимъ, —но это отождествленіе далеко не полное, и потому нисколько не противорѣчитъ собою вышеизложенному понятію св. Григорія о божественномъ рожденіи, какъ объ актѣ абсотютно духовномъ. Оно касается лишь того одного и единственнаго пункта, что—и въ приложеніи къ бытію Сына Божія и въ приложеніи къ бытію человѣческому—γέννησις одинаково обозначаетъ способъ бытія, нисколько однако не свидѣтельствуя, что будто-бы самый способъ этотъ одинъ и тотже. И Сынъ Божій имѣетъ свое бытіе отъ Отца по способу „рожденія", и человѣкъ вступаетъ въ жизнь чрезъ „рожденіе"; слѣдовательно, „рожденіе" является способомъ происхожденія—какъ Сына Божія отъ Бога Отца, такъ и каждаго человѣка отъ человѣческаго отца, — но способомъ неодинаковымъ и не тожественнымъ, потому что неодинаково Божество и человѣчество, и нельзя по низменному судить о превысшемъ [1]). Какимъ же способомъ рождается Сынъ Божій? Прямаго отвѣта на этотъ вопросъ нельзя дать, потому что способъ божественнаго рожденія непостижимъ и недовѣдомъ, и само св. писаніе только путемъ нѣкоторыхъ аналогій руководитъ нашъ ограниченный умъ къ его приблизительному уразумѣнію. Оно называетъ имѣющаго бытіе отъ Отца *Сыномъ*, очевидно, по подобію сыновъ человѣческихъ,— но это подобіе вѣрно лишь въ томъ отношеніи, что посредствомъ него мы постигаемъ „сродность и истинность происхожденія Сына отъ Бога Отца". Чтобы люди не подумали провести точную аналогію между рожденіемъ божественнымъ и рожденіемъ человѣческимъ, и не перенесли бы на Бога страсти и раздѣленія, св. писаніе указываетъ, что Сынъ Божій произошелъ отъ Отца не

---

[1]) Ibid. lib. IV, col. 625 D.

такъ, какъ рождаются люди, а такъ, какъ происходитъ *сіяніе отъ свѣта*, показывая этимъ наименованіемъ нераздѣльное бытіе Родившаго и Рожденнаго. Чтобы люди не поняли и этого поясненія въ чувственномъ смыслѣ и не перенесли бы на духовную сущность Бога понятія истеченія, св. писаніе указываетъ еще одинъ видъ рожденія — рожденіе *слова отъ ума*, показывая тѣмъ чистую духовность и безстрастность акта рожденія въ Богѣ [1]) Эта послѣдняя аналогія, по мнѣнію св. Григорія Нисскаго, самая близкая и совершеннѣйшая изъ всѣхъ другихъ аналогій божественнаго рожденія, а потому онъ съ особенною любовію останавливается на ея разъясненіи. По его мнѣнію, библейское наименованіе Сына Божія Логосомъ имѣетъ своею цѣлью внушить людямъ истинную мысль о чистомъ рожденіи единороднаго Бога изъ сущности Бога Отца, потому что слово не творится умомъ, а рождается изъ ума [2]), будучи тѣмъ же умомъ и нераздѣльно съ нимъ существуя, и все-таки являясь инымъ сравнительно съ нимъ [3]). Такъ именно Сынъ Божій рождается отъ Бога Отца; Онъ не раздѣляетъ въ рожденіи Божественной сущности, владѣетъ тѣмъ же божествомъ и божественными совершенствами, какими владѣетъ Его Отецъ, и при всемъ томъ однако отличается отъ Отца по своему личному сыновнему бытію [4]). Въ своемъ „Великомъ Катехизисѣ“ св. Григорій принимаетъ *понятіе* Логоса за исходный пунктъ въ раціональномъ доказательствѣ троичности единосущныхъ Божескихъ Лицъ. „Кто признаетъ, — говоритъ онъ, — что Богъ не безсловесенъ (ἄλογος), тотъ безъ сомнѣнія согласится, что не безсловесный имѣетъ Слово (λόγος [5]). Это Слово, какъ и все прочее, чѣмъ только владѣетъ Богъ, должно быть

---

[1]) Ibid. lib. II, col. 505 BD—508 AC.
[2]) Adversus Ar. et. Sabel., op. t. II. col. 1293 D.
[3]) Orat. catech. cap. 1, op. t. II, col. 16 C.
[4]) Ibidem.
[5]) Op. t. II, 13 A.

сообразно съ Его Божественнымъ существомъ. Въ Богѣ, напримѣръ, есть сила (δύναμις), жизнь (ζωή) и премудрость (σοφία) — такія свойства, которыми владѣетъ и природа людей; но никто, конечно, не будетъ думать, что Богъ владѣетъ Своими совершенствами въ такой же степени, въ какой владѣютъ ими люди; напротивъ, въ Богѣ все безконечно, а люди во всемъ ограниченны. Поэтому, и Слово Божіе не нужно разсматривать по подобію съ словомъ человѣческимъ. Сообразно съ безконечною божественною природою, Оно должно быть признано также безконечнымъ, какъ безконечны въ Богѣ сила, жизнь и премудрость. Но если Слово дѣйствительно безконечно, то Оно, очевидно, постоянно существуетъ; постоянное же бытіе есть не иное что, какъ жизнь. Такъ какъ въ безконечномъ эта жизнь не отвнѣ приходитъ, а въ немъ самомъ заключается, то λόγος есть ζωή; слѣдовательно, ζωή не есть самостоятельное, отдѣльное отъ Логоса, безконечное божественное свойство, имѣющее, по ходу и сущности аргументаціи св. Григорія, свою собственную ὑποστασις,— а есть тотъ же самый Логосъ, т. е. составляетъ съ Нимъ одну недѣлимую сущность и одну простую ὑποστασις. Такимъ образомъ, Слово есть тоже, что́ и самосущная жизнь; но жить значитъ дѣйствовать, а дѣйствовать можно только имѣя необходимую силу для произведенія дѣятельности. Поэтому, Логосъ, какъ дѣйствующій, очевидно, имѣетъ эту силу, а какъ безконечный, имѣетъ ее въ Себѣ самомъ и при томъ въ безконечной степени. Слѣдовательно, и безконечная сила Божія (δύναμις), имѣющая, по ходу аргументаціи св. Григорія, самостоятельное личное бытіе, отожествляется съ божественнымъ Логосомъ, который поэтому есть не только ζωή, но и δύναμις. Постепенно продолжая этотъ ходъ аргументаціи, легко, разумѣется, можно отождествить божественнаго Логоса со всѣми безконечными совершенствами Бога, при чемъ однако Логосъ не будетъ составляться изъ нихъ, а каждое безконечное совершенство будетъ Логосомъ, и именно однимъ и тѣмъ же

Логосомъ, разнообразно именуемымъ. Св. Григорій и самъ прямо замѣчаетъ, что какъ бы Логоса не называли — „Логосомъ, или Премудростію, или Силою, или инымъ чѣмъ-нибудь изъ высокаго и почетнаго“, — объ этомъ излишне разсуждать, лишь бы подъ разными именами понималось одно и тоже Божеское Лице [1]).

Разъясненіемъ понятія Логоса св. Григорію отчасти удалось приблизить къ человѣческому пониманію, насколько это возможно, непостижимый актъ рожденія Сына Божія отъ Бога Отца. Но въ этомъ случаѣ необходимо замѣтить тоже самое, что́ было замѣчено еще св. Иринеемъ ліонскимъ, именно — что аналогія между Логосомъ божественнымъ и словомъ человѣческимъ весьма не точна. Она имѣетъ нѣкоторый смыслъ и значеніе въ приложеніи только къ одному и единственному моменту въ понятіи Божественнаго рожденія — къ моменту рожденности единосущнаго Отцу Сына Бжія,— самаго же процесса рожденія не изображаетъ, да такого процесса мы и не можемъ мыслить въ абсолютно простой Божественной сущности. Человѣческое слово несомнѣнно производится мыслію, такъ что не будь мысли, не будетъ и слова; по анологіи съ этимъ отношеніемъ человѣческаго слова къ человѣческой мысли, св. писаніе опрѣдѣляетъ и непостижимое отношеніе Сына Божія къ Богу Отцу, какъ божественнаго Логоса къ личному божественному Разуму: Сынъ имѣетъ бытіе отъ Отца и безъ Отца немыслимъ. Но какъ слово, произведенное мыслію, есть не иное что, какъ эта самая мысль, которая его производитъ,—такъ, по аналогіи съ этимъ взаимоотношеніемъ слова и мысли, и Сынъ Божій, хотя имѣетъ особенное личное бытіе отъ Отца, однако обладаетъ не инымъ существомъ (*οὐσία*), а тѣмъ же самымъ, какимъ обладаетъ и Отецъ, который Его производитъ. Въ этомъ только и состоитъ дѣйствительная аналогія между обыкновеннымъ словомъ человѣческимъ и лич-

[1]) Ibid. AD—16 AD.

нымъ божественнымъ Логосомъ, — между тѣмъ какъ аріане проводили ее такъ далеко, что по подобію съ человѣческимъ словомъ отдѣляли другъ отъ друга бытіе Отца и отчаго Логоса временнымъ промежуткомъ, т. е. мыслили происхожденіе Сына Божія во времени; и вслѣдствіе этого по необходимости — чрезъ твореніе, потому что все временное безусловно чуждо Божественной сущности. Евномій въ своемъ „Изложеніи вѣры“ такимъ образомъ излагаетъ это ученіе: „вѣруемъ и въ Сына Божія..... не безъ рожденія, предшествующаго бытію, называемаго Сыномъ, рожденнаго прежде всякой твари, не несотвореннаго (*οὐκ ἄκτιστον*)“ [1]). Какъ только допущена временность, понятіе рожденія изъ Божественной сущности немедленно же изчезаетъ и уступаетъ свое мѣсто понятію творенія изъ ничего, такъ что съ формальной стороны выводъ Евномія былъ правиленъ. Но онъ совершенно неправиленъ по своему существу, потому что былъ выведенъ изъ невѣрнаго положенія. Божественный Логосъ есть не какое-либо произносимое слово, а самостоятельное Божеское Лице, стоящее въ единствѣ сущности съ Богомъ Отцемъ. Поэтому, Онъ не начинаетъ Своего бытія, подобно слову человѣческому, а вѣчно существуетъ, какъ Богъ. Для разъясненія этой мысли св. Григорій счелъ необходимымъ изгнать изъ богословія древнее ученіе о—*λόγος προφορικός* и *λόγος ἐνδιάθετος*, потому что эти понятія, по его мнѣнію, не столько разъясняютъ дѣло, сколько запутываютъ его,—да притомъ же еще и противорѣчатъ ясному ученію евангелиста Іоанна. „Чтобы мы не думали, — говоритъ св. Григорій, — будто было нѣкогда время, когда Сынъ не существовалъ, какъ самостоятельное Лице, и не представляли себѣ Логоса изнесеннымъ во внѣ и скрытымъ внутри, — ради этого и сказалъ Іоаннъ: *и Слово бѣ* не въ Богѣ, а *у Бога*, обозначая этимъ въ Логосѣ самостоятельную ипостась,

---

[1]) У св. Григорія Нисск. Contra Eunom. lib. II, col. 505 A, 512 D, 513 C. Fabric. VIII, p. 255.

происходящую изъ отчей сущности [1]). По мысли св. Григорія, божественнаго Логоса нельзя признавать внутреннимъ Словомъ Отца, потому что такое Слово имѣетъ одно лишь потенціальное бытіе въ мысли, — нельзя признавать и произнесеннымъ Словомъ Отца, потому что такое слово имѣетъ реальное бытіе только въ грамотѣ; между тѣмъ какъ божественный Логосъ существуетъ не въ Богѣ, подобно слову существующему въ мысли и имѣющему только возможность сдѣлаться дѣйствительнымъ словомъ, а у Бога, т. е. въ качествѣ самостоятельнаго Божескаго Лица, и въ тоже время не внѣ Бога, подобно слову написанному на бумагѣ и существующему внѣ человѣка, а нераздѣльно съ Богомъ, какъ имѣющій единую и недѣлимую отеческую сущность. Отсюда, божественный Логосъ, существующій, *какъ Лице,* безъ *предшествующаго* Его бытію *произнесенія*, есть Логосъ вѣчный и потому необходимо несотворенный, такъ какъ понятіе вѣчности уничтожаетъ собою понятіе творенія, замѣняя его понятіемъ самобытности.

Но не смотря на всю правильность этого вывода и на самое точное согласіе его съ ученіемъ евангелиста Іоанна, Евномій все-таки не согласился съ нимъ. Въ своей полемикѣ съ Григоріемъ Нисскимъ онъ аргументировалъ это несогласіе логическою невозможностію мыслить такой актъ рожденія, который бы никогда не начинался. „Кому,—говоритъ онъ,—свойственно бытіе чрезъ актъ рожденія (ἐκ τοῦ γεννηθῆναι), тотъ прежде рожденія не существовалъ“ [2]). Поэтому, Сынъ Божій, какъ имѣющій бытіе черезъ рожденіе отъ Отца, имѣетъ его только

---

[1]) Adversus Ar. et Sabel. cap. 10: ἵνα μὴ δοκῶμεν τὸν υἱὸν εἶναί ποτε ὅτε ἀφανὴς ἦν ἐν τῷ πατρὶ κρυπτόμενος καὶ ἵνα μὴ προφορικὸν λόγον καὶ ἐνδιάθετον ὑπολαμβάνωμεν (τὸν γὰρ τοῦτον λόγον ἐν τίνι εἶναι χρῆ ἐννοίᾳ ἢ ἐν γράμματι, μαθ' ἑαυτὸν ὑπόστασιν οὐκ ἔχοντα), διὰ ταῦτα εἴρηκε καὶ ὁ Ἰοάννης καὶ ὁ Λόγος ἦν οὐκ ἐν τῷ Θεῷ, ἀλλὰ πρὸς τὸν Θεὸν, ἰδίαν ὑπόστασιν ἐπιγράφων τῷ Λόγῳ ἐκ πατρικῆς οὐσίας ὑφεστάσαν.

[2]) У св. Григорія Нисскаго Contra Eunom. lib. X, col. 840 B.

съ момента рожденія, слѣдовательно—во времени, а если во времени, то чрезъ твореніе.

Отвѣтомъ на это возраженіе было ученіе св. Григорія Нисскаго о безначальномъ рожденіи Сына Божія. Главное основаніе этого ученія св. Григорій указывалъ въ свойствѣ божественной неизмѣняемости, которая касается не только сущности Божества, но и образа жизни Его. „Божество,—говоритъ онъ,—по природѣ (*τῇ φύσει*—по природѣ, т. е. по божественному закону Его бытія) существуетъ всегда такъ, что́ оно есть и ка́къ оно есть: не имѣло когда-либо не-сущимъ чего нибудь изъ того, что́ есть теперь, и не будетъ когда-либо чѣмъ-нибудь такимъ, что́ не есть теперь“ [1]). Въ силу этого вѣчнаго тожества, Евномій, именующій высочайшаго Бога Отцемъ, необходимо долженъ согласиться, что если Богъ дѣйствительно есть Отецъ, то Онъ—Отецъ всегда, т. е. никогда не начиналъ и никогда не перестанетъ имъ быть. „Если Онъ не былъ въ началѣ Отцемъ, то не сдѣлался имъ и потомъ; если же мы исповѣдуемъ, что Онъ—Отецъ, то и опять повторяю тоже слово: что если Онъ теперь Отецъ, то и всегда былъ Отцемъ, и какъ всегда былъ, такъ всегда и будетъ“ [2]). Но чтобы быть вѣчнымъ Отцемъ, нужно имѣть вѣчнаго Сына, потому что пока нѣтъ Сына, Отецъ—не Отецъ, а только *можетъ* имъ быть; если же для Бога нѣтъ времени, и Онъ существуетъ какъ Отецъ отъ вѣчности, то ясно, что Онъ отъ вѣчности же имѣетъ и Сына, по отношенію къ которому Онъ именуется Отцемъ. Это ученіе о вѣчномъ отчествѣ Бога Отца было любимымъ аргументомъ у всѣхъ православныхъ богослововъ, опровергавшихъ ріанское ученіе о временномъ бытіи Сына Божія. Въ разныхъ видахъ его приводили св. Аѳанасій александрійскій, св. Василій Великій и св. Григорій Богословъ, которые одинаково смотрѣли на него, какъ на сильнѣйшее доказа-

---

[1]) Contra Eunom. lib. II, col. 469 B.
[2]) Ibidem, lib. I, col. 433 A.

тельство въ пользу вѣчнаго бытія Сына Божія. Св. Василій Великій напримѣръ, считалъ очевиднѣйшею хулою аріанское ученіе о томъ, будто Отецъ нѣкогда не былъ Отцемъ, потому что въ *отчествѣ* онъ видѣлъ особую славу Бога Отца. Если, разсуждалъ онъ, быть Отцемъ для Бога благо, то Онъ отъ вѣчности долженъ владѣть этимъ благомъ; если же, какъ говорятъ аріане, Онъ не отъ вѣчности владѣетъ имъ, то—или по нежеланію блага, или по безсилію пріобрѣсть его,—но то и другое равно нелѣпо; слѣдовательно, Богъ отъ вѣка Отецъ, и, какъ Отецъ, отъ вѣка имѣетъ Своего Сына [1]). Это, чисто нравственное, основаніе вѣчности Сына св. Григорій Нисскій замѣнилъ чисто метафизическимъ: Богъ признается у него вѣчнымъ Отцемъ не потому, что отчество составляетъ для Него благо, а потому, что этого требуетъ Его неизмѣняемость. Если аргументація отъ этой замѣны нисколько не измѣняется въ своей сущности, то значительно выигрываетъ въ своей основательности. Св. Василію Великому всегда можно было предложить вопросъ: что же изъ того, что быть Отцемъ для Бога благо? Вѣдь и быть Творцемъ для Него тоже благо, потому что иначе Онъ и не могъ бы быть Творцемъ, и однако же отсюда нисколько не слѣдуетъ, что Богъ есть Творецъ отъ вѣчности; почему же обязательно требуется, чтобы Онъ былъ Отцемъ отъ вѣчности? Между тѣмъ обратить это возраженіе противъ аргументаціи св. Григорія было совершенно невозможно, потому что твореніе, какъ внѣшнее Богу, не можетъ касаться Его внутренней жизни, и, слѣдовательно, не можетъ измѣнить эту жизнь; сыновство же и отчество, касаясь собственной жизни Божества, должны были кореннымъ образомъ измѣнить эту жизнь, если бы явились во времени. Отсюда, заключеніе св. Григорія было сдѣлано совершенно вѣрно, только, нужно замѣтить, не для аріанъ. Дѣло въ томъ, что Евномій никогда и не думалъ называть Бога въ собственномъ смыслѣ Отцемъ; напротивъ,

[1]) S. Basilii Adversus Eunom. lib. II, op. t. I, p. 349—350.

для него отчество Бога было вполнѣ и безусловно тожественно съ Его творчествомъ,—и только, придерживаясь библейскаго словоупотребленія, онъ считалъ нужнымъ говорить о Богѣ Отцѣ, всегда однако понимая подъ Отцемъ Творца. Поэтому, аргументація св. Григорія была для него также не убѣдительна, какъ и аргументація св. Василія Великаго,

Не могъ убѣдиться Евномій въ истинѣ православною ученія и изъ библейской аргументаціи православныхъ богослововъ, съ особенною любовію развивавшихъ библейскія понятія о Сынѣ Божіемъ, какъ о Божіей силѣ и премудрости. „Если,—говоритъ св. Григорій,—Отецъ всего нерожденъ и вѣченъ, премудръ и всемогущъ,—апостолъ же, благовѣствуя вѣру въ Него, всѣмъ проповѣдуетъ Христа Божію силу и Божію премудрость; то какъ же осмѣливаются подчинять Его рожденіе времени и признавать не вѣчнымъ и не безначальнымъ“ [1])? Если еретическое мнѣніе справедливо, то Богъ прежде рожденія Сына не имѣлъ силы и премудрости, т. е. не былъ Богомъ; а такъ какъ этого нелѣпаго заключенія никто не согласится принять за истину, то по необходимости „должно вѣровать, что Онъ вѣчно имѣлъ у Себя премудрость и силу, то есть,—Христа“. Но по поводу этой аргументаціи достаточно только замѣтить, что понятія премудрости и силы, въ приложеніи ихъ къ Сыну Божію, понятія метафорическія, которыя указываютъ не на особенность сыновняго бытія въ Божествѣ, а лишь на внѣшнее отношеніе Сына Божія къ Богу Отцу въ Ихъ общей божественной дѣятельности. Богъ всемогуще и премудро дѣйствуетъ чрезъ Своего Сына, слѣдовательно — Сынъ въ собственномъ смыслѣ является откровеніемъ божественнаго всемогущества и премудрости,—или, говоря метофорически, есть сама Божія премудрость и сила. Онъ,—могъ бы сказать Евномій,—не свойство отчей сущности, а только выразитель божественныхъ свойствъ,

---

[1]) Adversus Ar. et. Sabel. op. t. II, col. 1284 B.

и потому заключать отсюда о совѣчности Его Богу Отцу совершенно невозможно,

Вслѣдствіе этой трудности и даже, пожалуй, совершенной невозможности положительнымъ путемъ доказать аріанамъ вѣчность единороднаго Сына Божія, св. Григорій попытался еще доказать свою мысль черезъ дедукцію ad absurdum, путемъ критическаго разбора аріанскаго ученія о временномъ бытіи Сына Божія. Евномій въ своемъ „Ἔκθεσις πίστεως“ исповѣдывалъ вѣру въ Сына Божія..... „истинно рожденнаго прежде вѣковъ, но не безначальнаго“ [1]). Въ этомъ исповѣданіи утверждаются о Сынѣ Божіемъ два понятія, совершенно другъ другу противуположныя и потому взаимно другъ друга исключающія: съ одной стороны признается, что Онъ существуетъ прежде временныхъ вѣковъ, съ другой — Ему приписывается временное начало. На это противорѣчіе православные богословы обратили вниманіе еще съ самаго начала появленія аріанства. Св. Аѳанасій александрійскій, разбирая извѣстное аріанское положеніе: ἦν ποτέ, ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, первый указалъ, что подразумѣваемое подлежащее главнаго предложенія—χρόνος дѣлаетъ безплодными всѣ усилія аріанъ во что-бы-то ни стало отдѣлить Сына Божія, какъ Творца, отъ сотворенныхъ Имъ тварей, потому что единство образа бытія во времени не позволяетъ провести между ними какую-либо пограничную черту. Поэтому, если аріане хотятъ утверждать, что Сынъ имѣетъ дѣйствительное преимущество предъ всѣми Своими тварями, какъ имѣющій довременное бытіе предъ явившимися во времени, то они уже не должны учить о временномъ началѣ сыновняго бытія, слѣдовательно-должны исповѣдывать Его вѣчнымъ. Если же они не признаютъ такого исповѣданія, то противорѣчатъ сами себѣ,— противорѣчатъ и ясному ученію библіи, которая говоритъ о рожденіи Сына Божія не въ опредѣленный времен-

[1]) Fabricius, op. cit. XIII, 255.

ный моментъ, а прежде вѣкъ. Такъ разсуждалъ св. Аѳанасій александрійскій, такъ же разсуждалъ и св. Григорій Нисскій. „Выраженіе *прежде*,—говоритъ онъ въ своемъ критическомъ разборѣ ученія Евномія, — заключаетъ въ себѣ нѣкоторое указаніе на время и противополагается выраженіямъ—*послѣ этого* и *потомъ*; если же времени не было, то вмѣстѣ съ этимъ совершенно исчезаютъ и названія разстояній времени; но Господь — прежде времени и вѣковъ, слѣдовательно— для разумныхъ вопросъ о *прежде* и *послѣ* по отношенію къ Творцу вѣковъ излишенъ, потому что подобныя выраженія, коль скоро онѣ говорятъ не о времени, лишены всякаго смысла“ [1]). Если Евномій не напрасно исповѣдуетъ, что „Господь имѣетъ бытіе прежде временъ вѣчныхъ“, то онъ самъ вполнѣ подтверждаетъ православное ученіе, противъ котораго неразумно ратуетъ, противорѣча себѣ самому, потому что прежде времени—одна только вѣчность,—и если Господь дѣйствительно существуетъ прежде времени, то ясно, что Онъ существуетъ отъ вѣчности [2]). Слѣдовательно, православное ученіе о совѣчномъ бытіи Сына Божія Богу Отцу не заключаетъ въ себѣ никакихъ противорѣчій, на основаніи которыхъ его можно было бы законно осудить и отвергнуть. „Въ томъ,—говоритъ св. Грйгорій,— что мы одного и тогоже именуемъ и вѣчнымъ и рожденнымъ (*οὐχ ἀγέννητον*), нѣтъ никакого соблазна (*οὐδεὶς ἔπεσθι φόβος*), потому что бытіе Сына не ограничивается никакимъ промежуткомъ времени; напротивъ— всюду льется безпредѣльность Его жизни и прежде вѣковъ и послѣ нихъ, и (Сынъ) въ собственномъ смыслѣ называется именемъ вѣчнаго“ [3]).

Но если Сынъ Божій, имѣя въ рожденіи отъ Бога Отца начало своего бытія, все-таки признается вѣчнымъ,

---

[2]) Contra Eunom. lib. IX, col. 809 BC.

[4]) Ibidem, col. 813 D, 816 D.

[3]) Ibid. lib. I, col, 464 B.

то естественно является вопросъ: можно ли и какъ именно можно мыслить это *безначальное рожденіе*? По нашимъ человѣческимъ соображеніямъ, „все безначальное должно быть и нерожденно,—какъ же возможно теперь правильно назвать безначальнымъ Сына, самое имя котораго указываетъ на начало? Въ самомъ дѣлѣ, Онъ называется Сыномъ, потому что рожденъ, а что рожденіе предполагаетъ мысль о началѣ, этого никто не станетъ отрицать". [1]) И однако по отношенію къ Сыну Божію всякій православный христіанинъ утверждаетъ, что Его рожденіе безначально. Какъ же нужно представлять себѣ такое рожденіе? Можно ли, по крайней мѣрѣ, мыслить его безъ внутренняго противорѣчія?

Въ отвѣтъ на эти вопросы св. Григорій Нисскій попытался, насколько это было возможно, освѣтить и приблизить къ человѣческому сознанію тайну безначальнаго рожденія Сына Божія, откровенно впрочемъ сознаваясь при этомъ, что самое надежное средство къ разрѣшенію надоумѣній—„твердыня вѣры" [2]). Только опираясь на эту твердыню, человѣческій разумъ можетъ постигнуть таинственныя взаимоотношенія Отца и Сына, и то не ясно, а ὥσπερ δι' ἐσοπτρόπου, какъ бы въ зеркалѣ. Такое зеркало для вѣрующаго ума св. Григорій указываетъ прежде всего въ явленіи свѣта отъ солнца. „Какъ можетъ быть наименованъ Сыномъ и рожденнымъ Тотъ, кто вѣчно совозсѣдаетъ со Отцемъ, примѣръ этого,—говоритъ св. Григорій,—я укажу тебѣ въ солнечномъ лучѣ, хотя при этомъ слово и не коснется самой природы ихъ" [3]). Лучъ имѣетъ бытіе не самъ отъ себя, а отъ солнца; слѣдовательно, онъ происходитъ—и ради аналогіи даже можно сказать—*рождается* отъ солнца, но рождается не послѣ него, а вмѣстѣ съ нимъ,—потому что какъ только явилось солнце, явился и лучъ,

---

[1]) Adversus Arium et Sabel. cap. 2, op. t. II, col. 1284 A.

[2]) Ibid. col. 1284 B.

[3]) Ibid. cap. 4, col. 1285 BC.

и пока будетъ существовать солнце, вмѣстѣ съ нимъ неизмѣнно будетъ существовать и лучъ. Подобно этому одновременному бытію причины и действія въ явленіяхъ міра физическаго, и Сынъ Божій, хотя имѣетъ бытіе не отъ Себя Самого, а отъ Своего Отца, однако не послѣ Него, а вмѣстѣ съ Нимъ, такъ что если Отецъ существуетъ безначально, то Сынъ собезначаленъ Ему. Этимъ наглядным примѣромъ изъ явленій видимой природы достаточно выясняется вопросъ о мыслимости безначальнаго рожденія Сына Божія, а вмѣстѣ съ тѣмъ вполнѣ удовлетворительно разрѣшается и возбужденное имъ недоумѣніе. Въ первой книгѣ противъ Евномія св. Григорій считаетъ необходимымъ только прибавить къ этому, что приведенная имъ аналогія имѣетъ свой надлежащій смыслъ единственно только по отношенію къ вопросу о собезначальности Сына Божія Богу Отцу; для рѣшенія же общаго вопроса о взаимоотношеніи Божескихъ Лицъ она не вполнѣ удовлетворительна, и потому должна быть нѣсколько измѣнена. Въ этомъ случаѣ „представимъ себѣ,—говоритъ онъ,—не лучь отъ солнца, а отъ нерожденнаго солнца другое солнце, вмѣстѣ съ пресдтавленіемъ перваго рожденно отъ него совозсіяющее и по всему съ нимъ одинаковое: по красотѣ, по силѣ по свѣтлости, по величинѣ, по ясности, словомъ по всему, что́ только усматривается относительно перваго солнца“,—такъ чтобы и Безначальный и Собезначальный были вполнѣ равны другъ другу и во всемъ между собою тожественны, кромѣ раздѣльнаго бытія ипостасей [1]).

Но если безначальное рождевіе Сына Божія и можетъ быть мыслимо безъ внутренняго противорѣчія, то все-таки эта его мыслимость, конечно, еще не есть доказательство его дѣйствительности. По мнѣнію Евномія, противъ дѣйствительности безначальваго рожденія очевиднѣйшимъ образомъ говоритъ свобода Бога Отца.

---

[1]) Op. t. II. col. 416 BC.

Правда, что явленіе луча современно явленію солнца,— но вѣдь нужно же принять во вниманіе и то обстоятельство, что эта современность необходимо опредѣляется природой солнца, зависитъ отъ того, что солнце не можетъ не испускать лучей, и потому необходимо ихъ испускаетъ. Между тѣмъ въ Богѣ мы не можемъ мыслить никакой необходимости,—напротивъ, мы исповѣдуемъ Его абсолютно свободнымъ. Если же несомнѣнно, что Богъ абсолютно свободенъ, то понятно, что Онъ родилъ Сына не по необходимости, а свободно; если же свободно, то, конечно, тогда, когда восхотѣлъ. „Высочайшее благо—Богъ,—говоритъ Евномій,—не встрѣчая ни препятствій въ (своей) природѣ, ни понужденія въ какой—либо (внѣшней) причинѣ, ни настоятельности нужды, рождаетъ и творитъ по превосходству собственной власти, въ Своей волѣ имѣя достаточную причину для устроенія существующаго. Отсюда, если всякое благо происходитъ по Его волѣ, то Онъ не только опредѣляетъ быть прекрасному, но и то, когда ему быть, потому что дѣлать то, чего не желаешь, это—знакъ безсилія". Если это вѣрно по отношенію къ дѣятельности Бога вообще, то оно должно быть вѣрно и по отношенію къ рожденію Имъ Сына. Для Бога „тогда было хорошо и прилично родить Сына, когда Онъ восхотѣлъ; отсюда у разумныхъ не возникаетъ никакого вопроса о томъ, почему не прежде" [1]). Это возраженіе было любимымъ аріанскимъ возраженіемъ противъ православнаго ученія о Сынѣ во все время догматическихъ споровъ IV вѣка, потому что боровшіеся съ аріанствомъ православные учители видимо затруднялись его рѣшеніемъ. Такъ, напримѣръ, св. Аѳанасій александрійскій, рѣшая вопросъ—по волѣ или по необходимости родилъ Отецъ Своего Сына, отвѣтилъ, что Богъ родилъ Сына не по волѣ и не по необходимости, а—*κατὰ φύσιν*, по природѣ. Но во первыхъ, это отвѣтъ не на вопросъ; аріанская дилемма была совершенно правильна и по формѣ

[1]) У св. Григ. Нисск. ibid. col. 805 D.

и по существу, и потому уклоняться отъ прямаго ея рѣшенія нѣтъ никакихъ основаній; а во вторыхъ, это самый неопредѣленный отвѣтъ. Св. Аѳанасію, очевидно, не хотѣлось сказать, что Сынъ Божій рожденъ по волѣ Бога Отца, потому что аріане только и ждали такого отвѣта, чтобы обратить его противъ православія; вмѣстѣ съ тѣмъ ему не хотѣлось прямо сказать и того, что Сынъ по необходимости вѣчно рождается отъ Отца, потому что для Бога нѣтъ и не можетъ быть никакой необходитости; и вотъ, избѣгая двухъ крайностей, онъ придумалъ особое рожденіе— κατὰ φύσιν, конечно, понимая подъ нимъ вѣчное рожденіе, опредѣляемое природой Бога и все-таки согласное съ его волей. Само собою понятно, что аріане не могли согласиться съ этимъ мнѣніемъ св. Аѳанасія. Они требовали прямаго, яснаго отвѣта на вопросъ: по волѣ или по необходимости Богъ родилъ своего Сына,—и такъ какъ желательнаго отвѣта не получили, то и сдѣлали изъ своего вопроса одно изъ самыхъ главныхъ возраженій противъ православнаго ученія о вѣчномъ рожденіи Сына Божія. Въ половинѣ IV вѣка богословствующіе софисты построили изъ этого возраженія особый силлогизмъ, на основаніи котораго пытались доказать тварное происхожденіе Сына Божія. Если, разсуждали они, Сынъ рожденъ по волѣ Отца, то Онъ собственно Сынъ не Отца, а отческой воли, т. е. другими словами: Онъ изведенъ изъ небытія въ бытіе всемогущею волей Божіей, которая по этому и есть непосредственная причина Его бытія; если же Онъ рожденъ по необходимости, то такъ возможна по отношенію къ Богу какая-бы-то ни было необходимость? Это софистическое возраженіе было пущено въ народъ, и сдѣлалось самымъ ходячимъ аргументомъ въ пользу аріанской доктрины. Св. Григорій Богословъ назвалъ этотъ аргументъ „привязчивымъ и безстыднымъ“, но все-таки считалъ необходимымъ разоблачить его несостоятельность. Впрочемъ, при этомъ разоблаченіи онъ очень кратко и лишь мимоходомъ коснулся положитель-

наго рѣшенія вопроса о произвольности или непроизвольности Божественнаго рожденія. Онъ именно замѣтилъ только, что Сынъ есть Сынъ не хотѣнія, а Хотящаго, хотѣніе котораго, можетъ быть, есть уже самое рожденіе [1]). Болѣе серьезное и твердое рѣшеніе этого вопроса было дано св. Григоріемъ Нисскимъ, которому пришлось имѣть дѣло не съ ходячимъ софизмомъ, а съ серьезнымъ возраженіемъ Евномія.

Св. Григорій вполнѣ соглашается съ Евноміемъ, что Сынъ рожденъ по волѣ Бога Отца и именно тогда, когда восхотѣлъ Отецъ,—но въ совершенную противоположность Евномію утверждаетъ, что эта воля Отца есть воля вѣчная, а потому и осуществляется она отъ вѣчности. Правда, вдаваясь въ діалектическія тонкости, можно было бы сказать, что между безначальностію Отца и рожденіемъ Сына есть маленькій промежутокъ, который составляетъ отчее изволеніе на рожденіе Сына; но св. Григорій поспѣшилъ предупредить это возраженіе замѣчаніемъ, что въ Богѣ воля не предшествуетъ дѣйствію, а вполнѣ одновременна съ нимъ, такъ что рожденіе Сына Божія началось не послѣ отчаго изволенія, а вмѣстѣ съ нимъ, т. е. отъ вѣчности. Эту мысль, предположительно высказанную св. Григоріемъ Богословомъ, св. Григорій Нисскій считаетъ безусловно вѣрной, потому что „только нашей тяжелой и неудобоподвижной природѣ свойственно то, что у насъ не бываетъ въ одно и тоже время многаго—и хотѣть и имѣть что-нибудь,—въ природѣ же простой и всемогущей мыслится все вмѣстѣ и въ одно и тоже время—и желаніе блага, и имѣніе желаемаго“. [2]). Поэтому, рожденіе Сына Божія по волѣ Отца нисколько не ограничиваетъ собою Его вѣчности. Чтобы сдѣлать свою мысль болѣе понятной и сообщить своему ученію, такъ сказать, наглядную достовѣрность, св. Григорій обращается къ

---

[1]) Greg. Naz., opera t. I, p. 565—566.

[2]) Contra Eunom. lib. VIII, col. 773 D—766 A.

разнымъ примѣрамъ изъ области явленій природы. „Если,— говоритъ онъ,—нужно, чтобы наше слово и иначе было подтверждено, то ученіе относительно этого можно бы сдѣлать понятнымъ при помощи нѣкоторыхъ явленій, доступныхъ нашему чувственному познанію,—только ужь пусть никто не порицаетъ нашего слова за то, что оно не можетъ найдти въ существующемъ такого образа искомаго, который бы по сходству и подобію былъ вполнѣ достаточенъ для преставленія предмета“ [1]). Эта оговорка оказалась существенно необходимою, потому что св. Григорій представляетъ собственно примѣры не дѣйствительные, а, такъ сказать, полудѣйствительные, и при томъ не вполнѣ удачные. Онъ указываетъ на пламя, и „предположительно“ влагаетъ въ него волю свѣтить. Еслибы, разсуждаетъ онъ, пламя имѣло такую волю, то оно, конечно, пожелало бы свѣтить въ самый моментъ своего появленія, такъ что воспламенѣніе огня совпало бы съ желаніемъ его свѣтить, а желаніе свѣтить совпало бы съ самымъ произведеніемъ свѣта. Подобно тому, какъ въ этомъ примѣрѣ произведеніе свѣта не опаздываетъ противъ желанія огня свѣтить, а является одновременно съ нимъ,—такъ же точно нужно представлять себѣ и рожденіе Сына Божія. Безначальный Отецъ безначально выражаетъ хотѣніе имѣть Сына и безначально Его имѣетъ, такъ что отчее хотѣніе не служитъ какимъ-нибудь средостѣніемъ между нерожденнымъ бытіемъ Отца и рожденнымъ бытіемъ Сына, а есть самое рожденіе [2]).

Но и послѣ этого объясненія споръ св. Григорія съ Евноміемъ по вопросу о безначальномъ рожденіи Сына Божія еще не кончился, потому что Евномій выставилъ еще одно возраженіе противъ этого пункта православнаго ученія,—возраженіе, основанное на пониманіи Божественнаго рожденія по образу рожденія чело-

---

[1]) Ibid. C.

[2]) Ibid. col. 776 BD.

вѣческаго. Хотя Евномій и часто обличалъ православныхъ богослововъ за вынужденный переносъ на божественную жизнь нѣкоторыхъ человѣческихъ представленій,—самъ однако никогда не отказывалъ себѣ въ этомъ переносѣ, никогда, впрочемъ, не сознаваясь въ немъ. Такъ было вообще, такъ было и въ данномъ случаѣ. Онъ заключилъ актъ божественнаго рожденія во временныя условія земнаго бытія и старался всѣхъ увѣрить, что таковъ ужь законъ всякаго бытія, а вмѣстѣ съ тѣмъ будто бы и законъ божественный жизни. Такъ какъ всякое рожденіе,—говоритъ онъ,—не простирается въ безконечность, но доходитъ до какого-либо конца, то и принимающимъ рожденіе Сына вполнѣ необходимо (признать), что Онъ теперь пересталъ быть рождаемымъ, и (вслѣдствіе этого) не относиться съ недовѣріемъ къ тому, что переставшее рождаться имѣло свое начало, потому что прекращеніе свидѣтельствуетъ о началѣ—какъ рожденности (γεννήσεως), такъ и рожденія (τοῦ γεννᾶσθαι); не признать этого нельзя и на основаніи самой природы, и кромѣ того еще на основаніи божественныхъ законовъ“ [1]). Что это за божественные законы, на которые ссылается Евномій, онъ самъ объясняетъ своей ссылкой на начало и конецъ творнія: Богъ „приложилъ къ концу творенія одинъ день именно во свидѣтельство его начала, потому что Онъ далъ въ воспоминаніе о твореніи (δημιουργίας) не первый день творенія (γεννήσεως), а седьмой, въ который почилъ отъ дѣлъ своихъ“ [2]). Евномій хотѣлъ доказать этой ссылкой прежде всего то, что даже и для Божественнаго разума конецъ есть неопровержимое доказательство начала, такъ что для того, чтобы мы не признавали творенія совершающимся отъ вѣчности, Богъ опредѣлилъ достаточнымъ указать только на прекращеніе Своей творческой дѣятельности, и изъ этого указанія уже само собою выясняется ея временное начало. Но еще

---

[1]) У св. Григ. Нисск. Contra Eunom. lib. IX, col. 809 D—812 A.

[2]) Ibidem, col. 814 D—816 A.

болѣе Евномій хотѣлъ доказать этой ссылкой справедливость своего мнѣнія о прекращеніи рожденія Сына Божія. Онъ нарочито смѣшалъ понятія—δημιουργία и γέννησις, чтобы отожествить ихъ и посредствомъ этого отожествленія доказать, что если въ седьмой день Богъ почилъ отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ, то почилъ абсолютно, и не отъ внѣшняго только проявленія Своей творческой дѣятельности, но и отъ дѣятельности внутренней, а потому съ окончаніемъ міротворенія окончилось и рожденіе Сына. Но если, по ясному ученію библіи, Самъ Богъ признаетъ окончаніе дѣла естественнымъ доказательствомъ его начала, то само собою разумѣется, что, повинуясь голосу Божію, мы обязаны мыслить прекратившееся рожденіе Сына имѣющимъ временное начало. Такова была сущность возраженія Евномія.

Отвѣчая на это возраженіе, св. Григорій Нисскій кратко изложилъ ученіе о непрерывномъ рожденіи Сына Божія, и сдѣлалъ отсюда выводъ, обратный выводу Евномія: не имѣющее конца не имѣетъ и начала. Вся аргументація этого вывода очень не сложна. Она покоится на доказанной уже необходимости отличать образъ рожденія Сына Божія отъ образа происхожденія тварей. „Изъ того,—говоритъ св. Григорій,—что всякое твореніе и рожденіе доходитъ до какого-либо конца, вовсе не вполнѣ необходимо, какъ утверждаетъ (Евномій), чтобы принимающіе рожденіе Сына ограничили его двумя предѣлами, допуская въ немъ начало и конецъ,—потому что только то имѣетъ начало бытія и прекращается съ концемъ его, что̀ опредѣляется нѣкоторою количественностію “ [1]). Напримѣръ, о каждомъ произведеніи искусства можно сказать, что оно тогда-то начато и тогда-то окончено, потому что оно совершается совокупнымъ дѣйствіемъ вещества, искусства и силы художника, и вслѣдствіе этого необходимо требуетъ для своего выполненія извѣстнаго протяженія

[1]) Ibid. col. 813 AB.

времени. Въ природѣ же абсолютно простой, которая не допускаетъ никакой количественности и никакого протяженія, нѣтъ разстояній, по которымъ бы можно было ограничить ее началомъ и концемъ, а потому и нѣтъ никакихъ основаній говорить о началѣ и концѣ рожденія Сына Божія. „То, что начинается и прекращается, конечно, представляется нами въ нѣкоторомъ продолженіи, а всякое продолженіе измѣряется временемъ: когда же нѣтъ времени, которымъ бы мы могли обозначить конецъ и начало рожденія, то напрасно было бы мыслить начало и конецъ въ непрерывномъ (ἀδιάστατος) рожденіи, такъ какъ не можетъ быть найдено никакого понятія, которое бы въ состояніи было обозначить, чѣмъ оно начинается и чѣмъ оканчивается“ [1]).

Обобщая раскрытіе Григоріемъ Нисскимъ православнаго ученія о собезначальности Сына Божія Богу Отцу, мы можемъ выразить сущность этого раскрытія въ слѣдующемъ краткомъ опредѣленіи взаимоотношенія рожденности и собезначальности: „Сынъ, вѣчно пребывая съ Своимъ Отцемъ, рожденъ и вмѣстѣ безначаленъ; безначаленъ по вѣчному пребыванію съ Отцемъ, а рожденъ, потому что получилъ бытіе отъ Отца“ [2]).

Эта сокращенная формула православнаго ученія о Сынѣ Божіемъ давала Евномію поводъ выставить новое возраженіе противъ означеннаго ученія: если Отецъ безначаленъ и Сынъ безначаленъ, то безначальныхъ два. „Признавая,—говоритъ онъ,—что эти сущности (т. е. Отецъ и Сынъ) безначально отдѣлены другъ отъ друга (т. е. отъ вѣчности сосуществуютъ другу другу, какъ самостоятельныя Лица), а потомъ одну изъ нихъ чрезъ рожденіе возводя въ званіе Сына и настоятельно доказывая, что отъ Сущаго родился *безначально* сущій, вы подлежите собственнымъ укоризнамъ“, т. е. вы сами

---

[1]) Contra Eunom. lib. IX col. 812 CD.

[2]) Adversus Arium et Sebel. cap. 5, t. II, col. 1288 C.

себѣ произносите надлежащій приговоръ [1]). Признаніе двухъ безначальныхъ есть тоже, что́ и признаніе двухъ боговъ; если же двубожіе безусловно осуждается христіанствомъ, какъ языческое суемудріе, то само собою понятно, что должно быть осуждено и ученіе о двухъ безначальныхъ Лицахъ въ Божествѣ, какъ ученіе антихристіанское.

Въ отвѣтъ на это обвиненіе въ двубожіи, св. Григорій Нисскій замѣчаетъ, что хотя онъ исповѣдуетъ безначальными и Отца и Сына, однако въ приложеніи къ тому и другому Лицу понимаетъ эту безначальность не въ одномъ и томъ же смыслѣ. По его мнѣнію, Отецъ безначаленъ абсолютно, какъ по существу Своему, такъ и по личному Своему бытію,—между тѣмъ какъ Сынъ безначаленъ только по существу, а не по личному Свому бытію; въ этомъ послѣднемъ отношеніи Онъ имѣетъ начало, именно въ своемъ рожденіи отъ Бога Отца, и потому уже не можетъ быть названъ безначальнымъ [2]). Такимъ образомъ, церковное ученіе не допускаетъ многоначалія: не допускаетъ оно и двоицы боговъ. Исповѣдуя Отца и единосущнаго Ему Сына, церковь исповѣдуетъ одного и тогоже Бога въ двухъ Лицахъ, потому что единство сущности позволяетъ говорить только о лицахъ, а не о богахъ. „Какъ Отецъ Богъ, такъ и Сынъ Богъ, и одинъ и тотъ же Богъ въ томъ и другомъ исповѣданіи, потому что умъ не воображаетъ никакого различія въ Божествѣ—ни по природѣ, ни по дѣятельности“ [3]). Но Евномію казалось немыслимымъ говорить объ этомъ единосущіи, когда Отецъ есть абсолютный Богъ, а Сынъ—Богъ, происшедшій по волѣ Его. Божество должно быть только одно и единственное, абсолютное и самобытное; если Оно не самобытно, то и не абсолютно, а не абсолютное не есть Божество. Отсюда, если Сынъ имѣетъ

[1]) Contra Eunom. lib. I, col. 397 C.

[2]) Ibid. col. 361 CD, 396 B.

[3]) Quod non sint tres Dii, op. t. II, col. 133 A.

бытіе отъ Отца, то Онъ не самобытенъ, а если не самобытенъ, то ясно, что не обладаетъ отчимъ божествомъ, слѣдовательно — не единосущенъ Отцу. Противъ этого ряда умозаключеній св. Григорій выставилъ положеніе, что временнаго промежутка въ бытіи Отца и Сына нѣтъ никакого,—но если бы онъ и былъ, то и тогда ученіе объ единосущіи не могло бы встрѣтить себѣ никакихъ серьезныхъ возраженій. Каждому извѣстно, что Давидъ такой же человѣкъ, какъ и Авраамъ, хотя послѣдній и старше перваго на цѣлыхъ четырнадцать родовъ. Человѣчество (ἀνθρωπότης) отъ времени нисколько не страдаетъ, и одна и таже сущность принадлежитъ всѣмъ людямъ, какими бы длинными періодами времени они не отдѣлялись другъ отъ друга [1]). Но этотъ отвѣтъ св. Григорія былъ совсѣмъ не на вопросъ. Дѣло въ томъ, что Евномій утверждалъ различіе между сущностію Сына и сущностію Отца не на основаніи временнаго различія Ихъ бытія, а на основаніи различія Ихъ образа бытія: одинъ существуетъ нерожденно, другой—рожденно, одинъ самобытенъ, другой отъ причины; отсюда—то и казалось Евномію, что въ Нихъ разная природа, потому что одно и тоже Божество въ одно и тоже время не можетъ чѣмъ-нибудь быть и не быть. Слѣдовательно, вся сущность его возраженія кратко можетъ быть выражена въ одномъ слѣдующемъ вопросѣ: можетъ ли быть Рожденный единосущенъ съ Нерожденнымъ? На этотъ вопросъ нѣсколько отвѣчаетъ другой примѣръ св. Григорія, въ которомъ онъ наглядно пытается выяснить отношеніе понятія единосущія къ понятіямъ рожденности и нерожденности. Онъ беретъ въ примѣръ Адама и Авеля. Первый по отношенію ко второму можетъ быть названъ нероженнымъ,—между тѣмъ какъ второй получилъ бытіе отъ перваго посредствомъ рожденія. Если стать на точку зрѣнія Евномія, то окажется, что Авель былъ не единосущенъ Адаму,

---

[1]) Contra Eunom. lib. I, col. 304 B.

какъ рожденный нерожденному: но такое заключеніе явно нелѣпо, потому что въ дѣйствительности оба они обладаютъ одною и тоюже всецѣлой мѣрой человѣческой сущности. Слѣдовательно, образъ бытія не имѣетъ никакого значенія по отношенію къ сущности, а потому единосущіе Сына Божія съ Богомъ Отцемъ можетъ быть принято безъ всякихъ противорѣчій [1]). Само собою понятно, что этотъ примѣръ далеко не точенъ, потому что нерожденность Адама не имѣетъ даже и тѣни подобія нерожденности Бога Отца, и рожденность Авеля не имѣетъ даже тѣни сходства съ рожденностію Сына Божія; но для выясненія истиннаго взаимоотношенія понятій единосущія, рожденности и нерожденности онъ имѣетъ полное значеніе, и потому выводъ св. Григорія долженъ быть признанъ по существу правильнымъ.

Но какъ только утверждено единство сущности, такъ немедленно же и возникаетъ новое возраженіе: если у Отца и Сына одна и таже божественная сущность, то какъ Отецъ могъ родить Своего Сына *изъ собственной сущности*, когда эта сущность недѣлима, одна и единственна въ абсолютномъ смыслѣ? Въ этомъ случаѣ, кажется, нужно признать одно изъ двухъ: или Отецъ родилъ Свою собственную сущность, т. е. Себя Самаго, или Онъ родилъ другую сущность, но въ такомъ случаѣ уже не изъ собственной недѣлимой сущности. Пользуясь очевидною нелѣпостію перваго члена дилеммы, Евномій обратилъ его въ возраженіе противъ православнаго ученія, какъ дедукцію ad absurdum. „Вы приписываете,—говоритъ онъ православнымъ богословамъ,—рожденіе отъ инаго тому, о которомъ воображаете, что Онъ нерожденъ, (такъ что) исповѣдуя, что безначальная сущность одна и единственна, а потомъ рожденіемъ распространяя ее на Отца и Сына, вы утверждаете, что она родилась сама отъ себя“ [2]). Это

---

[1]) Ibid. lib. III, col. 592 CD. Conf. De fide ad Simplicium, t. II, col. 141 AB.

[2]) У св. Григ. Н. Contra Eunom. lib. I, col. 397 C.

возраженіе было самымъ серьезнымъ изъ всѣхъ, разсмотрѣнныхъ нами, аріанскихъ возраженій противъ непосредственной церковной вѣры во св. Троицу, потому что оно касалось обвиненія церкви въ савелліанствѣ, и, повидимому, имѣло для этого обвиненія достаточное основаніе; но оно было и самымъ труднымъ возраженіемъ со стороны аріанъ, потому что касалось самой непостижимой тайны внутренней Божественной жизни, и не могло быть въ достаточной степени раскрыто никакими усиліями человѣческой мысли. Поэтому, нѣтъ ничего удивительнаго, если св. Григорій Нисскій разрѣшилъ это возраженіе не вполнѣ удовлетворительно.

Онъ вполнѣ признавалъ, что Сынъ Божій, какъ единосущный Богу Отцу, состоитъ въ единствѣ съ Нимъ по всѣмъ божественнымъ свойствамъ, по божественной волѣ и дѣятельности, въ единствѣ до абсолютнаго тожества во всемъ, кромѣ ипостаси. Но что такое эта ипостась? Чѣмъ существенно она отличается отъ безсодержательнаго *ὄνομα* савелліанъ? Избѣгая этого призрака савелліанства, св. Григорій довольно рѣзко склонился къ различенію Божескихъ ипостасей почти до полнаго Ихъ раздѣленія, такъ что дѣйствительное единство сущности у него явилось простымъ лишь тожествомъ по сущности. Въ отвѣтъ на возраженіе Евномія, будто въ православномъ ученіи, какъ въ савелліанствѣ, сливаются Лица Отца и Сына, онъ выдвинулъ неудачный примѣръ единосущія и различія человѣческихъ индивидуумовъ, и на основаніи этого примѣра пытался выяснить раздѣльное бытіе единосущныхъ другъ другу Божескихъ Лицъ. „Два человѣка, Адамъ и Авель, — говоритъ онъ, — въ отношеніи природы суть одинъ человѣкъ, но по отличительнымъ свойствамъ, усматриваемымъ въ каждомъ изъ нихъ, имѣютъ между собою неслитное различіе. Поэтому, нельзя сказать въ собственномъ смыслѣ, что будто бы Адамъ родилъ въ сравненіи съ собою другую сущность, но справедливѣе (будетъ сказать), что онъ изъ себя самого родилъ другаго себя, (потому что) въ этомъ

(другомъ) вмѣстѣ (съ рожденіемъ) дано все, мыслимое въ сущности родившаго. Отсюда, чему научились мы на основаніи человѣческой природы тѣмъ путемъ, который послѣдовательно намъ предуказанъ разумомъ, это именно, я думаю, намъ и нужно принять за путь къ непогрѣшительному уразумѣнію божественныхъ догматовъ“ [1]). Если въ Адамѣ и Авелѣ—*μία οὐσία*, между тѣмъ какъ *ὑποστάσεις* ихъ различны и неслитно соединены въ одной и той же сущности, то это и будетъ образомъ единосущія и различія Божескихъ ипостасей. По указанному примѣру Авеля, сущность въ Сынѣ Божіемъ не есть какая-либо новая и отличная отъ сущности Отца, а таже самая сущность Отца, потому что все, что̀ только мыслится въ сущности Отца, это же самое мыслится и въ сущности рожденнаго отъ Него Сына [2]). Такое пониманіе единосущія самымъ послѣдовательнымъ образомъ приводило къ постановкѣ вопроса: если сущность Сына тожественна съ сущностію Отца, но не едина съ ней, то не признается ли въ этомъ случаѣ раздѣленіе недѣлимой божественной сущности? Съ точки зрѣнія св. Григорія, отвѣтъ на этотъ вопросъ долженъ бы быть утвердительный, и однакоже онъ категорически отрицалъ очевидный выводъ изъ его пониманія. По его представленію, божественная сущность одна и недѣлима, и эта недѣлимость, при его пониманіи, не только сохраняется, но еще и доказывается самымъ убѣдительнымъ образомъ. „Человѣкъ,—говорилъ онъ,—рождая изъ себя человѣка, не раздѣляетъ своей природы, но и въ родившемъ и въ рожденномъ она всецѣла; она не раздѣляется и не перемѣщается изъ одного въ другаго, и не утрачивается въ одномъ, когда является совершенною въ другомъ, но будучи всецѣлою въ одномъ, находится всецѣлою и въ другомъ“ [3]). По аналогіи съ этою недѣлимостію человѣческой сущности, св. Григорій и думалъ объяснить нераздѣльность сущности въ рожденіи Божественномъ;

[1]) Contra Eunom., lib. III, col. 592 D — 593 A.
[2]) Ibid. col. 596 AB.
[3]) Ibid. col. 492 D.

но само собою понятно, что эта нераздѣльность только логическая, нераздѣльность въ идеѣ, а не въ дѣйствительности. Если такъ нужно понимать единосущіе Сына съ Отцемъ, то вполнѣ правъ Евномій, обвиняя православную церковь въ язычествѣ, потому что Отецъ и Сынъ, при пониманіи св. Григорія, два Бога, подобно тому какъ Петръ и Іоаннъ—два человѣка. Но это неправильное пониманіе было вызвано только страшнымъ призракомъ савелліанства, когда со стороны аріанъ раздалось тяжелое обвиненіе православныхъ богослововъ въ сліяніи Божескихъ Лицъ, и когда это обвиненіе необходимо заставило отцевъ церкви какъ можно рѣзче выставить свое несогласіе съ ученіемъ Савеллія. Въ совершенно законномъ стремленіи къ наглядному обособленію своего ученія отъ ученія Савеллія, св. Григорій Нисскій нарочито выбралъ самый рѣзкій, а потому и самый крайній, примѣръ, который роковымъ образомъ велъ его къ раздѣленію Божественной сущности, и вслѣдствіе этого необходимо вызывалъ на построеніе грубыхъ аналогій. Но когда ему не грозила опасность быть обвиненнымъ въ савелліанствѣ и когда онъ могъ разсуждать независимо отъ софистическихъ вопросовъ и возраженій аріанъ, онъ разсуждалъ совершенно правильно, понимая единосущіе Сына съ Отцемъ въ его собственномъ, абсолютномъ смыслѣ. Въ „Словѣ противъ Арія и Савеллія“, напримѣръ, обличая мудрованіе послѣдняго, св. Григорій такъ объясняетъ извѣстныя слова Спасителя: *Азъ и Отецъ едино есма*: „Они едино суть по сущности, едино по достоинству, едино по разуму, едино по мудрости, но не едино по ѵпостаси“ [1]). Объясняя же „аріано-неистовствующему Ахиллу“, какимъ образомъ два могутъ быть единымъ, онъ говоритъ: „Отецъ и Сынъ, занимая одно и то же мѣсто, и являясь воспринимающими другъ друга, и будучи едино, какъ сказали мы немного прежде, *одною только ѵпостасію и наименованіемъ отличаются одинъ отъ другого, существуя на самомъ дѣлѣ одинъ*

[1]) Op. t. II, col. 1293 AB.

въ другомъ“ [1]). Какъ возможно это существованіе одного въ другомъ, св. Григорій наглядно выясняетъ слѣдующимъ примѣромъ: запахъ мура, когда разливается въ воздухѣ, дѣлается нераздѣльнымъ отъ воздуха, такъ что намъ кажется, будто онъ слился (*συνδιαχέχυται*) съ воздухомъ, но въ дѣйствительности и запахъ мура и воздухъ существуютъ неизмѣнно; точно также и въ Божествѣ „ты найдешь, что Оба—едино по сущности и по согласію мысли, и что (однако) этотъ *единый* (*Богъ*), какъ сказали мы прежде, *упостасію и наименованіемъ* (*раздѣляется*) *на Отца и Сына*“ [2]). Здѣсь безусловно утверждается реальное единство божественной сущности, такъ что Божественныя упостаси, повидимому, теряютъ всякое дѣйствительное значеніе и являются простыми именами; но кто сравнитъ это ученіе св. Григорія съ его ученіемъ, высказаннымъ въ полемикѣ съ Евноміемъ, тотъ, конечно, будетъ далекъ отъ обвиненія въ савелліанствѣ, а согласится только, что онъ мыслилъ одинаково реальнымъ и единство Божественной сущности, и различіе Божескихъ Лицъ.

Этимъ закончилась полемика св. Григорія Нисскаго съ Евноміемъ по вопросу объ истинномъ божествѣ Сына Божія. Общій выводъ изъ всѣхъ разсужденій св. Григорія о Сынѣ Божіемъ и Его отношеніи къ Богу Отцу можно выразить въ слѣдующихъ трехъ положеніяхъ: а) Сынъ Божій имѣетъ Свое личное бытіе непостижимымъ актомъ безначально-непрерывнаго рожденія изъ сущности Бога Отца; поэтому b) Онъ совѣченъ Своему Отцу и единосущенъ съ Нимъ,—а поэтому с) Онъ есть истинный Сынъ Божій и истинный Богъ.

---

[1]) Ibid. col. 1297 D: *ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς κατὰ τοῦ αὐτοῦ κεχωρηκότες τόπου, καὶ ἀλλήλων δεκτικοὶ γεγονότες, καὶ ἓν ὄντες, ὡς μικροῦ πρόσθεν ἔφημεν, μόνῃ ὑποστάσει καὶ προσηγορίᾳ θάτερος θατέρου διενήνοχεν, ἐν ἀλλήλοις δὲ τυγχάνουσιν ὄντες.*

[2]) Ibid. 1300 A: *εὕροις ἂν τοὺς ἑκατέρους ἓν κατ' οὐσίαν καὶ ὁμοφροσύνην, καὶ τὸν ἕνα εἰς Πατέρα καὶ Υἱόν, καθάπερ προέφημεν, ὑποστάσει καὶ προσηγορίᾳ διαπ.. ..μενον* (вѣроятно, *διαπεφύμενον* отъ *διαφύω* — развиваюсь, разростаюсь, раздѣляюсь).

4. Раскрытіе св. Григоріемъ Нисскимъ православнаго ученія о Святомъ Духѣ въ связи съ возраженіями на это ученіе со стороны Евномія и духоборцевъ.

Состояніе ученія о Св. Духѣ въ первые три вѣка. Появленіе ереси духоборцевъ въ концѣ III вѣка. Македоній и возобновленіе этой ереси въ IV вѣкѣ. Отношеніе Македонія къ аномейству; ученіе Македонія о Св. Духѣ; было-ли это ученіе только дальнѣйшимъ развитіемъ началъ аномейства и приложеніемъ этихъ началъ къ третьей Ипостаси Св. Троицы? Неподготовленность отцевъ IV вѣка къ защитѣ и раскрытію православнаго ученія о Св. Духѣ. Опроверженіе духоборчества св. Аѳанасіемъ александрійскимъ. Ученіе Евномія о Св. Духѣ и опроверженіе этого ученія св. Василіемъ Великимъ. Недостаточность защиты и раскрытія церковнаго ученія о Св. Духѣ у Аѳанасія и Василія Великаго, и развитіе духоборчества. Постановка защиты и раскрытія ученія о Св. Духѣ у Григорія Нисскаго; особенности его ученія о Св. Духѣ сравнительно съ ученіемъ Аѳанасія александрійскаго и Василія Великаго. Основаніе личнаго самостоятельнаго бытія Св. Духа: ученіе Григорія Нисскаго о Св. Духѣ, какъ о «царствѣ» Отца и «помазаніи» Сына; смыслъ и научно-богословское значеніе этого ученія. Ученіе св. Григорія о личномъ отношеніи Св. Духа къ Богу Отцу и Богу Сыну. Ученіе объ исхожденіи Св Духа отъ Отца и аналогіи, употребляемыя св Григоріемъ для выясненія этого ученія. Ученіе Григорія Нисскаго о посреднической дѣятельности Сына между начальною дѣятельностію Отца и заключительною дѣятельностію Св. Духа; смыслъ и значеніе этого ученія. Ученіе Григорія Нисскаго о единосущіи и равенствѣ Св. Духа съ Богомъ Отцемъ и Богомъ Сыномъ. Общій выводъ.

Одновременно съ ученіемъ о Сынѣ Божіемъ св. Григорій Нисскій раскрывалъ и православное ученіе о Св. Духѣ; но если раскрытіе перваго ученія было сдѣлано имъ въ высшей степени обстоятельно, и даже

въ частностяхъ можетъ быть признано вполнѣ удовлетворительнымъ,—то раскрытіе ученія о Св. Духѣ нельзя назвать ни особенно полнымъ, ни особенно удовлетворительнымъ. Причина этого явленія заключается въ томъ, что православные богословы IV вѣка въ этомъ случаѣ почти совсѣмъ не имѣли для себя ни положительной, ни отрицательной исторической подготовки, — потому что отцы и учители церкви первыхъ трехъ вѣковъ ясно говорили только о личномъ бытіи Св. Духа,—вопроса же объ Его природѣ и объ отношеніи Его къ Богу Отцу и къ Богу Сыну или совсѣмъ не ставили, или если и ставили, то разрѣшали его крайне общо и неопредѣленно. Все ихъ вниманіе главнымъ образомъ приковывала къ себѣ историческая Личность Богочеловѣка. Они слишкомъ живо чувствовали совершенное Имъ дѣло спасенія людей, и это необъятно-величественное дѣло какъ-бы заслоняло собою въ ихъ религіозномъ сознаніи всѣ другіе истины вѣры, такъ что они знали и хотѣли знать одного только Христа, распятаго и прославленнаго, и прославляющаго другихъ въ Своемъ вѣчномъ царствѣ. Въ стремленіи къ этому знанію они касались ученія о Св. Духѣ лишь постольку, поскольку Его домостроительствующая дѣятельность о родѣ человѣческомъ неразрывно связывалась съ таковою же дѣятельностію Сына Божія, т. е. другими словами — поскольку нельзя было его не коснуться. Они говорили, напримѣръ, о Св. Духѣ, какъ о пророчественно возвѣщавшемъ Христа [1]),— говорили о Духѣ благодати, какъ о продолжающемъ въ церкви совершенное Христомъ дѣло спасенія людей [2]),—согласно заповѣди Спасителя исповѣдывали въ символахъ крещенія вѣру въ Св. Духа, какъ третье Лице при Отцѣ

---

[1]) Barnabae ep. cap. 6; Clem. Rom. ep. 1 ad Corinth. cap. 8, 13; Iustini M. Apologia I, cap 33, 40, 63.

[2]) Clem Rom. ep. I, cap. 19, 46; Ign. Ant. ad Ephes. cap. 9; Irenaei Adversus haereses, lib. V, cap. 36.

и Сынѣ [1]), — и этимъ ограничивались. Изъ древнихъ церковныхъ писателей одинъ только Аѳинагоръ поставилъ вопросъ объ отношеніи Св. Духа къ Отцу и Сыну, но рѣшилъ его очень кратко и далеко не опредѣленно. „Мы утверждаемъ, — говоритъ онъ, — что Духъ Святый, дѣйствующій въ пророкахъ, исходитъ отъ Бога, подобно солнечному лучу, истекая изъ Него и возвращаясь къ Нему“, — и потомъ, опровергая языческое обвиненіе христіанъ въ безбожіи, замѣчаетъ, что христіане „исповѣдуютъ Бога Отца и Бога Сына и Бога Духа Святаго и признаютъ ихъ единство въ силѣ и различіе въ порядкѣ“ [2]); но какъ именно нужно мыслить это „единство и различіе“, — Аѳанагоръ не разъяснилъ этого болѣе или менѣе обстоятельно и опредѣленно. Даже самъ Оригенъ нисколько не попытался шире захватить ученіе о Св. Духѣ и глубже поставить, по крайней мѣрѣ, основные пункты этого ученія, хотя у него были къ этому самыя настоятельныя побужденія. Въ своемъ комментаріи на евангеліе Іоанна онъ сообщаетъ, что въ его время было два, одинаково неправильныхъ мнѣнія о Св. Духѣ: одни говорили, что Онъ сотворенъ черезъ Сына, другіе утверждали, что Онъ несозданъ, но лишь потому, что признавали Его простою, безличною силой Отца [3]). Рѣшительно заявляя свое несогласіе со вторымъ мнѣніемъ, Оригенъ замѣтно колебался относительно перваго: иногда онъ говорилъ, что Духъ созданъ божественымъ Логосомъ, а иногда напротивъ училъ, что Онъ „истинно исходитъ отъ Самого Бога“ и есть

---

[1]) Ign. Ant. ad Magn. cap. 13, Iustin. M. Apologia I, cap. 13, Iren. Adv. haer., lib. IV, cap. 20.

[2]) Athenagorae Legatio pro christianis cap. 20: *ἅγιον πνεῦμα ἀπόῤῥοιαν εἶναι φαμὲν τοῦ Θεοῦ, ἀπόῤῥεον καὶ ἐπαναφερόμενον, ὡς ἀκτῖνα ἡλίου.... λέγοντας Θεὸν Πατέρα καὶ Υἱὸν Θεὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον, δεικνύντας αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν, καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαφοράν.*

[3]) In Iohan. t. II, cap. 5—8. Migne, t. XIV.

„сопричастникъ Отца и Сына въ чести и достоинствѣ". Очевидно, Оригенъ не зналъ, какъ на самомъ дѣлѣ нужно учить о Св. Духѣ; онъ искренно старался прислушаться къ голосу церкви, но церковь молчала.

Въ виду этого молчанія церкви—съ одной стороны, и полной неопредѣленности ученія о Св. Духѣ—съ другой, въ концѣ III вѣка появилось и стало распространяться ученіе, что Св. Духъ несравненно ниже Отца и Сына, что Онъ исполняетъ по отношенію къ первымъ двумъ Лицамъ Св. Троицы чисто служебное назначеніе, что Онъ и бытіе Свое получилъ черезъ твореніе отъ Отца чрезъ Сына Божія [1]). Но и въ это время церковь молчала. Наступилъ IV-й вѣкъ; аріанство мало по малу подготовилось, открылось и въ самое короткое время охватило весь востокъ. Человѣчество снова направило всѣ усилія своей мысли на уразумѣніе божественнаго Лица своего Спасителя, и вслѣдствіе этого раскрытіе ученія о Св. Духѣ снова было отодвинуто въ будущее. Вселенскій соборъ 325 г., вполнѣ обстоятельно изложившій церковное ученіе о Сынѣ Божіемъ, о Св. Духѣ только кратко замѣтилъ: „вѣруемъ и въ Духа Святаго". Отцы собора, занятые борьбою съ аріанствомъ, пока еще не видѣли настоятельной необходимости точнѣе формулировать ученіе о Св. Духѣ, потому что аріане на первыхъ порахъ совсѣмъ не касались этого ученія. Но едва только прошелъ первый пылъ аріанской борьбы, какъ вопросъ о Духѣ Святомъ, наравнѣ съ вопросомъ о Сынѣ Божіемъ, сдѣлался предметомъ оживленныхъ и горячихъ богословскихъ споровъ. Главнымъ представителемъ духоборческаго движенія явился теперь константинопольскій аріанскій епископъ Македоній.

Македоній не принадлежалъ къ строгимъ, т. е. послѣдовательнымъ, аріанамъ. По своимъ убѣжденіямъ онъ былъ чистымъ оміусіанином, и, кажется, такъ

---

[1]) S. Basilii M. ep. 9.

рѣзко отдѣлялся отъ строгихъ аріанъ, что скорѣе готовъ былъ примкнуть къ православнымъ, чѣмъ вмѣстѣ съ первыми согласиться, что Сынъ Божій не Богъ и не равенъ Отцу. По крайней мѣрѣ, строгіе аріане заподозрили Македонія въ аріанскомъ неправомысліи, и въ 361 г. лишили его епископской каѳедры [1]). Этотъ фактъ несомнѣнно показываетъ, что Македоній, какъ не строгій, не послѣдовательный аріанъ, касаясь ученія о Св. Духѣ, вовсе не думалъ продолжать дѣло Арія. Принимая монархіанскій принципъ аріанства, онъ безусловно отказался отъ всякихъ выводовъ изъ него и даже, наперекоръ всякой логикѣ, мыслилъ вопреки ему [2]). Если же онъ намѣренно избѣгалъ готовыхъ выводовъ, сдѣланныхъ другими, если онъ намѣренно отступалъ отъ той антихристіанской бездны, въ которую роковымъ обрагомъ влекли его другіе,—то тѣмъ болѣе онъ не могъ сдѣлать этихъ выводовъ и броситься въ эту бездну добровольно, — не могъ сдѣлать этого безусловно, потому что, держась строго-аріанскаго или аномейскаго принципа, можно было перейти къ ученію о Св. Духѣ не иначе, какъ только послѣ приложенія этого принципа къ ученію о Сынѣ Божіемъ,—а отъ этого приложенія Македоній рѣшительно отказался. Ясно, что ученіе Македонія о Св. Духѣ имѣло свой корень не въ аріанствѣ. Мы уже замѣтили, что предъ

---

[1]) Fabricius, Bibliotheca graeca, vol. VIII, p. 334.

[2]) Св. Епифаній кипрскій (Haeres. 73, cap. 23) свидѣтельствуетъ, что Македоній былъ полуаріанинъ изъ партіи Василія анкирскаго, который, въ качествѣ вождя своей партіи, представилъ императору Валенту такое исповѣданіе: *πιστεύω... ομολογῶν τον Υἱον τῳ Πατρὶ κατὰ πάντα, κατὰ παντα δὲ οὐ μόνον κατὰ τὴν βούλησιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ὑπόστασιν, καὶ κατὰ τὴν ὕπαρξιν, καὶ κατὰ τὸ εἶναι, ὡς υἱὸν κατὰ τὰς θείας γραφὰς πνεῦμα ἐκ πνεύματος, ζωὴν ἐκ ζωῆς, ὅλως ἐκ φωτὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, ἀληθινὸν υἱὸν ἐξ ἀληθινοῦ, σοφίαν υἱὸν ἐξ σοφοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ καθάπαξ κατὰ πάντα τὸν υἱὸν ὅμοιον τῷ πατρὶ, ὡς υἱὸν πατρί.* Oehler, Corpus haereseolog. t. II, p. 3, pag. 112—114.

появленіемъ аріанства, въ концѣ III вѣка, появилось и стало было распространяться ученіе о служебномъ отношеніи Св. Духа къ Отцу и Сыну и о тварномъ происхожденіи Его волею Отца и силою Сына. Аріанство, сосредоточившее все вниманіе на раскрытіи ученія о Сынѣ Божіемъ, на время подавило собою начавшееся духоборческое движеніе, — но лишь только прошелъ первый пылъ аріанской борьбы, движеніе это возобновилось снова и нашло себѣ поборникика въ лицѣ константинопольскаго епископа Македонія. Македоній вполнѣ соглашался, что Духъ Святый несравненно ниже Бога Отца и Сына, что по отношенію къ первымъ Лицамъ Онъ только—*διάκονος και ὑπηρέτης*, что Онъ совершенно не имѣетъ одной съ Ними славы и чести поклоненія, и что вообще—Онъ не Богъ и не долженъ быть именуемъ Богомъ. Такимъ образомъ, Македоній не продолжилъ аріанства и не началъ новой ереси, а просто только принялъ и возобновилъ ученіе духоборцевъ конца III вѣка. Онъ замѣчателенъ лишь тѣмъ, что своимъ участіемъ придалъ духоборческому движенію особую силу, и этимъ самымъ заставилъ наконецъ православныхъ богослововъ обратить на это ученіе надлежащее вниманіе. Но здѣсь-то и оказалось, что православные богословы были мало подготовлены къ защитѣ и раскрытію церковно-православнаго ученія о Св. Духѣ. Они ясно и выразительно исповѣдывали вѣру въ истинное божество Св. Духа и въ Его единосущіе съ Богомъ Отцемъ и Сыномъ,—а раскрыть и защитить эту вѣру въ такой же степени удовлетворительно, въ какой они раскрывали и защищали православное ученіе о Сынѣ Божіемъ, они были не въ состояніи. Это вѣрно даже по отношенію къ такимъ столпамъ православія, какими были св. Аѳанасій александрійскій и св. Василій Великій.

Въ основѣ своего раскрытія ученія о Св. Духѣ св. Аѳанасій александрійскій полагаетъ понятіе Троицы. „Если,—говоритъ онъ, — Троица есть, и вѣра (ἡ πίσ-

ἡμῖν—христіанство) основана на Троицѣ, то пусть скажутъ: всегда ли она была Троицей, или было время, когда она не была Троицей; и если Троица вѣчна, то Духъ, вѣчно сосуществующій (συνὸν) Логосу и въ Немъ сущій (ὄν), не есть тварь, потому что было время, когда тварей не было" [1]). Имѣя въ виду оміусіанъ, которые соглашались признавать истинное божество Сына Божія и безусловно отвергали божество Духа, св. Аѳанасій аргументируетъ свое положеніе постановкой такой дилеммы: или Троица, при исповѣданіи Отца и Сына и при отрицаніи Духа, должна быть превращена въ двоицу, или же она есть дѣйствительная Троица; но въ такомъ случаѣ Духъ Святый уже не тварь, а Божеское Лице, равное Отцу и Сыну [2]). Что Онъ дѣйствительно есть Божеское Лице, это св. Аѳанасій подтверждаетъ свидѣтельствомъ заповѣданной формулы крещенія, въ которой Самъ Господь причислилъ Св. Духа къ Богу Отцу и Сыну, и тѣмъ ясно показалъ, что Св. Троица не слагается изъ сотворившаго и сотвореннаго, но что едино есть божество Ея (μία ταύτης ἡ θεότης ἐστί) [3]). Такимъ образомъ, Духъ Святый необходимо долженъ быть признанъ истиннымъ Богомъ, и дѣйствительно, по ученію св. Аѳанасія, Онъ обладаетъ совершенной божественной природой: Онъ непреложенъ и неизмѣняемъ [4]), вѣченъ и нетлѣненъ [5]); Онъ есть и именуется Духомъ освященія и обновленія [6]); Онъ—Духъ животворящій и творящій [7]),—Онъ есть истинный Богъ.

---

[1]) Epist. ad Serapionem III, Migne t. XXVI, col. 636 B.

[2]) Ad Serapion. ep. I, col. 533 B, 576 C, 577 A.

[3]) Ibid. ep. III, col. 636 A. Conf. ep. I, col. 560 AB, 569 C.

[4]) Ibid. ep. I, col. 589 C: ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτόν ἐστι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

[5]) Ibid. ep. IV, col. 644 A: ἀΐδιον ἔχει τὴν διαμονήν; Ep. I, col. 592 A: ἄφθαρτον.

[6]) Ibid. ep. I. col. 581 C.

[7]) Ibid. col. 584 B.

Но если природа Св. Духа — несомнѣнно божественная, и Онъ есть особое, самостоятельное Лице несозданной божественной Троицы, то въ какомъ же отношеніи Его нужно мыслить къ Богу Отцу и Сыну Божію? Оміусіане разсуждали по этому вопросу слѣдующимъ образомъ: если Духъ Святый имѣетъ Свое бытіе непосредственно отъ Отца, то Онъ братъ Сыну Божію, имѣющему Свое бытіе отъ тогоже Отца; если же Онъ имѣетъ бытіе отъ Отца не непосредственно, а чрезъ Сына, то Онъ—сынъ Сына Божія и внукъ Бога Отца. Православные богословы считали это разсужденіе очевиднѣйшейшею нелѣпостію,—но тѣмъ не менѣе въ существѣ своемъ оно несомнѣнно имѣетъ серьезный, хотя и отрицательный смыслъ. Оно именно ясно показываетъ, что недостаточно одного только простаго понятія Троицы, чтобы мыслить Св. Духа третьимъ Лицемъ въ Божествѣ, что для этого мышленія необходимо еще знать, въ какомъ отношеніи Духъ Святый стоитъ къ Богу Отцу и Сыну Божію, и какъ именно можно и нужно мыслить самое понятіе Троицы. Наивный софизмъ оміусіанъ ясно обличаетъ ихъ полное неумѣніе отвѣтить на эти необходимые вопросы; они весьма хорошо понимали, что нужно исповѣдывать Св. Троицу, но совершенно не знали, какъ именно нужно Ее исповѣдывать. Обычныя человѣческія соображенія приводили ихъ къ разрушенію Троицы, хотя они вовсе не желали этого разрушенія, какъ убѣдительнѣйшимъ образомъ доказываютъ это всѣ оміусіанскія стремленія уравнять Отца и Сына, не смотря на противоположныя требованія аріанскаго принципа. Поэтому, къ представленному ими софизму нужно было отнестись какъ можно серьезнѣе,—и это очень хорошо сознавали такіе глубокіе православные умы, какъ св. Аѳанасій александрійскій; но въ виду того, что поставленный аріанами вопросъ прежде еще никогда не ставился и церковь его никогда не рѣшала, дать на него ясный и опредѣленный отвѣтъ было затруднительно,—особенно же въ то бурное время, когда одно неосторожное слово могло повлечь за собою неисчи-

слимыя бѣдствія для церкви и православія. Этимъ именно и объясняется то обстоятельство, что св. Аѳанасій александрійскій, говоря объ отношеніи Св. Духа къ Богу Отцу и Сыну, выражается очень кратко и неопредѣленно. Онъ говоритъ вообще, что Духъ Святый „всего болѣе собственень Сыну и не чуждъ Богу“, „собственень Логосу и божеству Отца“, „собственень сущности Логоса, собственень и Богу“ [1]),—все такія выраженія, которыя ни въ какомъ случаѣ нельзя назвать особенно ясными и вполнѣ выражающими сущность православнаго ученія, хотя св. Аѳанасій, по видимому, и считалъ ихъ таковыми. Онѣ требуютъ обязательнаго поясненія: въ чемъ именно состоитъ эта близость Св. Духа къ Богу Отцу и Богу Сыну? Яснаго отвѣта на этотъ вопросъ у св. Аѳанасія мы не находимъ. Онъ говоритъ только, что „Сынъ есть образъ невидимаго Отца, а Духъ есть образъ Сына; и какъ Сынъ пребываетъ въ собственномъ Своемъ образѣ—въ Духѣ, такъ и Отецъ въ Сынѣ“ [2]). Этими неопредѣленными выраженіями онъ, разумѣется, хотѣлъ только обозначить, что Духъ Святый находится въ существенно близкихъ взаимоотношеніяхъ—какъ съ Отцемъ, отъ Котораго Онъ исходитъ [3]), такъ и съ Сыномъ, съ Которымъ и въ Которомъ Онъ существуетъ [4]).

Въ то время какъ св. Аѳанасій александрійскій старался исправить заблужденіе полуаріанъ, къ ученію о Св. Духѣ обратись наконецъ и строгіе аріане. Впрочемъ, говорить имъ въ этомъ случаѣ приходилось немного. Основной принципъ и ученіе ихъ о Сынѣ Божіемъ заранѣе предрѣшали собою все, что только можно было имъ сказать о Св. Духѣ, а потому они и ограничились однимъ лишь краткимъ, какъ будто

---

[1]) Ibid. ep. I, cap. 25, 32; ep. IV, cap. 4.

[2]) Ibid. IV, cap. 3; ep. I, cap. 20.

[3]) Ibid. ep. I, cap. 2: *παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται.*

[4]) Ibid. cap. 21.

мимоходнымъ, изложеніемъ своего духоборческаго ученія. Евномій, представляя Сына Божія „единымъ и единственнымъ“ произведеніемъ непосредственной дѣятельности нерожденнаго Отца, естественно, уже не могъ допустить такого же непосредственнаго происхожденія отъ Отца и Св. Духа, хотя бы даже и актомъ простаго творенія. По его мнѣнію, Духъ Святый получилъ бытіе чрезъ твореніе отъ Сына; Отецъ же участвовалъ въ этомъ твореніи лишь тѣмъ, что повелѣлъ Сыну сотворить Духа, и Тотъ, повинуясь Отчему повелѣнію, собственною силою и творческою дѣятельностію привелъ въ бытіе Свое „первое и лучшее, величайшее и прекраснѣйшее твореніе„—Св. Духа. „Одинъ,—говоритъ Евномій,—Духъ Святый, первое и лучшее изъ всѣхъ дѣлъ Единороднаго, сотворенный по повелѣнію Отца, дѣятельностію и силою Сына“ [1]). Вслѣдствіе этого, Духъ, совершенно несравнимый со Отцемъ, стоитъ безконечно ниже и Сына, какъ своего творца: „ни по Отцѣ, ни со Отцемъ не соисчислимъ Онъ, потому что одинъ и единственъ Отецъ надъ всѣми Богъ; ни съ Сыномъ несравнимъ, потому что единороденъ Онъ и не имѣетъ ниодного сорожденнаго брата“ [2]). Если Духъ Св. заслуживаетъ какого-нибудь почитанія, то лишь потому, что Онъ есть высшее созданіе, сотворенное съ особенною цѣлію просвѣщать и научать другихъ разумныхъ тварей; по собственной же природѣ Онъ не имѣетъ ничего общаго съ Божествомъ [3]), хотя впрочемъ не имѣетъ ничего общаго и съ прочими тварями, потому что превосходитъ всѣ другія произведенія Сына—„по сущности и по естественному достоинству“ [4]).

Такъ училъ о Св. Духѣ Евномій. Противникомъ его выступилъ св. Василій Великій, защищавшій церковное

[1]) **Apolog. cap. 28.**

[2]) **Expositio fidei, n. 3. Fabric. op. cit. VIII, 258.**

[3]) **Apolog. cap. 25. Fabric. p. 297—298.**

[4]) **Expositio fidei, p. 258.**

ученіе объ истинномъ божествѣ Св. Духа въ третьей книгѣ своего „Опроверженія на защитительную рѣчь злочестиваго Евномія“, и особенно въ своемъ обширномъ посланіи—„О Святомъ Духѣ“—къ епископу Иконійскому Амфилохію.

Главное основаніе, на которомъ св. Василій Великій утверждаетъ православное ученіе о Св. Духѣ, тоже самое, на которое опирался и св. Аѳанасій александрійскій. Это—заповѣданная Спасителемъ формула крещенія во имя Отца и Сына и Святаго Духа, какъ трехъ Лицъ единаго Божества. По мнѣнію св. Василія Великаго, соединеніе въ этой формулѣ имени Духа съ именами Отца и Сына несомнѣнно указываетъ на общность и единство Его природы со Отцемъ и Сыномъ, такъ что отвергающіе истинное божество Св. Духа въ сущности противятся ясному повелѣнію Божію [1]). Равнымъ образомъ, и главное доказательство въ пользу признанія Св. Духа истиннымъ Богомъ, равнымъ Отцу и Сыну, у св. Василія опять тоже самое, какимъ пользовался и св. Аѳанасій александрійскій. Это—понятіе Троицы, не сокращаемой до двойственности и не составляемой изъ разныхъ природъ. Въ божественной Троицѣ нѣтъ и не можетъ быть ничего чуждаго божественной сущности, потому что въ Ней нѣтъ ничего вставнаго; Она едина и нераздѣльна, и вслѣдствіе этого Божескія Лица, хотя каждое изъ нихъ и имѣетъ самостоятельное бытіе, всѣ вмѣстѣ неразрывно соединены другъ съ другомъ, образуя Собою „нѣкоторое неизреченное и недомыслимое—какъ общеніе, такъ и раздѣленіе“ [2]). Желая точнѣе опредѣлить, въ чемъ именно состоитъ это недомыслимое общеніе и раздѣленіе, св. Василій обратился къ ученію объ образѣ бытія Св. Духа сравнительно съ образомъ бытія Отца и Сына Божія. Согласно ученію библіи, онъ говоритъ, что Духъ Святый

---

[1]) De Spiritu Sancto, cap. 10. Epist. 159.

[2]) Ep. 38, n. 4; ep. 105; ep. 140.

имѣетъ свое личное, самостоятельное бытіе не отъ Себя Самого, а отъ общаго источнаго начала въ Божествѣ— Бога Отца, — но не чрезъ рожденіе, какъ Сынъ, а чрезъ исхожденіе (ἐκπόρευσις). На вопросъ о томъ, какъ нужно мыслить этотъ актъ божественнаго исхожденія, св. Василій отвѣчаетъ, что „образъ исхожденія остается неизъяснимымъ“, и вслѣдствіе этого не дѣлаетъ ни одной попытки къ его раскрытію. Только въ силу необходимости онъ коснулся этого вопроса, когда сталъ опредѣлять личное отношеніе Св. Духа къ Богу Сыну. По его мнѣнію, Сынъ Божій занимаетъ посредствующее мѣсто между бытіемъ Отца и бытіемъ Св. Духа, такъ что Духъ „чрезъ единаго Сына соединяется съ единымъ Отцемъ“ [1]); но въ чемъ именно состоитъ и какъ выражается эта посредствующая дѣятельность Сына, св. Василій Великій нигдѣ не говоритъ.

И св. Аѳанасій, и св. Василій Великій—вполнѣ ясно, точно и опредѣленно исповѣдывали свою вѣру въ истинное божество Св. Духа и въ Его существенное, внутреннее общеніе съ Богомъ Отцемъ и Сыномъ Божіимъ; но при этомъ ясномъ исповѣданіи оба они не отвѣтили на тѣ капитальные вопросы, которые служили главнымъ источникомъ всѣхъ недоумѣній относительно церковнаго ученія о Св. Духѣ, какъ объ одномъ изъ Лицъ нераздѣльной божественной Троицы. Наши великіе отцы церкви не только не рѣшили этихъ важныхъ вопросовъ, но даже и не поставили ихъ ясно: они поучали, а не раскрывали; они повторяли исконное содержаніе непосредственной вѣры, а не указывали ея обязательныя, разумныя основы. Отсюда, ихъ писанія о Св. Духѣ далеко не имѣли такого громаднаго вліянія на христіанское общество, какое имѣли ихъ писанія о Сынѣ Божіемъ. Если, по сознанію св. Василія Великаго, [2]) въ началѣ семидесятыхъ годовъ IV вѣка „многія уста открывались противъ Св.

---

[1]) De Spiritu Sancto, cap. 18.

[2]) Ep. 113.

Духа и многіе языки изощрялись въ хулѣ на Него"; то къ концу этого періода, по свидѣтельству св. Григорія Богослова, [2]) духоборческое движеніе развилось до такой степени, что даже изъ членовъ православной церкви находились такіе, которые „были благочестивы только въ сердцѣ",—т. е. хотя и не осмѣливались отвергать божество Св. Духа, но за то не осмѣливались открыто и исповѣдывать его. Это было не за долго до II вселенскаго собора, когда на защиту христіанской истины выступилъ св. Григорій Нисскій.

Такъ какъ предшественники св. Григорія очень подробно и обстоятельно рѣшили основной вопросъ: признавать ли Св. Духа самостоятельнымъ Лицемъ въ Божествѣ, или считать Его чуждымъ божеской сущности Отца и Сына,—то само собою понятно, что настоятельной необходимости въ новомъ подробномъ изложеніи тогоже церковнаго ученія о Св. Духѣ не было, а потому св. Григорій его и не дѣлаетъ. Онъ имѣлъ въ виду другую задачу, или—говоря точнѣе—онъ хотѣлъ продолжить рѣшеніе той задачи, которую въ свое время приняли на себя св. Аѳанасій и Василій, но рѣшить которую они не успѣли. Продолжая эту задачу, св. Григорій Нисскій, естественно, долженъ былъ поставить себѣ вопросъ: почему именно каждый христіанинъ долженъ учить о Св. Духѣ такъ, какъ вѣруетъ православная церковь и какъ изложили эту вѣру Аѳанасій и Василій? Этотъ вопросъ еще не былъ обстоятельно рѣшенъ православными богословами, а между тѣмъ его—то по преимуществу и выдвигали противники православія. Не зная, какъ нужно правильно рѣшить его и не имѣя желательнаго отвѣта со стороны знающихъ это рѣшеніе, они заключили отсюда о невозможности мыслить внутреннее отношеніе Св. Духа къ Отцу и Сыну, и выражали эту мнимую невозможность въ своемъ постоянномъ софистическомъ возраженіи противъ

---

[2]) Op. t. I, p. 595 C.

православнаго ученія: не братъ ли Духъ Сыну и не внукъ ли Отцу? Въ виду этого, поставленный св. Григоріемъ вопросъ о разумныхъ основахъ православнаго пониманія ученія о Св. Духѣ выдвигался настоятельнымъ образомъ и требовалъ серьезнаго рѣшенія. Такъ какъ въ этомъ рѣшеніи нужно было дать надлежащій отвѣтъ на всѣ еретическія недоумѣнія относительно церковной вѣры въ Духа Святаго, какъ равное Отцу и Сыну самостоятельное божеское Лице, то св. Григорій въ послѣдовательномъ раскрытіи основъ этой вѣры поставилъ слѣдующіе три вопроса: a) зачѣмъ, при существованіи Отца и Сына, нуженъ еще Духъ Святый, какъ третье Лице въ Божествѣ? b) въ какомъ именно отношеніи Духъ Св. стоитъ къ первому и второму Лицамъ Божества? и c) почему Онъ во всемъ долженъ быть признаваемъ равнымъ Богу Отцу и Сыну?

Отвѣчая на первый вопросъ, св. Григорій изложилъ свое ученіе о Св. Духѣ, какъ „о царствѣ Отца и о помазаніи Сына“. Это очень оригинальное ученіе уже за одну только свою оригинальность должно бы было заслуживать полнѣйшаго вниманія со стороны современныхъ богослововъ,—но къ сожалѣнію оно изложено св. Григоріемъ не совсѣмъ опредѣленно и слишкомъ кратко, такъ что понять его подлинный смыслъ и выяснить его догматическсе значеніе довольно трудно.

Въ основѣ этого ученія лежатъ извѣстныя слова молитвы Господней: по евангелію Матѳея—*Отче нашъ, да пріидетъ царствіе твое*, а по евангелію Луки — *Отче нашъ... да пріидетъ Святый Духъ твой на насъ и очиститъ насъ* [1]). Снесеніе этихъ параллельныхъ выраженій и дало св. Григорію прямое основаніе сказать, что „*Духъ Святый есть царство* (πνεῦμα τὸ ἅγιον

---

[1]) De oratione dominica, oratio 3, op. t. I, col. 1157 C: ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμα σοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρίσατω ἡμᾶς. Въ нашихъ теперешнихъ евангеліяхъ (Мѳ. VI, 10 и Лук. XI, 2) такого разночтенія нѣтъ.

βασιλεῖα ἐστίν)“ [1]). Но такъ какъ царство существуетъ не само по себѣ и для себя, а только съ царемъ и для царя, то само собою понятно, что и Духъ Святый, какъ царство, долженъ быть царствомъ кого-нибудь, т. е. долженъ существовать нераздѣльно съ Царемъ и для Царя. Кто же теперь тотъ царь, величіе, сила и слава котораго покоятся въ Духѣ Святомъ? По ясному указанію евангельскаго текста, этотъ царь есть Самъ Богъ Отецъ; слѣдовательно, въ Духѣ Святомъ покоится царственное величіе Самого Бога Отца. Но такъ какъ въ дѣйствительности жизнь Отца никогда не находится въ состояніи савелліанскаго мертваго покоя, но Онъ отъ вѣчности рождаетъ единосущнаго Ему Сына,—то и Духъ Святый, какъ носитель царственной славы Божіей, отъ вѣчности же вѣнчаетъ этою славою рождаемаго отъ Отца Сына Божія. Эта дѣятельность Св. Духа есть дѣятельность *помазующая*, а потому и Самъ Онъ, будучи царствомъ Бога Отца, въ отношеніи къ Сыну Божію является *помазаніемъ* (*χρίσμα*), которымъ отъ вѣка помазуетъ Богъ Отецъ Своего единороднаго Сына. На эту именно внутреннюю божественную жизнедѣятельность указываетъ Пророкъ, когда говоритъ: *помаза тя, Боже, Богъ твой елеемъ радости паче причастникъ твоихъ*,—обозначая этими словами помазующаго Отца, помазаніе—Духа, и помазуемаго Сына [2]). На эту же внутреннюю жизнедѣятельность еще яснѣе указываетъ Апостолъ, когда прямо замѣчаетъ, что Богъ *помаза Его (Господа Іисуса) Духомъ Святымъ и силою* (Дѣян, X, 28). Помазаніе есть

---

[1]) Ibidem.

[2]) Adversus Apollinarem, op. t. II, col. 1239 D—1251 A. На этомъ основаніи св. Григорій считалъ имя Спасителя—*Χριστος*—указаніемъ на троичность Лицъ въ Божествѣ. „Исповѣданіе этого имени,—говоритъ онъ,—содержитъ въ себѣ ученіе о Святой Троицѣ, потому что въ этомъ названіи соотвѣтственно выражается каждое изъ Лицъ, въ которыя мы вѣруемъ (t. II, col. 1249 B): въ немъ познаемъ и Помазавшаго, и Помазаннаго, и Того, чрезъ Кого помазанъ» (t. II, col. 545 D—547 A).

символъ царства; единородному же Сыну Божію, какъ единосущному со Отцемъ и Царю по природѣ, естественно нужно было имѣть въ Себѣ всю полноту царственнаго величія Отца, а потому нужно было имѣть Ему и помазаніе Духа. Въ силу этого помазанія, Онъ отъ вѣка существуетъ, какъ Христосъ и Царь, потому что *предвѣчно облеченъ царственною славою Духа, въ чемъ именно и состоитъ Его помазаніе* [1]). На этомъ основаніи св. Григорій счелъ возможнымъ опредѣлить внутреннія взаимоотношенія божескихъ Лицъ, какъ взаимоотношенія славы. „Вѣчно славенъ, — говоритъ онъ,—Отецъ, существующій прежде вѣковъ, слава же Отца предвѣчный Сынъ, равно и слава Сына Духъ Христовъ“ [2]). Духъ составляетъ славу Сына, Сынъ, имѣя Отчую славу, прославляетъ въ Себѣ Отца, такъ что въ божественной жизни происходитъ вѣчная взаимная предача славы отъ одного божескаго Лица къ другому: „Сынъ прославляется Духомъ, Сыномъ прославляется Отецъ; наоборотъ—Сынъ получаетъ славу отъ Отца, и Единородный дѣлается славою Духа, потому что—чѣмъ прославится Отецъ, какъ не истинною славою Единороднаго, и въ чемъ прославится Сынъ, какъ не въ величіи Духа?“ [3]).

Но именуя Св. Духа—*χρίσμα, βασιλεῖα, ἀξιώμα βασιλεῖας*, не превращалъ ли Его св. Григорій въ одно лишь простое свойство Отца и Сына, въ одинъ лишь простой признакъ божественнаго бытія? На этотъ вопросъ онъ категорически отвѣчаетъ, что Духъ Святый не есть только простое достоинство Божества, а „живое, существенное и личное царство“ [4]), т. е. владычествен-

---

[1]) Advers. Apol., t. II, col. 1252 C: *πρὸ τῶν αἰώνων τὴν δόξαν τοῦ Πνεύματος περικείμενος, τοῦτο γὰρ συμαίνει διὰ συμβόλων ἡ χρίσις.*

[2]) Contra Eunom. lib. I. col. 369—372.

[3]) Adversus Macedonianos, op. t, II, col. 1329 B.

[4]) Ibid. col. 1321 A: *βασιλεία δέ ξῶσα καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.*

ное по Своей природѣ Лице. Очевидно, понятіе о Св. Духѣ, какъ о *βασιλεία* и *χρίσμα*, не уничтожаетъ собою Его личнаго бытія, да оно собственно и не касается этого бытія, потому что ближайшимъ образомъ имѣетъ въ виду не личность Духа, а только Его дѣятельность во внутренней жизни Божества,—ту безусловную божественную дѣятельность, которая дѣлаетъ необходимымъ Его бытіе, какъ третьяго божескаго Лица. Мы, разумѣется, не можемъ и не должны смотрѣть на разсужденіе св. Григорія, какъ на *доказательство* личнаго бытія Св. Духа, потому что такого доказательства нельзя требовать отъ человѣческаго разума по самому существу вопроса, да и не нужно требовать по самому существу дѣла. Для насъ важно это разсужденіе не какъ доказательство, а какъ посильное *раскрытіе* извѣстной уже догматической истины, которая всѣми безусловно признавалась, но не всѣми одинаково понималась. Въ этомъ отношеніи разсужденіе св. Григорія имѣетъ несомнѣнно серьезное значеніе и глубокій богословскій смыслъ. Онъ совершенно вѣрно понялъ и указалъ абсолютное *основаніе* личнаго бытія Св. Духа *во внутренней жизни Божества*, полнота которой не была бы совершенною, еслибы существовали только Отецъ и Сынъ. Мы говоримъ, что это положеніе имѣетъ безусловную достовѣрность, потому что человѣческій разумъ, исповѣдуя бытіе Св. Духа, какъ единаго изъ трехъ божескихъ Лицъ, совершенно не можетъ признать никакого другаго основанія Его бытія, кромѣ того, что если Духъ существуетъ, то существуетъ потому, что Его бытіе имѣетъ абсолютное значеніе для внутренней жизни Божества. Само собою разумѣется, что проникнуть въ глубину этой жизни и съ наглядною очевидностію выяснить, въ чемъ именно былъ бы въ ней недостатокъ, если бы не было Св. Духа, человѣкъ не можетъ, и потому всѣ соображенія въ этомъ случаѣ по необходимости останутся только соображеніями,—но и въ этомъ случаѣ онѣ все-таки далеко не излишни. Догматическая наука, имѣя въ виду не сообщеніе новаго

знанія, а только приближеніе готовыхъ уже таинственныхъ истинъ вѣры къ человѣческому сознанію, въ томъ именно и состоитъ, чтобы, не измѣняя вѣчнаго содержанія откровенныхъ истинъ, подыскать для нихъ такія, человѣчески разумныя, основанія, по которымъ бы человѣкъ могъ не только принять ихъ за истину, но и сознать ихъ, какъ истину. Разсматриваемыя сами по себѣ, безотносительно къ откровенному первоисточнику, наши разумныя соображенія не могутъ имѣть серьезнаго научнаго значенія,—но поставленныя въ положеніе вспомогательныхъ средствъ для выясненія готовыхъ догматическихъ истинъ, онѣ являются прямымъ осуществленіемъ научнаго метода и имѣютъ несомнѣнное богословское значеніе. Въ этомъ именно смыслѣ нужно признать несомнѣнно важнымъ и ученіе св. Григорія Нисскаго о св. Духѣ, какъ о *βασιλεια* и *χρίσμα*. Онъ указалъ во внутренней Божественной жизнедѣятельности такое основаніе, въ силу котораго человѣческій разумъ можетъ не только принять истину личнаго бытія Св. Духа, какъ третьяго Лица въ Божествѣ, но и понять эту истину,—и въ этомъ его несомнѣнная, серьезная заслуга.

Если несомнѣнно признается, что Духъ Святый существуетъ, какъ третье Лице въ Божествѣ, какъ „живое, существенное, ипостасное царство“ Отца и Сына, то отсюда уже легко можно понять и существенное отношеніе Его къ Отцу и Сыну. По своему бытію Онъ нераздѣльно соединенъ съ Богомъ Отцемъ, какъ ипостасное отчее царство, какъ Духъ Отца. Эта нераздѣльность опредѣляется не только жизнедѣятельными отношеніями Отца и Духа, но и болѣе тѣсными взаимоотношеніями Ихъ по существу. „Подобно тому,—говоритъ св. Григорій,—какъ духъ человѣка, сущій въ немъ, и самъ человѣкъ есть одинъ человѣкъ, такъ и Духъ Бога, сущій въ Немъ, и самъ Богъ несомнѣнно долженъ быть именуемъ однимъ Богомъ, и первымъ и единственнымъ, (потому что) Его нельзя отдѣлить отъ Того, въ Которомъ онъ есть“ [1]). Такимъ образомъ, Духъ Св. суще-

[1]) Contra Eunom. lib. II, col. 564D—565A.

ствуетъ нераздѣльно съ Богомъ Отцемъ, потому что Онъ составляетъ едино съ Нимъ и въ Его сущности имѣетъ причину Своего бытія. Выясняя образъ происхожденія св. Духа отъ Бога Отца, св. Григорій вполнѣ слѣдуетъ ученію библіи и разъясненію своихъ предшественниковъ. Онъ опредѣляетъ происхожденіе св. Духа, какъ исхожденіе Его отъ Отца. „Одно и тоже Лице Отца,—говоритъ онъ,—изъ котораго рождается Сынъ и исходитъ Духъ Святый". [1]) Исхожденіе Св. Духа отъ Отца есть вѣчный актъ внутренней Божественной жизни. Богъ Отецъ такъ же безначально изводитъ Духа изъ Своей сущности, какъ безначально рождаетъ Сына, такъ что Сынъ и Духъ, вполнѣ собезначальные другъ другу, вмѣстѣ съ тѣмъ одинаково собезначальны и общей причинѣ своего личнаго бытія—Богу Отцу. Заключая свою первую книгу противъ Евномія, св. Григорій такимъ образомъ разсуждаетъ о совѣчности божескихъ Лицъ: „какъ Сынъ соединяется со Отцемъ и, имѣя въ Немъ причину своего бытія, не опаздываетъ началомъ существованія, такъ же и Духъ Святый относится къ Единородному, который только въ понятіи, выражающемъ Его отношеніе къ причинѣ, созерцается прежде ипостаси Духа, (на самомъ же дѣлѣ) временныя продолженія въ предвѣчной жизни мѣста не имѣютъ" [2]); т. е. если

---

[1]) De communibus notionibus, op. t. II, col. 180 C: *ἓν γὰρ καὶ τὸ αὐτὸ πρόσωπον τοῦ Πατέρος, ἐξ οὗ ὁ Υἱὸς γεννᾶται καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται.*

[2]) Contra Eunom. lib. I, col. 464 BC: *ὡς γὰρ συνάπτεται τῷ Πατρὶ Υἱὸς, καὶ τὸ ἐξ αυτοῦ ἶναι ἔχων, υστερίζει κατά τὴν ὕπαρξιν οὕτω πάλιν καὶ τοῦ Μονογενοῦς ἔχεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐπινοίᾳ μόνῃ κατὰ τὸν της αἰτίας λόγον προθεωρουμένου της του Πνεύματος ὑποστάσεως· αἱ δέ χρονικαὶ παρατάσεις ἐπὶ της προαιωνίου ζωῆς χώραν οὐκ ἔχουσιν.* Пониманіе этого текста служитъ предметомъ спора между восточными и римскими богословами. Тѣ и другіе одинаково полагаютъ, что св Григорій разсуждаетъ здѣсь объ исхожденіи Св. Духа; но въ то время какъ первые видятъ въ этомъ текстѣ только не совсѣмъ ясно выраженное ученіе объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца; вторые смотрятъ на него, какъ на неопровержимое доказательство ученія объ исхожденіи св. Духа и отъ Сына.

Сынъ Божій и мыслится нами какъ будто прежде Св. Духа, то это лишь потому, что понятіе сыновства въ нашемъ сознаніи непосредственно связывается съ понятіемъ отчества,—въ дѣйствительности же и Сынъ и Духъ одинаково собезначальны Богу Отцу: Сынъ безначально рождается, а Духъ безначально исходитъ изъ одной и той же сущности Отца.

Если вѣрно, что Духъ Св. исходитъ изъ сущности Бога Отца, то уже этимъ самымъ Онъ безусловно выдѣляется изъ всего существующаго и исповѣдуется, какъ Лице Божественное. „Господь, — говоритъ св. Григорій,—сказавшій: *Духъ истины*, немедленно прибавилъ: *иже отъ Отца исходитъ*, — а этого Господне слово не засвидѣтельствовало ни о чемъ, умопредставляемомъ въ числѣ тварей: ни о видимомъ, ни о невидимомъ, ни о престолахъ, ни о началахъ, ни о властяхъ, ни о господствахъ, и ни о другомъ какомъ-нибудь имени, именуемомъ въ этомъ вѣкѣ и въ будущемъ. Поэтому, чего не причастна вся тварь, о томъ ясно, конечно, что оно есть свойство и преимущество несозданной природы“ [1]). Св. Григорій пытается разрѣшить оставленный его предшественниками труднѣйшій вопросъ: какъ именно нужно мыслить божественное исхожденіе Св. Духа изъ

Но весь этотъ споръ покоится на маленькомъ недоразумѣніи, потому что на самомъ дѣлѣ объ исхожденіи Св. Духа св. Григорій здѣсь совершенно ничего не говоритъ. Все недоразумѣніе въ пониманіи приведеннаго текста, кажется, происходитъ отъ непониманія словъ его: *ἐπινοίᾳ μόνῃ κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον προθεωρουμένου*. Эти слова указываютъ не на то, что Сынъ Божій представляется прежде Св. Духа, какъ причина Его бытія, а на то, что Онъ созерцается прежде Св. Духа по отношенію къ той причинѣ, которая у Него обща съ Духомъ Св., т. е. по отношенію къ Богу Отцу. Почему же Сынъ усматривается прежде Св. Духа по отношенію къ Богу Отцу? *Ἐπινοίᾳ μόνῃ κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον*, отвѣчаетъ св. Григорій,—только въ силу понятія, которое выражаетъ Его отношеніе къ причинѣ бытія, т. е. въ силу Своего сыновства. Когда мы говоримъ объ Отцѣ, то съ мыслію объ отчествѣ, естественно, связываемъ прежде всего мысль о сыновствѣ, а потомъ уже представляемъ и Духа Святаго.

[1]) Ibid. lib. II, col. 552 D—553 A.

Отчей сущности? Въ этомъ случаѣ онъ обращается къ той же самой аналогіи свѣта, путемъ которой раскрывалъ и божественный актъ рожденія Сына. „Вступивъ,— говоритъ онъ,—въ постиженіе нерожденнаго свѣта, мы уразумѣли отсюда по смежности (κατὰ τὸ προσεχές) еще изъ него (существующій) свѣтъ, подобно нѣкоторому лучу, сосуществующему съ солнцемъ....., и такимъ же образомъ (κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον) еще иной такой же свѣтъ, не отдѣляемый никакимъ временнымъ промежуткомъ отъ рожденнаго свѣта, но чрезъ него сіяющій, а причину ὑποστάσεως имѣющій въ первообразномъ свѣтѣ (τὴν δὲ τῆς ὑποστάσεως αἰτίαν ἔχον ἐκ τοῦ πρωτοτύπου φωτός),—именно свѣтъ, который и самъ сіяетъ по подобію съ прежде представленнымъ свѣтомъ, и просвѣщаетъ, и производитъ все прочее, что свойственно свѣту“ [1]). Мысль св. Григорія та, что изъ нерожденнаго свѣта—Бога Отца одинаково безначально происходятъ два другихъ свѣта — Сынъ и Духъ, но происходятъ такъ, что Они являются неразрывно связанными не только съ Богомъ Отцемъ, въ Которомъ имѣютъ общую причину Своего бытія, но и другъ съ другомъ, такъ что всѣ три свѣта, хотя и существуютъ какъ самостоятельныя Лица, однако, въ силу нераздѣльнаго единства Ихъ сущности, составляютъ Собою одинъ божественный свѣтъ. Сама по себѣ, эта мысль совершенно вѣрна, но она выражена не совсѣмъ точно, потому что не совсѣмъ удачно придумана аналогія, долженствующая выяснить рожденіе Сына и исхожденіе Духа изъ одной нераздѣльной сущности Бога Отца. Дѣло въ томъ, что здѣсь не только не дается никакого разъясненія божественнаго исхожденія Св. Духа, но и представляется еще соблазнительный поводъ отождествить образъ Его исхожденія съ образомъ рожденія Сына Божія и потому предложить св. Григорію коварный македоніанскій вопросъ: не братъ ли Духъ

---

[1]) Ibid. lib. I, col. 416 BC.

Сыну? Въ виду этого, гораздо удачнѣе другая аналогія св. Григорія, представленная имъ въ его маленькомъ сочиненіи—„Объ образѣ и подобіи Божіемъ въ человѣкѣ“. Онъ усматриваетъ подобіе Духа Божія въ человѣческомъ умѣ, который, какъ бы въ зеркалѣ, отображаетъ въ себѣ личныя свойства Св. Духа [2]). „Умъ,—разсуждаетъ св. Григорій,—и не безвиновенъ, и не нерожденъ, но *исходитъ*, по всему пробѣгаетъ и все обсуждаетъ и (всего) невидимо касается, по образу и подобію всесвятаго и *исходящаго* Духа, о Которомъ сказано, что *Духъ вся испытуетъ и глубины Божія*“ [2]). Правда, эта аналогія, какъ и всякая вообще аналогія, далеко не точна, но при ея помощи все-таки гораздо яснѣе можно представить себѣ различіе въ образѣ бытія Сына Божія и Св. Духа, чѣмъ при измышленной аналогіи свѣта и двухъ свѣтовыхъ сіяній. Человѣческій духъ служитъ единственною причиною бытія двухъ отличительныхъ свойствъ человѣческой природы—мысли и слова. Оба эти свойства неразрывно связаны между собою, такъ что нельзя представить ни мысли безъ слова, ни слова безъ мысли, и тѣмъ не менѣе единство и нераздѣльность природы нисколько не мѣшаетъ имъ быть различными. Основаніе этого различія покоится въ образѣ ихъ происхожденія отъ одной общей причины—словеснаго и разумнаго человѣческаго духа. Когда духъ мыслитъ, онъ мыслитъ при помощи слова, но это слово остается въ немъ самомъ: оно рождается, а не исходитъ; между тѣмъ какъ единосущная слову мысль выступаетъ во внѣ, *παντὶ διατρέχει*, какъ выражается св. Григорій, *καὶ τὰ πάντα διαβχοπεῖ*: она исходитъ, а не рождается. Въ силу этого различія образа бытія, слово и мысль, при всемъ тожествѣ ихъ природы, не одно и тоже; подобно этому, и Сынъ Божій съ Духомъ Святымъ, будучи единымъ нераздѣльнымъ

---

[1]) Quid sit ad imaginem Dei, op. t. I, col. 1333 B.

[2]) Ibidem, C.

свѣтомъ, отличаются другъ отъ друга образомъ Своего бытія: одинъ рожденъ, другой исходитъ, и потому, хотя оба Они имѣютъ одну и туже причину Своего бытія, однако не братья другъ другу, потому что не оба рождены. Благодаря этому собственно наглядному рѣшенію извѣстнаго македоніанскаго вопроса, аналогія св. Григорія только и заслуживаетъ особеннаго вниманія, вообще же она очень мало объясняетъ образъ исхожденія св. Духа,—да и самъ св. Григорій, кажется, хотѣлъ выяснить посредствомъ нея не то, какъ именно исходитъ Св. Духъ отъ Бога Отца, а то, чѣмъ отличается актъ божественнаго рожденія отъ акта божественнаго исхожденія. По крайней мѣрѣ, приглашая къ познанію себя самого, онъ опредѣляетъ пользу этого познанія тѣмъ, что при его помощи можно будетъ рѣшить, между прочимъ, такой богословскій вопросъ: „если Духъ изъ Отца, то какимъ образомъ Онъ не рождается, а исходитъ?“ т. е. другими словами: при его помощи можно будетъ опровергнуть коварное возраженіе духоборцевъ.

Но само собою разумѣется, что македоніане никогда не могли удовлетвориться однимъ только отрицательнымъ опредѣленіемъ отношенія Св. Духа къ Сыну Божію, потому что для нихъ важно было знать не только то, что Духъ Св. не братъ Сыну Божію, а и то, въ какомъ же именно взаимоотношеніи стоятъ другъ къ другу эти божескія Лица? Изъ представленныхъ св. Григоріемъ аналогій видно только, что Духъ Св. единосущенъ Сыну Божію, но ученіе объ этомъ единосущіи не есть еще ученіе о взаимоотношеніи. Тамъ, гдѣ сущность *одна и нераздѣльна*, никакого взаимоотношенія *по сущности* быть не можетъ, потому что взаимоотшношенія возможны только между многими и отдѣльными,—въ Божествѣ, слѣдовательно, между тремя *Лицами*. Если, напримѣръ, Духъ Св. стоитъ въ опредѣленномъ отношеніи къ Богу Отцу, то не по сущности, которая у Нихъ одна и нераздѣльна, а по Своему личному бытію, какъ *исходящій* изъ отчей сущно-

сти. Въ какомъ же личномъ отношеніи, спрашивается теперь, стоитъ Онъ къ Сыну Божію? Не отвѣтить на этотъ вопросъ было нельзя, а между тѣмъ въ откровеніи о предвѣчномъ отношеніи Св. Духа къ Сыну Божію почти ничего не говорится. Въ такомъ затруднительномъ положеніи св. Григорій не нашелся сдѣлать ничего лучше, какъ вполнѣ положиться на авторитетъ св. Василія Великаго и вмѣстѣ съ нимъ изложить ученіе о посредничѐской жизни Сына Божія между жизнію Бога Отца и жизнію Св. Духа.

Въ посланіи къ Авлавію, выясняя взаимоотношенія божескихъ Лицъ, св. Григорій отмѣчаетъ ту общую отличительную черту, что въ Божествѣ, при единствѣ и нераздѣльности природы, мыслится однако живое взаимоотношеніе того, что̀ стоитъ въ положеніи причины, и того, что́ происходитъ отъ причины. Въ положеніи причины стоитъ Лице Бога Отца, а происходящими отъ причины являются Сынъ Божій и Духъ Святый. Хотя послѣднія два Лица и происходятъ отъ одной и тойже причины, однако и Они отличаются другъ отъ друга по Своему отношенію къ Богу Отцу. „Одно,—говоритъ св. Григорій,—непосредственно отъ перваго, другое же отъ перваго чрезъ посредство того, которое существуетъ непосредственно, такъ что и единородство остается при Сынѣ несомнѣннымъ, несомнѣнно и бытіе Духа отъ Отца, потому что посредничество Сына—и единородство сохраняетъ Себѣ Самому, и Духа не удаляетъ отъ естественнаго отношенія къ Отцу“ [1]). Мѣсто это очень темно и неопредѣленно, а потому прежде чѣмъ дѣлать на основаніи его какіе-либо выводы, нужно еще точнѣе опредѣлить его под-

---

[2]) Op. t. II, col. 133 BC: *τὸ μὲν γὰρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, ὥστε καὶ τὸ Μονογενὲς ἀναμφίβολον ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ μένειν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρός εἶναι τὸ Πνεῦμα μὴ ἀμφιβάλλειν, τῆς τοῦ Υἱοῦ μεσιτείας καὶ αὐτῷ τὸ Μονογενὲς φυλαττούσης καὶ τὸ Πνεῦμα τῆς φυσικῆς πρὸς τὸν Πατέρα σχέσεως μὴ ἀπειργούσης.*

линный смыслъ. Такъ какъ вся его непонятность зависитъ отъ того, въ какомъ смыслѣ нужно понимать проведенный здѣсь взглядъ на посредническое бытіе Сына Божія, то и опредѣленіе его подлиннаго смысла зависитъ отъ рѣшенія одного только вопроса: что такое *μεδιτεία* Сына? Для рѣшенія этого вопроса мы разсмотримъ еще одно мѣсто въ твореніяхъ св. Григорія, вполнѣ аналогичное съ только что приведеннымъ затруднительнымъ мѣстомъ. Въ своей полемикѣ съ Евноміемъ св. Григорій такимъ образомъ разсуждаетъ объ ипостасномъ отношеніи Св. Духа къ Отцу и Сыну: „Онъ соприкасается Отцу по несозданности, и отдѣляется отъ Него тѣмъ, что не есть Отецъ, подобно Ему; Онъ состоитъ въ единствѣ съ Сыномъ по несозданности и потому, что имѣетъ причину бытія отъ Бога всяческихъ,—отличается же въ исключительно Ему свойственномъ, именно—въ томъ, что Онъ *не единородно существуетъ отъ Отца, и въ томъ, что Онъ является черезъ Его* (т. е. Отчаго) *Сына*“ [1]). Въ этомъ опредѣленіи для насъ важны собственно послѣднія слова, указывающія на ипостасное отношеніе Св. Духа къ Сыну Божію. По ясной мысли св. Григорія; это отношеніе выражается двоякимъ образомъ: отрицательно въ томъ, что Духъ Св. не единородно, какъ Сынъ, получаетъ Свое бытіе отъ Бога Отца, и положительно въ томъ, что Онъ является черезъ Сына. Теперь намъ нужно опредѣлить только одно: что̀ собственно выражается словами—*ὑποστῆναι ἐκ*—и—*πεφηνέναι διά*? Для рѣшенія этого вопроса мы разсмотримъ еще одно аналогичное мѣсто въ твореніяхъ св. Григорія изъ той же самой книги его противъ Евномія. Опредѣляя взаимоотношеніе Божескихъ Лицъ, какъ совѣчныхъ и нераздѣльныхъ

---

[1]) Contra Eunom. lib. I, col. 336 CD: *τῷ γὰρ Πατρὶ κατὰ τὸ ἄκτιστον συναπτόμενον, πάλιν ἀπ' αὐτοῦ τῷ μὴ Πατὴρ εἶναι, καθάπερ οὗτός ἐστι, διαχωρίζεται· τῇ πρὸς τὸν Υἱὸν κατά τό ἄκτιστον συναφείᾳ καὶ ἐν τῷ τὴν αἰτίαν τῆς ὑπάρξεως ἐκ τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων ἔχειν ἐνούμενον, ἀφίσταται πάλιν ἐν τῷ ἰδιάζοντι· ἐν τῷ μήτε μονογενῶς ἐκ τοῦ Πατρὸς ὑποστῆναι, καὶ ἐν τῷ δι' αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ πεφηνέναι.*

другъ - другу по Своему бытію, св. Григорій выясняетъ Ихъ совѣчность и нераздѣльность такимъ образомъ: „Отецъ безначаленъ и нерожденъ, и всегда мыслится, какъ Отецъ: изъ Него же и съ Нимъ непосредственно и неотдѣлимо умопредставляется единородный Отцу Сынъ; чрезъ Него же и за Нимъ, прежде чѣмъ мысль какъ бы черезъ середину впадетъ въ какую-нибудь пустоту и небытіе, тотчасъ постигается вмѣстѣ и Духъ Святый, не опаздывая по бытію сравнительно съ Сыномъ, такъ чтобы Единородный нѣкогда представлялся безъ Духа,— но и Онъ, причину бытія имѣя изъ Бога всяческихъ, откуда и единородный есть свѣтъ, сіяя же черезъ истинный свѣтъ, ни (временнымъ) промежуткомъ, ни различіемъ природы не отдѣляется отъ Отца или отъ Единороднаго“ [1]). Здѣсь очень ясно опредѣляются два, совершенно различныя, отношенія Св. Духа къ божескимъ Лицамъ Отца и Сына. Съ одной стороны именно признается, что Духъ Св. получаетъ Свое личное бытіе отъ Бога Отца, а съ другой утверждается, что Онъ сіяетъ черезъ Сына. Первое положеніе касается безначальнаго происхожденія Св. Духа, второе объясняетъ Его божественную жизнь. Это послѣднее положеніе мы вполнѣ поймемъ только въ томъ случаѣ, если обратимъ надлежащее вниманіе на общее ученіе древней церкви

---

[1]) Ibid. col. 369 A: *ἀλλ ἐκ μὲν τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων καὶ αὐτὸ (Πνεῦμα) τὴν αἰτίαν ἔχον τοῦ εἶναι, ὅθεν καὶ τὸ μονογενές ἐστι φῶς, διὰ δὲ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς ἐκλάμψαν οὔτε διαστήματι, οὔτε φύσεως ἑτερότητι τοῦ Πατρὸς ἢ τοῦ Μονογενοῦς ἀπιστέμενται.* И латинскій, и русскій переводчики этого текста (латинскій переводъ параллельно подлинному греческому тексту у Миня, русскій—по изданію твореній св. Григорія, томъ V, Москва 1863 г., стр. 148) одинаково относятъ слова: *διὰ δὲ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς ἐκλάμψαν* къ словамъ: *μονογενὲς φῶς*, т. е. къ единородному Сыну Божію. Мы отступили отъ обоихъ переводовъ—какъ на основаніи конструкціи текста (*ἐκ μὲν, διὰ δὲ*), такъ и по требованію его яснаго смысла. Св. Григорій выражаетъ здѣсь ту мысль, что Духъ Св. *имѣетъ причину Своего бытія* въ Богѣ всяческихъ, изъ Котораго произошелъ и единородный свѣтъ, *а сіяетъ* черезъ истинный свѣтъ, т. е. Сына Божія.

относительно жизнедѣятельныхъ взаимоотношеній божескихъ Лицъ. Отцы и учители церкви, обыкновенно, говорили, что всякая божественная дѣятельность нераздѣльно совершается всѣми божескими Лицами, но притомъ такъ, что Богу Отцу принадлежитъ начало, Богу Сыну продолженіе или исполненіе, Богу Духу Святому совершеніе или заключеніе. Этотъ порядокъ дѣятельности они мыслили вѣчнымъ и неизмѣннымъ, такъ что, по ихъ представленію, Богъ Отецъ никогда и ничего не дѣлаетъ, минуя Сына, и Сынъ никогда и ничего не дѣлаетъ, минуя Духа Святаго. Богъ,—говоритъ, напримѣръ, св. Григорій Нисскій,—сотворилъ все черезъ Сына не потому, чтобы имѣлъ нужду въ какомъ-либо содѣйствіи,—и единородный Сынъ все исполняетъ Духомъ Святымъ не потому, чтобы имѣлъ меньшую степень могущества, но потому, что „Отецъ есть источникъ силы, сила же Отца Сынъ, а духъ силы—Духъ Святый“ [3]). Если же этотъ порядокъ дѣятельности неизмѣненъ, то само собою понятно, что Духу Святому всегда принадлежитъ въ ней одинъ только третій моментъ [2]); слѣдовательно, по отношенію къ общему источнику дѣятельности—Отцу Онъ дѣйствительно всегда посредствуется Сыномъ, а по отношенію къ самому дѣлу проявляется чрезъ и послѣ Сына. Отсюда, выраженіе—*сіяя черезъ Сына*—будетъ означать совершеніе Св. Духомъ божественной дѣятельности Сына. Самъ по себѣ, независимо отъ Сына, Духъ Св. ничего не дѣлаетъ: все, что́ Онъ дѣлаетъ, это есть только совершеніе и заключеніе той дѣятельности, которая началась въ Отцѣ и чрезъ Сына перешла къ Духу. Слѣдовательно, если бы не было дѣятельности Сына, то Духъ не проявлялъ бы Себя и не сіялъ бы во внѣ; но такъ

---

[1]) Adversus Macedonianos, op. t. II, col. 1317 A.

[2]) Ibidem C: *τρίτον μὲν (Πνεῦμα) τῇ ἀκολουθίᾳ φαμὲν μετὰ Πατέρα καὶ Υἱὸν ἀριθμεῖσθαι, τρίτον δὲ καὶ τῇ τάξει τῆς παραδόσεως.* Очевидно, *τῇ ἀκολουθίᾳ* отличается отъ *τῇ τάξει τῆς παραδόσεως*, какъ *объективно существующій* законъ божественной жизни.

какъ въ дѣйствительности Богъ Отецъ вѣчно дѣйствуетъ и вмѣстѣ съ Нимъ вѣчно дѣйствуетъ Его Сынъ, то и Духъ Святый въ совершеніи дѣятельности Сына вѣчно проявляется, вѣчно сіяетъ. Такимъ образомъ, непонятныя выраженія: ἐκλάμπειν διά и πεφηνέναι διά — обозначаютъ собою заключительную дѣятельность Св. Духа, которая послѣдовательно переходитъ къ Нему отъ Отца черезъ Сына; а μεδιτεία Υἱοῦ есть посредствующая дѣятельность Сына между начальною дѣятельностію Отца и заключительною дѣятельностію Св. Духа. Однимъ словомъ, для правильнаго пониманія ученія св. Григорія о посредническомъ бытіи Сына Божія, необходимо отдѣлить божественное бытіе Св. Духа отъ Его божественной жизни. Въ отношеніи бытія Онъ непосредственно связанъ съ Богомъ Отцемъ, отъ Котораго безначально исходитъ; но получивъ бытіе, Онъ не могъ бы существовать, если бы не поддерживалъ внутреннихъ, жизнедѣятельныхъ взаимоотношеній съ Верховной причиной Своего бытія, и потому Онъ вѣчно поддерживаетъ эти взаимоотношенія черезъ посредство Сына. Духъ Св. имѣетъ бытіе отъ Отца (ἐκ τοῦ Πατρὸς ὑποστῆναι), а живетъ черезъ Сына (διὰ τοῦ Υἱοῦ πεφηνέναι).

Такъ училъ св. Григорій Нисскій о внутреннихъ взаимоотношеніяхъ божескихъ Лицъ. Его ученіе несомнѣнно проливало бы яркій свѣтъ на глубокую тайну божественной жизни, если бы только оно имѣло для себя твердыя основанія въ божественномъ откровеніи,—но этихъ основаній у него нѣтъ. Всѣ тѣ мѣста библіи, на которыя могъ бы сослаться св. Григорій въ доказательство своего мнѣнія, говорятъ о взаимоотношеніи божескихъ Лицъ только въ дѣлѣ совершенія Ими спасенія людей, а не вообще—во всякой божественной дѣятельности,—и потому онъ вовсе не ссылался на библію, признавая тѣмъ свое мнѣніе простою, хотя бы и очень вѣроятною, догадкой человѣческаго разума.

Съ рѣшеніемъ вопроса объ отношеніи Св. Духа къ Богу Отцу и Сыну Божію, остается рѣшить еще одинъ вопросъ: почему Св. Духъ долженъ быть мыслимъ равнымъ Отцу и Сыну, а не ниже Ихъ? Этотъ вопросъ легко разрѣшается на основаніи уже изложеннаго ученія объ исхожденіи Св. Духа изъ сущности Бога Отца. Если Духъ Св. дѣйствительно единосущенъ Отцу и Сыну, то, по справедливому замѣчанію св. Григорія, отсюда необходимо слѣдуетъ, что „одна есть общая дѣятельность Отца, Сына и Святаго Духа, одна сила, одно могущество, одна воля, одно мнѣніе, одна сущность, и все одно и тоже, кромѣ различія по ѵпостасямъ“ [1]). При такомъ *единствѣ во всѣмъ*, вполнѣ понятно, что Духъ Св. есть истинный Богъ, вполнѣ равный Богу Отцу и Сыну Божію.

Но если Духъ Св. вполнѣ равенъ Отцу и Сыну, то почему же объ этомъ ясно не засвидѣтельствовало св. писаніе? Въ началѣ евангелія Іоанна, гдѣ излагается все христіанское богословіе, сказано только о двухъ Лицахъ—о Богѣ и Его Словѣ; о всемъ же остальномъ существующемъ замѣчено, что все оно пришло въ бытіе творческою силою Слова Божія. Если же все сотворено, то сотворенъ и Духъ, который поэтому не только не равенъ Отцу и Сыну, но даже и не имѣетъ въ Себѣ ничего божественнаго, такъ что Его и сравнивать нельзя съ высочайшимъ Отцемъ и единороднымъ Богомъ. Такъ разсуждалъ Евномій [2]), а за нимъ повторяли и всѣ духоборцы [3]).

Для опроверженія этого разсужденія св. Григорій Нисскій обратился къ тому самому аргументу, при помощи котораго стремились опровергнуть духоборцевъ св. Аѳанасій александрійскій и св. Василій Великій,—

---

[1]) Quid sit ad imag. Dei, op. t. I, col. 1344 A. Contra Eunom. lib. II, op. t. II, col. 560 C.

[2]) Apolog. cap. 26.

[3]) У св. Григор. Нисскаго Adversus Macedonianos, op. t. II, col. 1313 D.

къ понятію Троицы. „Мы вѣруемъ,—говоритъ онъ въ своемъ апологетическомъ письмѣ къ севастійцамъ,—что къ Святой Троицѣ не сопричисляется ничего служебнаго, ничего тварнаго, ничего недостойнаго величія Отца“ [1]). Троица не заключаетъ въ Себѣ ничего инороднаго, ничего прибавочнаго; Она вѣчна, сама себѣ равна, не терпитъ никакого измѣненія, увеличенія или сокращенія, а потому никогда не была и не будетъ двоицей или четверицей [2]). Вслѣдствіе этой Ея вѣчной неизмѣняемости, „Отецъ, Сынъ и Св. Духъ познаются всегда другъ съ другомъ въ совершенной Троицѣ, и прежде всякаго творенія, и прежде всѣхъ вѣковъ, и прежде всякаго пріобрѣтенія (нами) понятія (о Божествѣ). Отецъ всегда есть Отецъ и во Отцѣ Сынъ и съ Сыномъ Духъ Святый“ [3]). Но собственно говоря, это доказательство, вполнѣ пригодное въ устахъ св. Аѳанасія и Василія для борьбы съ полуаріанами, не должно было имѣть значенія для св. Григорія Нисскаго въ его полемикѣ съ Евноміемъ, — потому что Евномій совершенно не признавалъ ученія о Св. Троицѣ въ смыслѣ ученія о *трехъ равныхъ и единосущныхъ* божескихъ Лицахъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ уже не долженъ былъ признавать и вѣчной неизмѣняемости понятія Троицы. Съ его точки зрѣнія, Троица явилась лишь послѣ того, какъ Отцемъ сотворенъ Сынъ и Сыномъ приведенъ въ бытіе Духъ Святый; слѣдовательно, ему совсѣмъ нельзя было указывать на разрушеніе той троичности, которой онъ въ собственномъ смыслѣ никогда и не думалъ признавать, а потому вся аргументація св. Григорія на основаніи понятія Троицы не достигала своей полемической цѣли. Вслѣдствіе этого, нужно признать гораздо болѣе основательнымъ другое, чисто отрицательное, доказательство св. Гри-

---

[1]) Op. t. III, col. 1032 C.

[2]) De commun. notion. op. t. II, col. 180 B.

[3]) Advers. Macedon. op. t. II, col. 1316 B.

горія въ пользу православнаго ученія о Св. Духѣ,— доказательство, основанное на философской и богословской критикѣ ученія Евномія и вообще всѣхъ духоборцевъ.

Евномій училъ о Св. Духѣ, какъ *о первомъ* изъ всѣхъ твореній Сына Божія, но не какъ *объ одномъ* изъ твореній. По его мнѣнію, Духъ Св. отличается отъ всѣхъ прочихъ твореній и по сущности, и по природному достоинству (*κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν φυσικὴν ἀξίαν*), такъ что къ Нему вполнѣ приложимо наименованіе единственнаго (*μόνος*), хотя Онъ и тварь. Въ этомъ утвержденіи заключается внутреннее противорѣчіе, на которое и обратилъ вниманіе св. Григорій Нисскій. „Если,—спрашиваетъ онъ,—мыслимое въ числѣ тварей потому именно, что получило бытіе черезъ твореніе, имѣетъ равночестіе, то есть ли какое основаніе выдѣлять Святаго Духа изъ (всего) остальнаго, чтобы присоединять Его къ Отцу и Сыну“ [1])? Это присоединеніе не только не имѣетъ никакого разумнаго основанія, но еще кромѣ того показываетъ и полную непослѣдовательность. Если Духъ сотворенъ, то Онъ ужъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ имѣть существеннаго преимущества предъ другими высшими тварями, а потому присоединять Его къ несозданной природѣ значитъ не иное что, какъ равнять несозданное съ тварію. Правда, можно было бы сказать, что Духъ возвеличенъ Своимъ Творцемъ и занялъ Свое владычественное положеніе въ силу рѣшенія Высочайшей воли; „но когда въ природѣ нѣтъ никакого предпочтенія, однако предметы, не имѣющіе въ бытіи ни въ чемъ другъ отъ друга отличія, пользуются не одинаковымъ значеніемъ,—это похоже на избраніе и лицепріятіе“ [2]). Въ виду этого, ради послѣдовательности Евномій долженъ уничтожить „существенную“ грань между Духомъ Святымъ и прочими твореніями Сына,—долженъ просто

---

[1]) Ibid. col. 1324 B.
[2]) Ibidem, C.

только признать Его въ числѣ высшихъ твореній, не приписывая ему никакой владычественной силы и дѣятельности. Но низвести Св. Духа въ рядъ прочихъ твореній значитъ собственно отвергнуть Его исключительное преимущество благодатнаго освященія, ученія и обновленія, а вмѣстѣ съ тѣмъ значитъ разрушить и все христіанство,—и потому Евномій на это низведеніе не соглашался. А такъ какъ между двумя крайними отношеніями нѣтъ еще никакого срединнаго пункта,— т. е. нужно было признать Св. Духа или въ одномъ ряду со всѣми прочими твореніями, или въ одномъ ряду съ божескими Лицами Отца и Сына; то Евномію ничего болѣе не оставалось, какъ только согласиться на послѣднее, или же въ противномъ случаѣ явно протоворѣчить себѣ самому. И Евномій согласился на противорѣчія. Ему выпала жалкая участь одновременно исполнять двѣ, совершенно противоположныя, работы: съ одной стороны онъ очень усердно старался разрушить христіанство, съ другой — цѣплялся за него обѣими руками и всѣми силами старался поддержать то самое, что́ самъ же разрушалъ. Такъ было въ ученіи о Сынѣ Божіемъ, такъ было теперь и въ ученіи о Св. Духѣ. Съ одной стороны, по требованію монархіанскаго принципа аріанства, онъ безусловно ниспровергалъ церковное ученіе о Св. Духѣ, съ другой — повинуясь ученію св. писанія и своему христіанскому чувству, старался по возможности ближе подойдти къ только что отвергнутому имъ церковному ученію и ради этого приближенія шелъ уже наперекоръ аріанству. Этимъ раздвоеніемъ мысли и чувства какъ нельзя лучше воспользовался св. Григорій Нисскій для утвержденія православнаго ученія о Св. Духѣ. Онъ обратилъ вниманіе именно на то, что́ заставляло Евномія удаляться отъ строгихъ выводовъ аріанства и принуждало его путаться въ очевидныхъ противорѣчіяхъ, — обратилъ вниманіе на благодатную дѣятельность Св. Духа въ церкви Христовой. „Если,—говорилъ онъ,— ересь утверждаетъ, что силою Духа совершается то,

чего никто не можетъ сдѣлать, кромѣ одного Бога, то мы и отъ враговъ имѣемъ свидѣтельство того, о чемъ стараемся“ [1]). Что же именно приписываетъ Евномій Духу? То, что Онъ освящаетъ святыхъ, просвѣщаетъ вѣрныхъ свѣтомъ вѣдѣнія, врачуетъ болящихъ, исцѣляетъ недужныхъ, утѣшаетъ скорбящихъ, возстановляетъ въ силахъ утружденныхъ, и вообще совершаетъ всякое дѣйствіе и ученіе [2]),—т. е., по объясненію св. Григорія, Онъ дѣлаетъ все, что́ свойственно Отцу и Сыну, но ни въ какомъ случаѣ не свойственно твари. Если, напримѣръ, „особая и преимущественная сила и дѣятельность Св. Духа есть очищеніе отъ грѣха“, то это же самое дѣло принадлежитъ и Сыну Божію, Который Самъ сдѣлался нашимъ очищеніемъ. Поэтому, Сынъ и Духъ, совершая одно и тоже дѣйствіе, очевидно имѣютъ и одну и туже силу, такъ какъ всякое дѣйствіе есть слѣдствіе силы. Но „если дѣйствіе одно и сила одна, то какъ же можно представить себѣ различіе въ природѣ у тѣхъ, у кого мы не находимъ никакого различія ни въ силѣ, ни въ дѣятельности?“ Представимъ себѣ,—говоритъ св. Григорій въ поясненіе своего вопроса,—два огня, которые одинаково производятъ одно и тоже дѣйствіе—жженіе; это единство дѣйствія указываетъ на единство ихъ природы. Подобно этому, и одинаковая очищающая дѣятельность Сына и Духа Св. необходимо показываетъ сродство Ихъ по сущности, такъ что Духъ Св. долженъ быть признанъ „не чуждымъ Сыновней природы“ [3]). Но не чуждый Сыну, Онъ не чуждъ и Отцу, потому что одна и таже животворная дѣятельность принадлежитъ не только Сыну и Духу, но и прежде всего Богу Отцу. Наше спасеніе совершается черезъ обновленіе въ таинствѣ крещенія,

---

[1]) Contra Eunom. lib. II, col. 568 BC.

[2]) Ibid. col. 565—568.

[3]) De orarione domin., orat. III, op. t. I, col. 1157D—1160 AB: *τῆς δὲ τοῦ Υἱοῦ φύσεως διὰ τῶν ἐνεργειῶν ταυτότητος οὐκ ἀλλότριον ἀπεδείχθη τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.*

которое по заповѣди Спасителя бываетъ во имя Отца, Сына и Св. Духа. Если одно изъ этихъ именъ опущено, благодать несовершенна, потому что таинство имѣетъ свою животворную силу только по вѣрѣ въ Троицу Лицъ. Поэтому, „мы вѣруемъ въ Отца Господа нашего Іисуса Христа, Который есть источникъ жизни, и въ единороднаго отчаго Сына, Который, по слову апостола, есть начальникъ жизни, и въ Святаго Божія Духа, о Которомъ сказано, что Духъ животворитъ“ [1]). Но если Духъ Св. производитъ одну и туже спасительную дѣятельность вмѣстѣ съ Отцемъ и Сыномъ, то безъ сомнѣнія Онъ сроденъ не одному только Сыну, но и Богу Отцу [2]). Поэтому, каждый христіанинъ имѣетъ своимъ отличительнымъ признакомъ вѣру въ Отца, Сына и Св. Духа, такъ какъ только этою вѣрою онъ таинственно образуется въ новаго человѣка. Слѣдовательно, всякій, исповѣдующій Отца и Сына, но отвергающій величіе Духа, тѣмъ самымъ отказывается отъ спасающей вѣры, а вмѣстѣ съ тѣмъ отказывается и отъ самаго христіанства [3]).

Этотъ выводъ былъ безусловно вѣренъ, а потому въ немъ мы находимъ самый основательный приговоръ духоборческому ученію Евномія и вмѣстѣ съ нимъ всѣхъ македоніанъ. Всѣ, отрицающіе божество Св. Духа, тѣмъ самымъ отрицаютъ и спасительную силу христіанства, потому что эта сила заключается въ животворной дѣятельности трехъ божескихъ Лицъ. Если же во Св. Духѣ признается эта единая, животворная, божественная дѣятельность, а Самъ Онъ считается все-таки твореніемъ, то мыслящіе такъ христіане допускаютъ

---

[1]) De fide, op. t. II, col. 128 CD, 141 AB. Epist. ad Sebastenos, op. t. III, col. 1032 AB.

[2]) Contra Eunom, lib. II, col. 564 BC: *οὐκοῦν τὸ μὴ ἀποξενῶσθαι πάντως τῆς τε τοῦ Πατρὸς καὶ τῆς τοῦ Υἱοῦ φύσεως τὸ Πνεῦμα διὰ τῆς ταυτότητος τῶν ἐνεργημάτων παρίσταται.*

[3]) Advers. Macedon. op. t. II, col. 1320 BC.

противорѣчіе себѣ самимъ: ихъ религіозное христіанское чувство требуетъ благодатнаго участія въ дѣлѣ спасенія человѣка животворящаго Духа Божія, а послѣдовательная отрицательная мысль лишаетъ Его всякой животворной силы и изъ Совершителя спасенія превращаетъ Самого въ нуждающагося во спасеніи. Такого внутренняго разлада въ человѣкѣ никогда не можетъ произвести истинное христіанство, потому что оно обновляетъ и примиряетъ, а губить не можетъ. Если же аріанское пониманіе христіанства губитъ человѣка внутреннимъ разладомъ мысли и чувства, то само собою понятно, что это пониманіе не истинно,—а отсюда очевидно, что аріанство ложно въ ученіи, безсильно въ жизни, и потому необходимо должно погибнуть. Въ виду такого отрицательнаго вывода, вполнѣ необходимо было установить другое пониманіе ученія о Св. Духѣ, — такое пониманіе, которое вполнѣ примиряло бы въ себѣ христіанскую мысль съ христіанскимъ чувствомъ, и потому было бы истинно христіанскимъ. Такое пониманіе Св. Григорій указываетъ въ церковномъ ученіи о Св. Духѣ, исповѣдуя вмѣстѣ съ другими отцами церкви, что Духъ Святый „вѣченъ, праведенъ, мудръ, правъ, владычественъ, благъ, силенъ, дарователь всяческихъ благъ и прежде всего самой жизни; Онъ — всюду сущій и каждому присущій, и наполняетъ землю, и на небѣ пребываетъ, изливается въ премірныхъ силахъ; все наполняетъ по достоинству каждаго и самъ пребываетъ полнымъ; Онъ—со всѣми достойными и не отдѣляется отъ Святой Троицы; Онъ всегда испытуетъ глубины Божіи, всегда пріемлетъ отъ Сына, и посылается, и не отдѣляется, и прославляется, и славу имѣетъ, потому что кто даруетъ славу другому, тотъ самъ живетъ въ славѣ преизбыточествующей“ [1]).

Такъ раскрывалъ и защищалъ св. Григорій Нисскій православное ученіе о Святомъ Духѣ. Общій вы-

---

[1]) Advers. Maced., op. t. II, col. 1328 D—1329 A.

водъ изъ всего его ученія о третьей Ипостаси Св. Троицы можно выразить въ слѣдующихъ трехъ положеніяхъ: а) личное самостоятельное бытіе Св. Духа имѣетъ абсолютное значеніе во внутренней жизни Божества; поэтому b) Онъ отъ вѣка существуетъ, какъ самостоятельное божеское Лице, получая Свое бытіе изъ сущности Бога Отца; с) какъ единосущный Отцу и Сыну, Онъ есть истинный Богъ, есть третье Лице Св. Троицы во всемъ равное двумъ первымъ Лицамъ— Богу Отцу и Богу Сыну.

5. Раскрытіе св. Григоріемъ Нисскимъ православнаго ученія о взаимоотношеніи единства сущности и троичности Лицъ въ Божествѣ.

Послѣ изложенія ученія св. Григорія Нисскаго о Сынѣ Божіемъ и о св. Духѣ становится достаточно яснымъ, что подлинный смыслъ христіанскаго откровенія необходимо требуетъ признать въ единомъ Божествѣ существованіе трехъ единосущныхъ и вполнѣ равныхъ другъ другу божескихъ Лицъ. Но какъ только признана эта необходимость, такъ естественно и является вопросъ: какимъ же образомъ можно и должно мыслить взаимоотношеніе единства сущности и троичности Лицъ въ Божествѣ? Постановкой этого вопроса мы начали излагать ученіе о св. Троицѣ,—рѣшеніемъ его должны теперь закончить изложеніе этого ученія.

Исходный пунктъ въ ученіи св. Григорія Нисскаго по данному вопросу лежитъ въ ученіи брата его св. Василія Великаго. По всей вѣроятности, въ 372 г., когда Григорій принялъ санъ епископа Нисскаго, св. Василій Великій написалъ ему догматическое письмо — *Περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως*, въ которомъ опредѣлилъ *οὐσία*, какъ общее понятіе природы, а *ὑπόστασις*, какъ частное понятіе индивидуума, владѣющаго общей для многихъ природой. Чтобы нагляднѣе выяснить раз-

личіе между οὐσία и ὑπόστασις, св. Василій Великій прибѣгнулъ къ помощи нѣсколько грубаго и неудачнаго примѣра единосущія и различія человѣческихъ индивидуумовъ. По его словамъ именно выходило, что различіе Лицъ и единство сущности въ Божествѣ нужно мыслить подобно тому, какъ мыслится различіе лицъ и единство природы въ Павлѣ, Силуанѣ и Тимоѳеѣ. Буквально слѣдуя этому примѣру, нужно будетъ сказать, что божескія Лица существуютъ отдѣльно другъ отъ друга, что на самомъ дѣлѣ Онѣ не единосущны, а только тожественны другъ съ другомъ по своей сущности,—но сказать такъ значитъ признать тритеизмъ. Въ виду этого, св. Василій Великій, хотя и писалъ св. Григорію, что будто не погрѣшишь, если перенесешь на божественный догматъ видимое въ человѣкѣ, однако вовсе не допускалъ этого грубаго переноса, и въ дѣйствительности мыслилъ совсѣмъ не такъ, какъ объяснялъ на примѣрѣ. Въ томъ же самомъ письмѣ своемъ св. Григорію, въ которомъ онъ выяснялъ догматъ о св. Троицѣ примѣромъ человѣческихъ индивидуумовъ, онъ между прочимъ писалъ: „между божескими Лицами нѣтъ ни чего—либо вставнаго, ни чего-либо отдѣльнаго и отличнаго отъ Божественной природы, такъ чтобы эта природа могла быть раздѣляема вставкою посторонняго, ни пустоты какого-либо не наполненнаго пространства, которая бы, раздѣляя непрерывное пустыми промежутками, производила перерывы въ единеніи сущности Божіей самой съ собою“. [1]) Очевидно, св. Василій Великій признавалъ единосущіе Божескихъ Лицъ въ смыслѣ количественнаго единства сущности, а потому лично его никакъ нельзя было упрекнуть въ тритеизмѣ; однако представленный имъ наглядный примѣръ, кажется, увлекъ нѣкоторыхъ по прямому пути къ тритеизму. По крайней мѣрѣ, Евномій рѣзко осудилъ этотъ примѣръ, и, по всей вѣроятности, на основаніи непосредственнаго

[1]) Epist. 38, op. t. III, p. 168 BC.

вывода изъ него обвинилъ православныхъ учителей въ признаніи трехъ боговъ [2]). Въ виду кажущейся основательности этого серьезнаго обвиненія, защитить православіе церковныхъ учителей взялся св. Григорій Нисскій, который и сдѣлалъ по этому поводу довольно подробное изложеніе православнаго ученія о взаимоотношеніи единства сущности и троичности Лицъ въ Божествѣ.

„До точности вникающій въ глубины таинства,— говоритъ онъ,—хотя и обнимаетъ въ своей душѣ нѣкоторое, въ силу непостижимости умѣренное, разумѣніе ученія боговѣдѣнія, однако безъ сомнѣнія не можетъ уяснить въ словѣ слѣдующую неизреченную глубину тайны: какъ одно и тоже и счисляется и избѣгаетъ исчисленія, и усматривается раздѣльно и заключается въ единицѣ, и различается по ипостаси и не дѣлится по сущности, потому что иное нѣчто по ипостаси есть Духъ, и иное Слово и иное Тотъ, у Кого Слово и Духъ“ [3]). Такимъ образомъ, по мысли св. Григорія, человѣкъ, хотя и можетъ знать самый фактъ единства сущности и троичности Лицъ въ Божествѣ, но ясно представить себѣ эту неизреченную тайну Божественнаго бытія онъ не можетъ, а потому всѣ его объясненія въ этомъ случаѣ по необходимости должны выходить грубыми и

---

[1]) Въ Contra Eunom lib. VII, col. 748 BC, св. Григорій отмѣчаетъ только, что Евномій насмѣялся надъ св. Василіемъ В. за его разсужденіе о сущности и ипостасяхъ Петра и Павла; а въ col. 757 CD онъ указываетъ, что Евномій призналъ этотъ примѣръ грубымъ и безусловно отвергъ его приложеніе къ бытію Божества; во второй же книгѣ противъ Евномія, col. 556 B, св. Григорій говоритъ, что Евномій обвинялъ православныхъ въ тритеизмѣ.

[2]) Orat catechet. cap. 3. Словъ; «потому что иное нѣчто по ипостаси есть Духъ и иное Слово—*ἄλλο γάρ τι τῇ ὑποστάσει τὸ Πνεῦμα καὶ ἕτερον ὁ Λογος*»—въ изданіи Миня нѣтъ. Мы внесли ихъ въ свой переводъ по изданію Krabinger'a, Monachii, 1838. Крабингеръ сдѣлалъ это дополненіе по указанію одного рукописнаго кодекса твореній св. Григорія и на основаніи чтенія этого мѣста Евѳиміемъ Зигабеномъ въ его Panoplia dogmatica См. Krabinger, Annotationes in orat. catechet, p. 198, и Opera Euthymii Zigabeni, ed. Migne, Patrologiae t. 130, col. 41 AB.

неудовлетворительными. Однако, побуждаемый обстоятельствами времени, св. Григорій не отказался и отъ нагляднаго объясненія того, что̀ по его же собственному сознанію вполнѣ неизреченно. Слѣдуя наглядному примѣру св. Василія Великаго, онъ объясняетъ Евномію единство и различіе въ Богѣ примѣромъ единосущія и различія Петра, Іакова и Іоанна, которые „въ отношеніи сущности тожественны другъ другу, потому что каждый изъ нихъ человѣкъ,—по отличительнымъ же свойствамъ ипостаси каждаго изъ нихъ отличаются другъ отъ друга“ [1]). Этотъ примѣръ, составленный по совершенному образу и подобію примѣра св. Василія Великаго, имѣетъ съ нимъ одинъ и тотъ же существенный недостатокъ. Дѣло въ томъ, что, по словамъ самого же св. Григорія, Петръ, Іаковъ и Іоаннъ не единосущны (ὁμοούσιοι), а только тожественны другъ другу (οἱ αὐτοὶ ἀλλήλοις); слѣдовательно, примѣръ далеко не выражаетъ собою дѣйствительнаго церковнаго пониманія ученія о Св. Троицѣ и наглядно выясняетъ какъ разъ то самое, для опроверженія чего онъ былъ представленъ. Если Лица Св. Троицы только тожественны по Своей природѣ, а не единосущны другъ другу, то ясно, что Онѣ раздѣльны между собою по сущности, и потому боговъ дѣйствительно три. Въ этомъ именно смыслѣ аріане и поняли ученіе св. Григорія. Они напали на одного изъ его учениковъ и почитателей, именемъ Авлавія, доказали ему, что онъ—тритеистъ, и такимъ образомъ заставили его обратиться къ своему учителю за разъясненіемъ: „если мы называемъ Петра, Іакова и Іоанна тремя человѣками, хотя у нихъ человѣчество (ἀνθρωπότης) одно, то почему же, на основаніи единства сущности, нельзя называть тремя богами Отца, Сына и св. Духа?“ Отвѣчая Авлавію, св. Григорій сознается, что этотъ вопросъ не маловаженъ, и потому, если оставить его безъ разрѣшенія, онъ можетъ принести большой вредъ,—но въ то же время и взяться за его рѣшеніе — дѣло

[1]) Contra Eunom. lib. I, col. 320 DC

весьма трудное, потому что человѣческая мысль не можетъ найдти для себя никакой твердой опоры въ наглядномъ выясненіи непостижимой тайны Божественнаго бытія[1]). Положимъ,—разсуждаетъ св. Григорій,—для людей неученыхъ (ἁπλουστέροις), можетъ быть, достаточно было бы сказать, что исповѣдывать единаго Бога христіанамъ необходимо въ отличіе отъ язычниковъ, которые признаютъ бытіе многихъ боговъ; но такой отвѣтъ только прикрывалъ бы собою тритеизмъ, а не удалялъ бы его, и потому человѣкъ ученый (ἀκεραιότερος) никогда не согласится признать его за истинное рѣшеніе поставленнаго вопроса. Напротивъ, вслѣдствіе такого отвѣта, онъ потребуетъ—или отвергнуть истинное божество втораго и третьяго Лицъ св. Троицы, или же прямо заявить, что боговъ три[2]). Одинаково отвергая оба члена этой дилеммы, св. Григорій принялъ на себя задачу тщательнѣе изслѣдовать,—почему и въ какомъ именно смыслѣ должно именовать троичнаго Бога единымъ? А такъ какъ, при рѣшеніи этого вопроса, онъ старался оправдать себя отъ аріанскихъ обвиненій въ тритеизмѣ за представленный имъ наглядный примѣръ единосущія и ипостаснаго различія Петра, Іакова и Іоанна,—то на этомъ именно примѣрѣ онъ и попытался раскрыть православное пониманіе церковнаго догмата. Съ этою цѣлію онъ постарался восполнить недостатокъ реальнаго единства человѣческой сущности ея идеальнымъ единствомъ,—и при помощи такого восполненія, насколько было возможно, приспособилъ свой примѣръ къ выраженію дѣйствительнаго образа существованія божескихъ Лицъ. Въ идеѣ „человѣческая природа одна, сама съ собою связанная и совершенно недѣлимая единица, ни увеличиваемая посредствомъ приложенія, ни уменьшаемая черезъ отнятіе,—но какъ есть одна, такъ—хотя и является во множествѣ,

[1]) Quod non sint tres dii, op. t. II, col. 116 B.

[2]) Ibid. col. 117 CD.

однако существуетъ нераздѣльною, недробимою, всецѣлою, не удѣляемою по частямъ каждому изъ ея причастниковъ“ [2]). Все человѣчество имѣетъ въ себѣ не бо́льшую природу, чѣмъ какую имѣетъ каждый отдѣльный человѣкъ, и потому будетъ совершенно правильно мыслить человѣческую природу не только единой, но и единственной, а вмѣстѣ съ тѣмъ уже и именовать человѣка не во множественномъ, а исключительно только въ единственномъ числѣ. По точному понятію, человѣкъ собственно одинъ, Петровъ же и Стефановъ много, и только въ силу неправильнаго словоупотребленія мы говоримъ о множествѣ не ѵпостасей человѣка, а людей. Но въ приложеніи къ людямъ это неправильное словоупотребленіе еще имѣетъ для себя нѣкоторое необходимое основаніе въ томъ, что человѣчество не всегда находится въ одной и той же полнотѣ: одни умираютъ, другіе рождаются, и нельзя же въ самомъ дѣлѣ сказать, что одинъ и тотъ же человѣкъ и умеръ, и родился; въ приложеніи же къ Лицамъ Св. Троицы это словоупотребленіе не имѣетъ ровно никакого основанія, потому что Онѣ существуютъ всегда и неизмѣнно, въ Нихъ нельзя отличать никакихъ разныхъ состояній сущности, а слѣдовательно—нельзя и считать Ихъ, какъ многихъ, по сущности [1]). Напротивъ, на основаніи тождества божества (*ταυτότης θεότητος*) въ Лицахъ Св. Троицы, необходимо согласиться, что Богъ только одинъ [3]).

Нельзя не сознаться, что въ своемъ стремленіи къ наглядности и выразительности, св. Григорій изложилъ православное ученіе не совсѣмъ точно, или, по крайней мѣрѣ, не совсѣмъ ясно. Бауръ, на основаніи его трактата—*ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν*, пришелъ къ заключенію, что онъ мыслилъ единосущіе божескихъ Лицъ только

---

[1]) **Ibid. col. 120 B.**

[2]) **De communibus notion. op. t. II, col. 180 AC.**

[3]) **Ibid. col. 181 A.**

въ понятіи, а не въ дѣйствительности. „Я не хочу отрицать,—говоритъ при этомъ Бауръ,—что у Григорія есть и совершенно иныя опредѣленія,—но здѣсь, гдѣ подъ понятіемъ Божества онъ разумѣетъ тожественную въ ѵпостасяхъ общую сущность, подобно тому какъ понятіе человѣка обозначаетъ общую сущность человѣческихъ индивидуумовъ, иначе судить нельзя,—такъ какъ нельзя, конечно, думать, что онъ разумѣлъ подъ понятіемъ человѣка что-нибудь иное, кромѣ абстрактнаго единства логическаго понятія“ [1]). Совершенно вѣрно, что св. Григорій не могъ мыслить реальнаго единства человѣческой сущности (въ количественномъ смыслѣ),—но для нагляднаго выясненія единосущія божескихъ Лицъ онъ несомнѣнно могъ, хотя бы только въ представленіи, допустить это несуществующее реально единство; а потому, если онъ зашелъ въ своихъ разсужденіяхъ слишкомъ далеко, такъ что вполнѣ уподобилъ единосущіе божескихъ Лицъ единосущію человѣческихъ индивидуумовъ, то вѣдь не просто единосущію, а единосущію, нарочито измышленному имъ ради приближенія своего примѣра къ подлинному образу. Выше было замѣчено, что онъ придумалъ для людей сущность „единую и единственную, саму себѣ равную, недѣлимую и недробимую“, словомъ—такую, посредствомъ которой легко можно было перейдти мыслію къ сущности Божества, и единство которой вполнѣ вѣрно изображаетъ собою единство сущности божескихъ Лицъ. Поэтому, св. Григорія можно упрекнуть только за то, что онъ *измыслилъ* человѣческое единосущіе; но что же ему было дѣлать, когда безъ этого измышленія его аналогія совершенно не соотвѣтствовала существу дѣла, а потому и объясненія божественнаго единосущія дать было совершенно не возможно? Мы вполнѣ признаемъ, что въ данномъ случаѣ св. Григорій выражался неопредѣленно и не точно,—

[1]) Baur, Dogma von d. Trinität und Menschwerd. Gottes, B. I, s. 455.

но при всемъ томъ не льзя сомнѣваться, что онъ мыслилъ совершенно православно, признавая одинаково реальнымъ и единосущіе божескихъ Лицъ, и Ихъ ѵпостасное различіе. Не льзя сомнѣваться въ этомъ потому, что у него есть, по справедливому замѣчанію Баура, совершенно иныя опредѣленія единства сущности и троичности Лицъ въ Божествѣ,—и именно такія опредѣленія, которыя, не смотря на всю ихъ краткость, настолько ясны и убѣдительны, что безъ всякихъ толкованій могутъ служить подтвержденіемъ нашего взгляда. Въ письмѣ къ монаху Евагрію, напримѣръ, на вопросъ о томъ, какъ нужно представлять себѣ троичность Лицъ при единствѣ божественной сущности,—св. Григорій отвѣчалъ: „подобно тому, какъ между умомъ, мыслію и душею невозможно представить себѣ никакого дѣленія или сѣченія, такъ же точно невозможно представлять себѣ никакого дѣленія или сѣченія между Святымъ Духомъ и Спасителемъ и Отцемъ, потому что нераздѣльна природа умосозерцаемаго и божественнаго“ [1]). Ясно, что онъ мыслилъ единство божественной сущности, какъ единство абсолютное.

[1]) Ep. 26, op. t. III, col. 1105 BC.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

УЧЕНІЕ О БОГѢ ВЪ ЕГО ОТНОШЕНІЯХЪ КЪ МІРУ И ЧЕЛОВѢКУ.

Вѣчно существующій въ полнотѣ самобытнаго величія, Богъ благоволилъ открыть эту сокровенную полноту Своихъ совершенствъ и раскрыть непостижимую тайну Своей внутренней жизни,—и средствомъ этого самооткровенія избралъ Свою творческую силу, которая привела изъ небытія въ бытіе все существующее, и отобразила въ немъ вѣчно сущаго Бога. Такъ какъ все сотворенное бытіе дѣлится на три класса: на бытіе духовное, на бытіе вещественное или чувственное, и на бытіе чувственно-духовное; то и общее ученіе о творческо-промыслительной силѣ и дѣятельности Бога, естественно, раздѣляется на три части: на ученіе объ отношеніи Бога къ міру духовному, на ученіе объ отношеніи Бога къ міру вещественному или чувственному, и на ученіе объ отношеніи Бога къ міру чувственно-духовному, или человѣку.

I. Ученіе св. Григорія Нисскаго о мірѣ духовномъ (объ ангелахъ добрыхъ).

1. Ученіе св. Григорія о происхожденіи ангеловъ и объ ихъ природѣ. Время и способъ происхожденія ангеловъ. Особенность воззрѣнія Григорія Нисскаго на духовность природы ангеловъ сравнительно съ воззрѣніями на это его предшественниковъ и современниковъ. Отношеніе природы ангеловъ къ природѣ Бога. Разумъ ангеловъ и его отношеніе къ разуму человѣческому. Свободная воля ангеловъ.

Вопросъ о происхожденіи духовнаго міра св. Григорій ставитъ на чисто библейскую почву и совершенно вѣрно рѣшаетъ его въ томъ смыслѣ, что ангелы полу-

чили свое бытіе черезъ твореніе отъ Бога. „Слово благочестія,—говоритъ онъ,—учитъ объ одной только предвѣчной Святой Троицѣ“; относительно же всего прочаго „мы изъ писанія дознали, что все—и небо, и ангелъ, и звѣзды, и человѣкъ, и все умопредставляемое въ твари—есть дѣло Единаго“ [1]). Когда именно совершилось это твореніе ангеловъ,—св. Григорій опредѣленнаго отвѣта не даетъ. Въ трактатѣ—„О жизни Моисея“—онъ дѣлаетъ краткое мимоходное указаніе, что ангелъ по своему устроенію „древнѣе человѣка“ [2]); въ „Великомъ Катехизисѣ“ онъ дѣлаетъ такое же мимоходное указаніе, что ангелы приведены въ бытіе прежде всего вообще видимаго міра [3]),—а въ „Словѣ о Шестодневѣ“ поясняетъ, что подъ *міромъ* онъ разумѣетъ міръ—*космосъ*, такъ что въ собственномъ смыслѣ ангелы явились не прежде міра, а были приведены въ бытіе тѣмъ же самымъ мановеніемъ Божественной воли, по которому явился и міровой хаосъ [4]). Относительно образа ихъ происхожденія или творенія св. Григорій заявляетъ прямо и рѣшительно, что весь ангельскій міръ сотворенъ изъ *ничего*, и притомъ сотворенъ однимъ только мановеніемъ всемогущей Божественной воли. „Мы утверждаемъ,—говоритъ онъ,—что вся тварь, и умопостигаемая и принадлежащая къ чувственной природѣ, приведена въ бытіе изъ небытія (ἐξ οὐκ ὄντων γεγενῆσθαι); мы говоримъ, что все существующее приведено въ бытіе волею Бога (θελήματι Θεοῦ συστῆναι)“ [5]).

Нѣсколько подробнѣе говорилъ св. Григорій о природѣ ангеловъ. Онъ опредѣляетъ эту природу, какъ φύσιν ἀδώματον,—при чемъ понимаетъ слово—ἀδώματος не въ томъ смыслѣ, что будто ангелы не имѣютъ только

---

[1]) Contra Eunom. lib. I, op. t. II, col. 352 CD. Conf. lib. II, col. 512 B.

[2]) De vita Moysis, op. t. I, col. 340 D.

[3]) Orat. catechet. cap. 6, op. t. II, col. 28 A.

[4]) In hexaemeron, op. t. I, col. 84—85.

[5]) Contra Eunom. lib. IV, col. 629 CD. Conf. lib. II, col. 529 A, 541 BC.

грубаго матеріальнаго тѣла [1]), а въ смыслѣ совершенно чистой духовности, совершеннаго неимѣнія никакого тѣла. „Умопостигаемая природа,—говоритъ онъ,—есть нѣчто безплотное, неосязаемое, не имѣющее вида“ [2]). Она совершенно противоположна всему чувственному,—въ ней нѣтъ „ни образа, ни величины, ни ограниченія мѣстомъ, ни мѣры протяженій, ни цвѣта, ни очертанія, ни количества, ни чего-либо инаго, усматриваемаго подъ солнцемъ“ [3]). Изъ этого опредѣленія ясно видно, что св. Григорій понималъ духовность ангеловъ въ полномъ и собственномъ смыслѣ этого слова, а потому совершенно отступилъ въ этомъ пунктѣ—какъ отъ своихъ предшественниковъ, такъ и отъ современниковъ, одинаково приписывавшихъ ангеламъ своего рода тѣлесность [4]). Это отступленіе было вызвано тѣмъ обстоятельствомъ, что св. Григорій кореннымъ образомъ разошелся съ другими церковными богословами въ пониманіи термина *духовности*. Въ то время какъ всѣ другіе богословы допускали духовность двоякаго рода—абсолютную и относительную, первую приписывая Богу, а вторую ангеламъ и человѣческимъ душамъ,—св. Григорій не видѣлъ никакихъ основаній для такого дѣленія одного и того же понятія. По его представленію, что̀ духовно, то не имѣетъ въ себѣ никакой тѣлесности,—и подыскивать разныя градаціи въ понятіи духовнаго значитъ только обманывать себя, называть духовнымъ то, въ чемъ на самомъ дѣлѣ духовность отрицается. Какъ существенный признакъ духовности, св. Григорій указываетъ отсутствіе всякаго рода пространственныхъ опредѣленій. „Не найдется,—

---

[1]) Такъ объясняетъ ученіе св. Григорія Мюншеръ, op. cit. B. III, s. 316.

[2]) Orat. cat. cap. 6: *νοητὴ φύσις ἀσώματόν τι χρῆμά ἐστι καὶ ἀναφὲς καὶ ἀνείδεον.*

[3]) In hexaem. col. 81 CD.

[4]) Tertullian. De carne Christi, cap. 6. Origen. Comment. in Matth. t. XVII, Migne t. 13, col. 1568—1569: *τὰ τῶν ἀγγέλων σώματα αἰθέρια καὶ αὐγοειδὲς φῶς.* Basil. M De Spiritu Sancto, cap. 16, op. t. III, p. 44 C.

говоритъ онъ,—такого ребенка по уму, чтобы въ разсужденіи безплотной и духовной природы онъ представлялъ себѣ разность по мѣсту, потому что положеніе на мѣстѣ свойственно тѣламъ, а духовное и невещественное по природѣ признается далекимъ отъ понятія о мѣстѣ“ [1]). Поэтому, если природа ангеловъ дѣйствительно духовна, то ихъ нужно признавать не подлежащими условіямъ пространственнаго бытія, т. е. не имѣющими ни образа, ни величины, ни цвѣта, ни очертанія, ни всего прочаго, что́ мыслится въ связи и по причинѣ пространства; если же она пространственно ограничена, то ихъ уже не нужно мыслить духовными, они—просто плоть. Избѣгая этого послѣдняго вывода, св. Григорій и утверждалъ, что природа ангеловъ духовна въ собственномъ смыслѣ. Но разсуждая такимъ образомъ, не впалъ ли онъ въ ошибку, и не отождествилъ ли природу ангеловъ съ природою Бога? На первый разъ это можетъ показаться дѣйствительно такъ,—тѣмъ болѣе, что всѣ церковные учители потому только и приписывали ангеламъ особаго рода тѣлесность, что желали ограничить ихъ въ сравненіи съ Богомъ; но при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла нужно будетъ признать взглядъ св. Григорія Нисскаго совершенно правильнымъ, а опасенія всѣхъ другихъ учителей церкви напрасными. Согласно общему ученію откровенія и церкви, св. Григорій исповѣдывалъ Бога абсолютнымъ въ Его существѣ, бытіи и свойствахъ. Одно изъ абсолютныхъ свойствъ сущности Божіей есть ея духовность. Это же свойство принадлежитъ и природѣ ангела, который такимъ образомъ вполнѣ отображаетъ въ себѣ свойство духовности Божественной сущности,—но именно только отображаетъ, а не заключаетъ, потому что духовность ангела есть свойство дарованное, и въ сравненіи съ собственною духовностію Бога, очевидно, является уже не абсолютною, а зависимою. Но эта зависимость нисколько не дѣлаетъ духовности плотяностію, нисколько не измѣняетъ ея сущности, а ука-

[1]) Contra Eunom. lib. I, col. 301 C.

зываетъ только на ея не-самобытность, не-собственность; въ существѣ же—и въ Богѣ, и въ ангелѣ, и даже въ душѣ человѣческой—одна и таже духовность, какая только мыслится подъ этимъ именемъ [1]). И это тожество въ одномъ свойствѣ вовсе не отожествляетъ Бога, ангела и человѣческую душу, потому что не только тожества, но даже и сравненія никакого не можетъ быть между ихъ сущностями: Богъ безпредѣленъ по Своей сущности, ангелъ—ограниченъ, и соотношеніе сущности Бога и сущности ангела есть соотношеніе несоизмѣримости; Богъ безпредѣленъ въ бытіи, ангелъ имѣетъ начало его, и потому опять соотношеніе несоизмѣримости; и всѣ остальныя свойства Бога несоизмѣримы со свойствами ангела, за исключеніемъ одного лишь свойства духовности, которую онъ получилъ отъ Бога при своемъ твореніи, и имѣетъ, какъ свойство своей природы, вполнѣ и безъ всякихъ ограниченій по качеству, въ зависимости же по началу и владѣнію. Такимъ образомъ, никакого дѣйствительнаго отождествленія природы ангела съ природою Бога въ данномъ случаѣ нѣтъ и быть не можетъ, а потому нѣтъ и никакихъ основаній понимать духовность ангеловъ не въ собственномъ смыслѣ.

Но опредѣляя духовность, какъ совершенную свободу отъ условій бытія въ пространствѣ, не отожествлялъ ли св. Григорій этого свойства со свойствомъ вездѣприсутствія? Нѣтъ. Въ его твореніяхъ можно указать весьма много выразительныхъ мѣстъ, гдѣ онъ категорически заявляетъ, что вездѣприсутствіе принадлежитъ одному только несозданному Существу; все же созданное, по его представленію, необходимо ограничено нѣкоторымъ пространственнымъ предѣломъ. „Создатель всяческихъ,—говоритъ онъ,—основавъ вѣки и въ нихъ мѣсто, какъ бы какое вмѣстилище, принимающее въ себя сотворенное, все уже въ нихъ творитъ, потому что невозможно чему-либо изъ пришед-

[1]) De anim. et resur. op. t. III, col. 41 C.

шаго или приходящаго въ бытіе посредствомъ творенія имѣть бытіе иначе, какъ только въ мѣстѣ и во времени“ [1]). По видимому, это утвержденіе св. Григорія совершенно противорѣчитъ его прежнему положенію, что умопостигаемая тварь не допускаетъ „ограниченія мѣстомъ“,—но въ дѣйствительности оба эти положенія должны быть признаны истинными безъ всякаго противорѣчія ихъ другъ другу. Св. Григорій различаетъ *ограниченную сущность* умопостигаемой твари и присущее ей *свойство духовности*: по сущности, какъ ограниченной, эта тварь вполнѣ принадлежитъ условіямъ пространства и времени, а по божественному дару—свойству духовности она стоитъ выше этихъ условій. „Духовное по природѣ,—говоритъ онъ,—гдѣ бы ни пожелало быть, тамъ является, не тратя на это времени“ [2]). Что это значитъ? Очевидно—то, что ограниченныя сущности ангела и человѣческаго духа сами по себѣ не выступаютъ за предѣлы пространства, а только, по свойству ихъ духовности, не нуждаются въ пространственныхъ измѣреніяхъ, такъ что моментально являются тамъ, гдѣ желаютъ быть. Истинно же вездѣприсущимъ можетъ быть только Тотъ, Кто и по сущности, и по свойствамъ одинаково стоитъ выше всякихъ условій пространства и времени. Такимъ образомъ, свойство духовности природы ангеловъ выражается въ ихъ непостижимой для чувственнаго міра удобоподвижности, что́ вполнѣ соотвѣтствуетъ ихъ особенному назначенію быть вѣстниками воли Божіей. Какъ духовный, ангелъ немедленно является всюду, куда бы ни послало его мановеніе Божественной воли.

При полномъ соотвѣтствіи своей природы съ ихъ особеннымъ назначеніемъ, ангелы владѣютъ такимъ же соотвѣтствіемъ и по отношенію къ общему назна-

---

[1]) Contra Eunom. lib. I, col. 365 D—368 A.

[2]) De anima et res., op. t. III, col. 80 D: *τὸ νοερὸν τῇ φύσει, ἐν ᾧπερ ἂν ἐθέλῃ ἀχρόνως γίνεται.*

ченію всѣхъ высшихъ тварей—познавать Бога и причащаться Его благости. Свойство духовности неразрывно связано со свойствами разумности и свободы, а потому ангелы, какъ существа духовныя, должны быть мыслимы вмѣстѣ съ тѣмъ и существами разумными и свободными. Св. Григорій преимущественно обозначаетъ ихъ природу, какъ λογικὴ κτίσις, νοητὴ φύσις. Ангелы по самой природѣ имѣютъ разумъ, и по условіямъ ихъ особеннаго бытія этотъ разумъ постигаетъ предметы глубже и вѣрнѣе, чѣмъ сродный ему разумъ человѣческій. „Сила ангельская,—говоритъ св. Григорій,—по сравненію съ нашею, кажется, имѣетъ весьма много преимуществъ, потому что, не отягощаемая никакою чувственностію, она стремится къ горнему чистою и неприкровенною силою вѣдѣнія“ [1]). Свободные отъ обманчивыхъ чувственныхъ ощущеній, ангелы руководятся чистою мыслію, и потому гораздо больше свободны отъ разныхъ ошибокъ въ дѣлѣ познанія, чѣмъ разумъ человѣческій. Они постигаютъ премудрость Божію и силу, знаютъ, что Богъ однимъ мановеніемъ воли совершаетъ чудеса, знаютъ полноту благъ Божіихъ, знаютъ доброту Его твореній, словомъ—знаютъ о Богѣ все, что́ только Онъ благоволилъ открыть имъ дѣйственной Своей силой. Познаніе же бо́льшаго, проникно́веніе въ самую сущность Божества для нихъ такъ же невозможно, какъ и для стѣсненнаго узами плоти ума человѣческаго [2]). Разумъ ангеловъ, при всемъ совершенствѣ его дѣятельности, все-таки разумъ тварный, ограниченный, и потому имѣетъ свою опредѣленную мѣру постиженія; между тѣмъ сущность Божія вполнѣ безпредѣльна и въ себѣ самой, и въ своихъ свойствахъ, не допускаетъ никакихъ ограниченій, стоитъ выше всякой мѣры постиженія. Поэтому, если кто скажетъ, что и сила ангельскаго ума „относительно ура-

---

[1]) Contra Eunom. lib. XII, col. 932 D.

[2]) Ibid. col. 933 A. De vita Moysis, op. t. I, col. 377 C.

зумѣнія Божества не далеко отстоитъ отъ нашего ничтожества (βραχύτητος), тотъ окажетъ въ этомъ случаѣ смѣлость, не выходящую изъ должныхъ предѣловъ, потому что велико и непроходимо то разстояніе, которое отдѣляетъ несозданную природу отъ созданной сущности". Ангелы, напримѣръ, совершенно не постигали домостроительства Божія о родѣ человѣческомъ; они только видѣли событія и дивились, сопровождали Сына Божія въ міръ и не разумѣли глубокой тайны Его уничиженія, смотрѣли на страданія Его и ужасались, но смысла тайны не постигали. Только церковь возвѣстила имъ эту глубокую тайну,—т. е. они уразумѣли ее уже изъ дѣйствительной силы христіанства въ родѣ человѣческомъ, и уразумѣли именно настолько, насколько спасаемые члены церкви показали имъ цѣль домостроительства Божія, и посредствомъ этой цѣли объяснили весь планъ его [1]).

Но при всей ограниченности своего разумѣнія, ангелы все-таки ясно познаютъ полноту благости Божіей, и сознаютъ цѣль своего бытія, какъ причащеніе этой благости. Для самодѣятельнаго осуществленія высокой цѣли своего бытія они одарены вмѣстѣ съ разумомъ и свободой воли. Разумной природѣ,—говоритъ св. Григорій,—дарована свобода и присоединена сила, избирающая предметы пожеланія, чтобы имѣла мѣсто произвольность, чтобы добро не было чѣмъ-то вынужденнымъ и невольнымъ, но вмѣнялось въ заслугу волѣ" [2]). Поэтому, ангелы не влекутся къ добру по какой-то роковой необходимости; напротивъ, они одинаково свободно могутъ—какъ осуществлять цѣль своего бытія, такъ и не осуществлять и даже прямо отрицать ее. Какъ же они осуществляютъ цѣль своего бытія? Какую жизнь проводятъ эти безплотные духи, одаренные умомъ и волею?

---

[1]) In cant. hom. VIII, op. t. I, col. 948 CD—949 A.

[2]) Ibid. hom. II, col. 796 CD.

2. Ученіе св. Григорія о жизни и дѣятельности ангеловъ. Постоянное нравственное возрастаніе ангеловъ. Смыслъ библейскихъ указаній объ ангельскихъ хвалебныхъ пѣснопѣніяхъ Богу, по взгляду св Григорія.

Св. Григорій полагалъ всю жизнь ангеловъ въ постоянной дѣятельности, а эту дѣятельность опредѣлялъ, какъ постоянное стремленіе къ постиженію Бога и къ усвоенію себѣ Его благости. Ангелъ по мѣрѣ своего уразумѣнія стремится осуществить волю Божію, открытую въ твореніи Его, и по мѣрѣ этого осуществленія стремится къ бо́льшему уразумѣнію,—такъ что въ жизни ангела происходитъ постоянное нравственное возрастаніе,—и, по мнѣнію св. Григорія, нѣтъ и не будетъ предѣла этому возрастанію. „Природа ангела—говоритъ онъ, — нѣкоторымъ образомъ постоянно созидается, измѣняясь вслѣдствіе приращенія благъ въ нѣчто бо́льшее, такъ что въ немъ не усматривается никакого предѣла, и возрастанію его въ лучшемъ не полагается никакой границы; напротивъ, настоящее благо, хотя бы и казалось оно весьма великимъ и совершеннымъ, всегда и непрестанно служитъ началомъ для высшаго и бо́льшаго“ [1]). Неподвижность мысли и воли къ благому ангеламъ не свойственна, и если бы они прекратили свое вѣчное стремленіе впередъ, и удовлетворились бы тѣмъ, чего достигли, то это было бы равносильно ихъ отказу отъ осуществленія цѣли своего бытія, было бы нарушеніемъ Божественной воли и ихъ духовною смертію. „Въ духовномъ существѣ,—говоритъ св. Григорій,—неподвижность ко благу есть смерть и удаленіе отъ жизни“ [2]). Это положеніе будетъ для насъ вполнѣ понятнымъ, если мы обратимъ вниманіе на то обстоятельство, что—если ангелы владѣютъ какимъ-нибудь благомъ, то не по своей природѣ, а по

---

[1]) Ibid. hom. VI, col. 886 D—888 A. Conf. Contra Eunom. lib. VIII, col. 797 A.

[2]) Contra Eunom. lib. VIII. col. 800 A.

дару отъ Бога, потому что все вообще сотворенное „становится благимъ только по участію въ истинно благомъ“ [1]),—и разъ ангелы вздумали бы прекратить свое дальнѣйшее стремленіе къ усвоенію божественной благости, то вмѣстѣ съ этимъ прекращеніемъ они увидѣли бы только, что собственнаго блага у нихъ нѣтъ никакого, что если они чѣмъ—нибудь и владѣли, то владѣли только по общенію съ верховнымъ Благомъ. И ангелы хорошо понимаютъ это дѣйствительное основаніе своего блаженства, а потому въ своемъ непрерывномъ стремленіи къ Богу постоянно возносятъ Ему вѣчныя славословія. „Намъ извѣстно,—говоритъ св. Григорій,—что у нихъ нѣтъ другаго занятія, кромѣ того, что они возносятъ хвалу Богу“ [2]). Въ чемъ именно выражается эта вѣчная ангельская хвала Богу,—св. Григорій опредѣленно нигдѣ не отвѣтилъ. У него есть такія выраженія, на основаніи которыхъ можно думать, что онъ раздѣлялъ вмѣстѣ съ другими отцами церкви буквальное пониманіе библейскихъ указаній объ ангельскихъ хвалебныхъ пѣснопѣніяхъ,—но есть и такія выраженія, въ которыхъ безусловно отрицается существованіе какого-бы-то ни было ангельскаго языка. Онъ, напримѣръ, говоритъ о ликахъ ангеловъ и о ликахъ душъ человѣческихъ, и о соединеніи этихъ ликовъ, по окончаніи царства Христа, для провозглашенія торжественной побѣдной пѣсни по случаю совершеннаго уничтоженія порока [3]),—и въ тоже время заявляетъ, что „премірная природа, какъ свободная и отрѣшенная отъ тѣлесной оболочки, въ своемъ отношеніи къ высочайшему Существу не имѣетъ нужды въ именахъ или словахъ: если же гдѣ и упоминается какое-нибудь слово умопостигаемой природы, написанное въ священныхъ книгахъ, то это говорится лишь для нашего

---

[1]) Ibid. col. 797 A.

[2]) In psalmos. Op. t. I, col. 513 BC. Conf. De vita Moysis, ibid. col. 384 D.

[3]) Ibid. col. 484 B.

слуха, потому что иначе мы не можемъ понять открываемаго намъ, если оно не будетъ возвѣщено въ словахъ и звукахъ“ [1]). Такимъ образомъ, по мнѣнію св. Григорія, хотя мысль о пѣснопѣніяхъ и совершенно вѣрна, однако не нужно понимать эти пѣснопѣнія по подобію пѣснопѣній человѣческихъ. „Безтѣлесная природа премірныхъ силъ,— говоритъ онъ,—не голосомъ и языкомъ именуетъ Божество, потому что у невещественной разумной природы словомъ служитъ дѣйствіе ума, нисколько не нуждающееся въ вещественной услугѣ органовъ“ [2]). Такимъ образомъ, ангелы могутъ славословить Бога только своимъ умомъ, непосредственнымъ движеніемъ своей мысли, раскрывающимъ въ себѣ все движеніе ихъ внутренней жизни. Такое пониманіе дѣла св. Григорій подтверждаетъ указаніемъ на человѣческую природу. Онъ говоритъ, что люди пользуются словами для объясненія другъ другу движеній ума только потому, что наши умственныя движенія закрыты тѣлесною оболочкой,—а если бы движенія одного ума могли какимъ—нибудь образомъ непосредственно сообщаться другому уму, то мы и не стали бы пользоваться словами, потому что непосредственное знаніе и вѣрнѣе, и яснѣе, и чище,—такъ что стремленіями своего разума мы могли бы тогда постигнуть даже самую природу вещей. Если же это дѣйствительно такъ, то ясно, что для безплотныхъ духовъ не слѣдуетъ и измышлять какой—нибудь особенный языкъ, потому что они могутъ бесѣдовать другъ съ другомъ безъ всякаго посредства какихъ-либо знаковъ—словъ, а прямо и непосредственно открывая другъ другу все содержаніе своего разума. Такъ они бесѣдуютъ другъ съ другомъ, также славословятъ и Бога, потому что Богъ вовсе не нуждается въ словахъ и въ шумѣ голосовъ, а требуетъ только любви къ Нему и исповѣданія Его чистою мыслію [3]).

---

[1]) **Contra Eunom. lib. XII, col. 1041 D—1044 A.**

[2]) **Ibidem, BC.**

[3]) **Contra Eunom. lib. I, col. 417 D.**

3. Ученіе св. Григорія о числѣ ангеловъ и объ устройствѣ ангельскаго міра. Невозможность исчисленія ангеловъ. Мнѣніе св. Григорія о постепенности размноженія ангеловъ и о способѣ этого размноженія. Дѣленіе ангеловъ по роду ихъ дѣятельности — на предстоящихъ и служащихъ, и неустойчивость этого дѣленія у Григорія Нисскаго. Дѣленіе ангеловъ по ихъ взаимнымъ отношеніямъ — на архангеловъ и ангеловъ. Причина существованія различія между ангелами.

На вопросъ—сколько сотворилъ Богъ ангеловъ, св. Григорій не находитъ возможнымъ отвѣтить,—но признаетъ несомнѣннымъ, что ихъ существуетъ громадное множество, такъ что число ихъ почти безконечно [1]). Св. Григорій не рѣшается дать даже и приблизительнаго понятія объ этомъ числѣ, а отвѣчаетъ только извѣстнымъ образомъ притчи Спасителя объ оставленіи Имъ девяносто девяти овецъ премірнаго стада для отысканія заблудившейся сотой овцы [2]). Понимая подъ одною заблудившеюся овцею всю полноту человѣческаго рода, св. Григорій разумѣетъ подъ остальными девяносто девятью овцами всю полноту непричастнаго грѣху ангельскаго чина; если же полнота ангельскаго чина относится къ полнотѣ человѣческаго рода, какъ 99: 1, то ясно, что о числѣ ангеловъ и нельзя составить никакого понятія. (Но все это неисчислимое количество ангеловъ не одновременно получило начало своего бытія, а размножилось постепенно. Сколько именно явилось ангеловъ по силѣ непосредственнаго мановенія Божія,—отвѣтить, разумѣется, нельзя, и потому св. Григорій обошелъ этотъ вопросъ совершеннымъ молчаніемъ,—но что они не всѣ сотворены вдругъ, это ему казалось несомнѣннымъ. Въ траткатѣ — „О созданіи человѣка“—онъ прямо и рѣшительно заявляетъ, что ангелы лишь постепенно возрасли до опредѣленнаго количества, и что, согласно съ особыми условіями сво-

[1]) In eccles. hom. VIII, op. t. I, col. 748 D. In. cant. hom. VII, ibid. col. 936. A.

[2]) Adversus Apollinar. op. t. II, col. 1153.

его бытія, они имѣютъ нѣкоторый особенный способъ размноженія. Для гаданій человѣческихъ этотъ способъ неизреченъ и недомыслимъ, но вполнѣ несомнѣнно, что онъ существуетъ [1]). Это мнѣніе св. отца не находитъ себѣ нигдѣ достаточнаго оправданія — ни въ библіи, ни въ твореніяхъ отеческихъ, такъ что весьма трудно опредѣлить, какимъ образомъ дошелъ до него св. Григорій. Очень можетъ быть, что его привела къ этому любимая его мысль о точной параллели между жизнію ангеловъ и жизнію первобытныхъ людей до ихъ грѣхопаденія. По мнѣнію всѣхъ почти древнихъ церковныхъ учителей, люди до своего грѣхопаденія должны были размножаться особымъ способомъ—такимъ именно способомъ, который вполнѣ бы соотвѣтствовалъ ихъ чистой, ангельской жизни. Что это за способъ, —никто ничего не говорилъ, и св. Григорій Нисскій только поставилъ этотъ вопросъ,—вмѣсто же отвѣта на него рѣшился просто утверждать, что это — тотъ же самый способъ, какимъ размножились и ангелы, потому что люди, еслибы не согрѣшили, жили бы жизнію ангеловъ. Но ужъ если проводить параллель между жизнію ангеловъ и жизнію первозданныхъ людей, то не нужно было останавливаться только на этомъ утвержденіи сходства въ способѣ размноженія, а провести ее и далѣе въ томъ отношеніи, которое касается ученія о полнотѣ природы, т, е. нужно было сказать, что и ангелы первоначально явились только въ составѣ двухъ лицъ, что и они теперь пока еще не достигли своей полноты; однако св. Григорій этого не признаетъ. Относительно числа первоначально сотворенныхъ ангеловъ онъ, какъ было уже замѣчено, совершенно ничего не говоритъ, а о полнотѣ ихъ природы заявляетъ категорически, что она уже закончена, и притомъ закончена еще до творенія человѣка [2]).

[1]) De hominis opificio, cap. 17, op. t. I, col. 189 A: ὅστις ἐστὶν ἐν τῇ φύσει τῶν ἀγγέλων τοῦ πλεονασμοῦ τρόπος, ἄῤῥητος μὲν καὶ ἀνεπινόητος στοχασμοῖς ἀνθρωπίνοις, πλὴν ἀλλὰ πάντως ἐστίν.

[2]) De anim. et resurrest. op. t. III, col. 128 B.

Все безчисленное множество ангеловъ составляетъ особаго рода царство, въ которомъ царствуетъ Самъ Богъ, какъ истинный Царь всего сущаго [1]). Члены этого царства могутъ быть раздѣлены на два класса: *предстоящихъ* (παρεστηκότας) и *служащихъ* (λειτουργοῦντας) [2]). Въ числѣ предстоящихъ св. Григорій именуетъ семь ангельскихъ чиновъ: власти, господства, престолы, начала, силы, серафимовъ и херувимовъ; служащихъ же ангеловъ не именуетъ раздѣльно, а замѣчаетъ только, что они „дѣлаютъ дѣло и слушаютъ слово". Въ объясненіе VI, 3, книги Пѣснь Пѣсней онъ говоритъ: „тамъ вчиненныя *силы*, гдѣ *власти* всегда господствуютъ, *господства* всѣмъ обладаютъ, *престолы* непоколебимо возвышаются, *начала* пребываютъ не порабощенными, *силы* неумолчно благословляютъ Бога, паренiе *серафимовъ* не останавливается и стоянiе не проходитъ, и *херувимы* не перестаютъ держаться высокаго и превознесеннаго престола, и не отдыхаютъ *слуги*, дѣлающiе дѣло и слушающiе слово" [3]). Это дѣленiе св. Григорій заимствовалъ изъ книги пророка Даніила, гдѣ разсказывается, что пророкъ видѣлъ миріады миріадъ предстоящихъ и тысячи тысячъ служащихъ ангеловъ. Принимая названія—λειτουργοῦντες и παρεστηκότες въ смыслѣ общаго обозначенія родовъ ангельской дѣятельности, онъ раздѣлилъ между ними частные классы ангельскаго царства, при чемъ въ соотвѣтствіе *миріадамъ миріадъ* предстоящихъ обозначилъ именемъ παρεστηκότες *семь* ангельскихъ чиновъ, а въ соотвѣтствіе *тысячамъ тысячъ* служащихъ назвалъ именемъ λειτουργοῦντες остальные *два* класса ангеловъ, дѣлающихъ дѣло и слушающихъ слово. Но строго этого дѣленія св. Григорій не держался. Доказывая противъ Евномія владычественное превосходство Св. Духа надъ всѣми чинами ангельскими, онъ ссылался между прочимъ на

---

[1]) In cant. hom. XV, op. t. I, col. 1097 A.

[2]) In s. Stephanum orat. I, op. t. III, col. 704 B.

[3]) In. cant. t. 1, col. 1100 A.

21 ст. 102 псалма: *благословите Господа вся силы Его, слуги Его, творящіе волю Его*,—и между слугами, творящими волю Божію, указалъ серафимовъ на томъ основаніи, что одинъ изъ серафимовъ былъ посланъ для очищенія пророка огнемъ Божіимъ (Ис. VI, 5),—и отсюда, по мнѣнію св. Григорія, служеніе серафимовъ вообще состоитъ въ ихъ помощи желающимъ наслѣдовать спасеніе. Такимъ образомъ, серафимы, исчисленные въ толкованіи на книгу Пѣсней въ классѣ предстоящихъ, здѣсь считаются въ классѣ служащихъ.

Хотя св. Григорій и зналъ наименованіе девяти ангельскихъ чиновъ, однако значенія этому дѣленію никакого не придавалъ. Опровергая аріанскую ссылку на Колос. I, 15, гдѣ апостолъ учитъ, что все видимое и невидимое сотворено Сыномъ, откуда аріане заключали, что и Духъ Св. сотворенъ Сыномъ,—св. Григорій замѣчаетъ, что Апостолъ вовсе не ограничивается только тѣми словами, которыя приводитъ Евномій, а продолжаетъ свою рѣчь объясненіемъ, что̀ именно изъ невидимаго сотворилъ Сынъ, и въ 16 ст. перечисляетъ *престолы, начала, власти и господства*. Здѣсь, по мнѣнію св. Григорія, нѣкоторыми родовыми и собирательными именами Апостолъ обозначилъ всю ангельскую силу въ лицѣ ея начальниковъ. Если бы кто вздумалъ возразить, что здѣсь не упомянуты херувимы и серафимы, а между тѣмъ они также сотворены, то „пусть,—говоритъ св. Григорій,—онъ вникнетъ въ значеніе перечисленныхъ названій, и то, что̀ кажется опущеннымъ, усмотритъ въ сказанномъ, потому что упоминаніе сдѣлано не поименно“. По его мнѣнію, Апостолъ подъ престолами разумѣлъ херувимовъ, потому что на нихъ, по св. писанію, возсѣдаетъ Богъ, а серафимовъ онъ назвалъ силами, потому что они, по тому же писанію, суть силы Божіи, творящіе волю Бога [1]). Если же дѣйствительно можно отожествить херувимовъ съ престолами и серафимовъ съ силами, то начальствующихъ классовъ въ

[1]) Contra Eun. lib. I, col. 345 BD—348 AD.

ангельскомъ мірѣ должно быть признано только пять, исчисленныхъ св. апостоломъ Павломъ; одинъ же многочисленный классъ подчиненныхъ ангеловъ вовсе не имѣетъ никакого собственнаго имени: эти ангелы просто такъ и называются ангелами. Свою мысль о дѣленіи всего горняго міра только на два общіе класса—на начальствующихъ и подчиненныхъ—св. Григорій яснѣе выражаетъ въ своемъ собственномъ дѣленіи его на архангеловъ и ангеловъ. По его представленію, весь горній міръ, по образу земнаго войска, дѣлится на массу простыхъ подчиненныхъ, которые ничѣмъ не отличаются другъ отъ друга и имѣютъ для себя одно общее имя ангеловъ, и на начальниковъ, которые, подобно нашимъ сотникамъ, тысяченачальникамъ и т. д., различаются по своему достоинству, имѣютъ разные чины,—но въ отличіе отъ своихъ подчиненныхъ могутъ быть названы однимъ общимъ именемъ архангеловъ, подобно тому какъ и у насъ на землѣ чиновные люди разныхъ классовъ вообще называются властями, начальствомъ [1]).

Такимъ образомъ, весь горній міръ, по мысли св. Григорія, можетъ быть раздѣленъ на два большихъ класса: а) по роду дѣятельности — на предстоящихъ и служащихъ,—но этого дѣленія, какъ мы видѣли, онъ строго не выдерживаетъ, потому что серафимовъ причисляетъ то къ первому, то ко второму классу; b) по взаимнымъ отношеніямъ — на архангеловъ и ангеловъ. Первые состоятъ въ разныхъ чинахъ, которыхъ св. Григорій въ своемъ объясненіи книги Пѣсней насчитываетъ семь: серафимовъ, херувимовъ, престолы, начала, власти, силы и господства,—но и этого дѣленія опять таки строго не выдерживаетъ, потому что отожествляетъ херувимовъ съ престолами и серафимовъ съ силами, и такимъ образомъ сокращаетъ все чиноначаліе до пяти классовъ. Простые ангелы дѣленій по достоинству никакихъ не допускаютъ; они исчисляются всей массой въ общемъ спискѣ подчиненныхъ, но все-таки и ихъ

[1]) Ibid.

можно раздѣлить, по подобію земной рати, на безчисленное множество легіоновъ, хотя, впрочемъ, это дѣленіе, внося въ ангельскую жизнь строгій порядокъ, отдѣльно жизни каждаго изъ подчиненныхъ ангеловъ касаться не можетъ.

На чемъ покоится различное дѣленіе ангельскаго міра? Св. Григорій отвѣчаетъ на этотъ вопросъ своимъ ученіемъ о различіи ангеловъ по ихъ нравственному совершенству. Не будучи блаженными по своей природѣ, ангелы достигаютъ блаженства только по общенію съ источникомъ и полнотою благъ — Богомъ. Но какъ одаренные полною свободою въ своихъ дѣйствіяхъ, они одинаково могутъ и осуществлять въ себѣ законъ Божественной воли и не осуществлять его, и при осуществленіи съ болѣе пламенною любовію стремиться къ Богу и съ менѣе пламенною. Въ первомъ случаѣ возникаетъ полная противоположность, и ангелы могутъ быть раздѣлены на такихъ, которые причащаются благъ Божіихъ и потому сами являются благими, и на такихъ, которые отказались отъ участія въ благахъ Божіихъ и потому являются неблагими; во второмъ случаѣ,—хотя такой противоположности и нѣтъ, однако необходимо различаются не одинаковыя степени нравственнаго совершенства: кто болѣе любитъ Бога и болѣе исполняетъ Его волю, тотъ долженъ стоять выше другихъ, а кто менѣе любитъ и дѣлаетъ, тотъ долженъ стоять ниже другихъ. А такъ какъ въ области нравственнаго совершенства возможны различныя степени, то сообразно съ этими степенями возможны и различныя дѣленія преуспѣвающихъ въ добродѣтели лицъ. Такъ именно и раздѣленъ весь ангельскій міръ на высшихъ и низшихъ—не потому, чтобы одни имѣли какія-либо внѣшнія преимущества предъ другими, а потому, что одни нравственно совершеннѣе другихъ. Тотъ же принципъ различія въ нравственномъ совершенствѣ св. Григорій примѣнилъ и къ дѣленію на классы начальствующихъ ангеловъ: издѣсь одни выше, другіе ниже—только вслѣдствіе своихъ различныхъ заслугъ предъ Богомъ.

II. Ученіе св. Григорія Нисскаго о мірѣ чувственномъ.

1. Общій очеркъ ученія о происхожденіи видимаго міра въ первые три вѣка. Языческое и откровенно-іудейское ученіе о происхожденіи міра. Общее вѣрованіе древней христіанской церкви въ истину творенія міра изъ ничего. Ученіе о происхожденіи міра св. Іустина мученика, Климента александрійскаго и св. Иринея ліонскаго. Гностическія теоріи по вопросу о происхожденіи міра: теорія дуалистическая гностика Гермогена и опроверженіе этой теоріи Тертуллліаномъ; теорія пантеистическая и опроверженіе ея древними церковными писателями. Ученіе церковныхъ писателей первыхъ вѣковъ о цѣли творенія міра. Ученіе Оригена о вѣчности міротворенія и опроверженіе этого ученія св. Меѳодіемъ тирскимъ.

Вопросъ о происхожденіи нашего міра составляетъ одинаково капитальный пунктъ и религіи, и философіи, а потому не было и нѣтъ ни одной религіи и ни одной философской системы, которая бы такъ или иначе не рѣшала его или, по крайней мѣрѣ, не дѣлала его постановки. Вѣрованія древнѣйшихъ народовъ неизмѣнно связывали этотъ вопросъ съ ученіемъ о Богѣ; но, ставляя космологію въ зависимость отъ теологіи, народы еще въ незапамятныя времена раздѣлились въ опредѣленіи этой зависимости на двѣ группы: одни полагали, что Богъ былъ художникомъ, другіе — творцемъ. Къ первымъ принадлежатъ всѣ языческіе народы, а ко вто-

рымъ—іудеи. Вѣрованіе іудеевъ было очень просто: они признавали, что міръ созданъ Богомъ во времени изъ ничего [1]). Это іудейское пониманіе космогоніи было утверждено и христіанствомъ, которое, поэтому, неизбѣжно должно было столкнуться съ космогоніей язычества, и въ этомъ столкновеніи подробнѣе формулировать всѣ главныя положенія своей вѣры и точнѣе выяснить всѣ ея необходимыя основы.

Первые христіанскіе писатели ограничивались простымъ лишь утвержденіемъ истины творенія міра изъ ничего. Такъ, напримѣръ, первая заповѣдь ангела въ Пастырѣ Ерма буквально говоритъ: „прежде всего вѣруй, что одинъ есть Богъ, все изъ несущаго сотворившій, совершившій, и устроившій, чтобы все было“ [2]). Вѣрное по содержанію, простое по формѣ, это изложеніе догмата можетъ вполнѣ служить выраженіемъ общаго церковнаго ученія первыхъ вѣковъ [3]). Только философски образованные апологеты христіанства св. Іустинъ мученикъ и Климентъ александрійскій, по видимому, не признавали творенія изъ ничего. По крайней мѣрѣ св. Іустинъ говоритъ о твореніи всего міра изъ какого-то безобразнаго вещества (ἐξ ἀμόρφου ὕλης) [4]), а Климентъ говоритъ о приведеніи всѣхъ вещей изъ какого-то исконнаго состоянія нестроенія (παλαιᾶς ἀταξίας) [5]). Но такъ какъ тѣже самые писатели опровергаютъ уче-

---

[1]) Вѣрованіе іудейской церкви ясно выразилось въ извѣстномъ исповѣданіи матери-іудеянки, II Маккав. VII, 28: *Θεὸς ἐποίησεν οὐρανὸν καὶ γῆν ἐξ οὐκ ὄντων.*

[2]) Hermae Pastor, lib. secund. mand. 1.

[3]) *Iren. Adrensus haeres.* lib, IV, cap. 36—37. *Tertulliani Apolog.* cap. 17. *Origen. Comment. in Johan.* t. XXXII, Migne t. 14, col. 781 D—784 A: *πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεὸς, ὁ τὰ πάντα κτίσας, καὶ καταρτίσας, καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα.*

[4]) *Iustin, Apolog.* I, cap. 10: *πιστεύομεν... παντα την αρχην (θεὸν) δημιουργῆσαι ἐξ ἀμόρφου ὕλης.*

[5]) *Stromat.* lib. VI. cap. 16, pag. 813.

ніе о вѣчномъ бытіи матеріи, то ясно, что въ указанныхъ мѣстахъ они собственно говорили о твореніи частныхъ формъ бытія изъ той матеріи, которая сотворена Богомъ изъ ничего, и въ своемъ первоначальномъ состояніи была ἄμορφος ὕλη и ἀταξία[2]). Здѣсь, очевидно, былъ сдѣланъ шагъ къ примиренію христіанства съ платоновской философіей, была признана именно платонова матерія—μὴ ὄν, какъ первооснова, изъ которой Богъ сотворилъ всѣ частныя формы бытія,—но въ отличіе отъ Платона здѣсь полагалось, что все-таки и эта первооснова — μὴ ὄν, ἄμορφος ὕλη, ἀταξία — сотворена Богомъ изъ ничего. Этотъ пунктъ наиболѣе твердо выставленъ св. Иринеемъ ліонскимъ, который прямо говоритъ, что Богъ сотворилъ все de nihilo[1]). Латинское—de nihilo рѣшительнѣе греческаго—ἐκ μὴ ὄντος; оно тождественно съ другимъ греческимъ выраженіемъ—ἐξ οὐκ ὄντων, и выражаетъ безусловное отрицаніе всякаго бытія. Поэтому, здѣсь христіанское ученіе о твореніи міра, совершенно отличное по своему содержанію отъ ученія греческой философіи о томъ же предметѣ, было рѣзко отдѣлено отъ нея и въ формѣ выраженія. Неопредѣленное философское—μὴ ὄν—могло допускать разныя толкованія, между тѣмъ какъ христіанское—οὐκ ὄν—совершенно опредѣленно, и понимать его можно исключительно только въ смыслѣ абсолютнаго отрицанія.

Но что̀ такое твореніе изъ абсолютнаго *ничто*,—этого не понимала ни древня философія, ни философія полухристіанскаго гностицизма. Той и другой философіи христіанское ученіе о твореніи міра казалось немыслимымъ—съ тѣмъ лишь различіемъ, что собственная философія Платона опиралась въ данномъ слѣчаѣ на чисто метафизическія основанія, а философія гностициз-

---

[2]) *Münscher*, op. cit. B. II, s. 43.

[1]) Adversus haeres. lib. II, cap. 10: ipsam materiam, cum sit potens et dives in omnibus Deus, creavit.

ма—на теологическія и преимущественно моральныя. Гностики не въ принципѣ отрицали твореніе изъ ничего; такое твореніе возможно, но только въ дѣйствительности его не было,—а что именно это такъ, вотъ доказательство: Богъ — абсолютное благо, матерія — источникъ зла; такъ развѣ можно допустить, чтобы благо произвело зло? Очевидно—невозможно, а потому и необходимо признать, что это исконное зло—матерія существовала отъ вѣчности, независимо отъ Бога. Церковные писатели пытались опровергнуть и принципіальное отрицаніе творенія изъ ничего философіи Платона, и умозаключеніе философіи гностической. Въ первомъ отношеніи св. Ириней совершенно вѣрно утвердилъ возможность для Бога сотворить все изъ ничего на томъ основаніи, что Богъ всемогущъ и Его дѣятельность абсолютно несравнима съ дѣятельностію людей. „Конечно, — говоритъ онъ,—люди не могутъ сдѣлать что-нибудь изъ ничего, но изъ подлежащей матеріи (дѣлаютъ все); Богъ же самъ призвалъ въ бытіе прежде несуществовавшую матерію своего созданія“ [1]). Больше сказать было нечего, да и не представлялось особенной необходимости говорить, потому что для христіанскаго ученія, утверждавшаго мыслимость и дѣйствительность творенія изъ ничего, платоновское отрицаніе этого творенія не могло быть особенно опаснымъ. Главную опасность представляло гностическое ученіе, въ принципѣ согласное съ христіанствомъ, но отдѣлившееся отъ него въ выводѣ на основаніи свидѣтельства печальной дѣйствительности. Поэтому, на опроверженіе гностической космологіи и было обращено особое вниманіе; но при этомъ церковные писатели почти совсѣмъ не принимали въ разсчетъ положительныхъ основъ гностицизма, а боролись съ его отрицательными выводами, или выставляя

---

[1]) *Advers haeres.* lib. II, cap. 11: homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subjacenti: Deus autem... materiam fabricationis suae, cum ante non esset, ipse adinvenit.

его несообразность съ истиннымъ ученіемъ о Богѣ, или опровергая побочную гностическую аргументацію. Какъ именно велась эта полемика,—можно видѣть изъ опроверженія Тертулліаномъ космогоніи александрійскаго гностика Гермогена.

Гермогенъ, согласно съ греческой философіей, утверждалъ, что матерія не могла быть сотворена Богомъ, а потому существуетъ отъ вѣчности. Въ доказательство ея вѣчнаго существованія онъ главнымъ образомъ ссылался на то, что безъ предположенія этой вѣчности никакимъ образомъ нельзя будетъ объяснить происхожденіе и существованіе зла въ нашемъ мірѣ. Аргументируя свое положеніе, онъ разсуждалъ такимъ образомъ: Богъ создалъ міръ или изъ Себя Самого, или изъ ничего, или изъ предлежащей Ему матеріи; но если бы Богъ создалъ міръ изъ Себя Самого, то міръ былъ бы частію Бога, и Богъ, слѣдовательно, былъ бы частиченъ и измѣняемъ, что нелѣпо; и еслибы Богъ создалъ міръ изъ ничего, то Онъ былъ бы не благъ, такъ какъ благость Божія требуетъ, чтобы Онъ творилъ лучшее и совершеннѣйшее, между тѣмъ какъ матерія зла и порочна. Слѣдовательно, ничего болѣе не остается, какъ только признать, что Богъ создалъ міръ изъ предлежащей Ему вѣчной матеріи. Справедливость этого вывода Гермогенъ аргументировалъ еще вторымъ силлогизмомъ. Богъ, разсуждалъ онъ, есть всегда Богъ, и то, что свойственно Богу, всегда свойственно Ему; свойственно же Богу владычествовать надъ чѣмъ-нибудь; слѣдовательно—если Богъ отъ вѣка владычествовалъ надъ чѣмъ-нибудь, то было нѣчто, надъ чѣмъ Онъ владычествовалъ; это нѣчто и есть матерія. Въ опроверженіе Гермогена Тертулліанъ не касается его основнаго положенія о несовершенствѣ матеріи, а указываетъ только на несообразность мыслить вѣчность матеріи при вѣчности Бога,—потому что вѣчность, по его представленію, есть характеристическій признакъ Божества, и потому если матерія вѣчна, то она равна

Богу,—но это—нелѣпость. Избѣгая такой нелѣпости, лучше мыслить матерію сотворенною изъ ничего во времени, чѣмъ существующею отъ вѣчности; а что мыслить такъ дѣйствительно лучше, это Тертулліанъ доказываетъ тѣмъ, что вѣдь все же равно и при пониманіи Гермогена трудности нисколько не уничтожаются, потому что и его всегда можно спросить: зачѣмъ же Богъ создалъ міръ изъ такой дурной матеріи, когда Онъ долженъ былъ знать, что изъ нея ничего хорошаго не выйдетъ и не можетъ выйдти? [1]). Само собою понятно, что такая аргументація была неудовлетворительна, потому что она совсѣмъ не касалась положительныхъ основъ гностической космогоніи; но поскольку гностицизмъ стремился избѣжать въ своей космогоніи противорѣчія идеи и дѣйствительности, она имѣетъ несомнѣнную силу, какъ доказательство, что цѣль гностицизма не достигнута. Если же гностицизмъ не достигаетъ своей цѣли, то у него нѣтъ никакихъ основаній держаться за свое предположеніе вѣчности матеріи, напротивъ—гораздо лучше совсѣмъ бросить это предположеніе, потому что оно ведетъ къ явной несообразности, равняя матерію съ Богомъ. Вотъ общій смыслъ Тертулліанова опроверженія космогоніи Гермогена. И это опроверженіе должны были признать сильнымъ сами гностики, потому что они необходимо должны были встрѣтиться съ вопросомъ: зачѣмъ, въ самомъ дѣлѣ, Богу нужно было творить міръ, когда зло лежитъ въ самой природѣ матеріи? Этотъ вопросъ настоятельно требовалъ разрѣшенія и заставлялъ гностиковъ придумывать разныя теоріи происхожденія міра. Наиболѣе видною и замѣчательною изъ нихъ была пантеистическая теорія эманацій.

По смыслу этой теоріи, Богъ безпредѣльную полноту Своей внутренней жизни выражаетъ въ Свой дѣятельности, проявленія которой являются какъ сущности,

---

[1]) Münscher, op. cit. B. II, s. 46—47.

и по природѣ и по совершенствамъ родственныя Богу. Этихъ сущностей Богъ произвелъ цѣлый рядъ, но не всѣхъ непосредственно, а каждую послѣдующую чрезъ посредство предыдущей. Послѣднее произведеніе или истеченіе Божественной сущности, въ силу своей удаленности отъ Бога, имѣетъ уже одно только родство съ Богомъ по своей природѣ, а по своимъ совершенствамъ оно далеко отстоитъ отъ Бога, почти граничитъ съ несовершенствомъ матеріи. Отсюда нѣтъ ничего удивительнаго, если матерія поглотила этотъ несовершенный членъ Божественной плиромы, и онъ, слившись съ матеріей, какъ дѣятельное начало съ пассивнымъ, явился творцемъ матеріальныхъ формъ бытія. При помощи такой хитрой космогоніи, гностики-пантеисты надѣялись избѣжать всѣхъ затрудненій и представить дѣло самымъ яснымъ и убѣдительнымъ образомъ,—но въ дѣйствительности они выдвинули только другія, еще болѣе серьезныя, затрудненія, и притомъ выдвинули ихъ самымъ рѣшительнымъ образомъ. Говорить, что міръ образованъ случайнымъ отпаденіемъ божественнаго эона въ сбласть матеріальнаго хаоса, значитъ утверждать, что міръ явился совсѣмъ независимо отъ Бога, вопреки Божественной волѣ, при чемъ матерія, оторвавшая низшій членъ божественной плиромы, оказала даже насиліе Богу, явилась гораздо могущественнѣе Его, потому что Онъ не въ состояніи былъ охранить полноту своихъ совершенствъ и потерпѣлъ ущербъ. Гностики, понятно, знали всѣ эти затрудненія, но, по видимому, не придавали имъ особеннаго значенія. Между тѣмъ церковные писатели на нихъ-то и обратили все свое вниманіе, раскрывая дѣйствительныя причины и образъ созданія міра Богомъ.

На основаніи отчровеннаго ученія ветхаго и новаго завѣтовъ, древніе церковные писатели утверждали, что для созданія нашего міра Богъ не нуждался ни въ какомъ посредникѣ, что Онъ свободно создалъ все Своею собственною силою и волею, — создалъ именно такъ,

какъ восхотѣлъ [1]); и это основное положеніе христіанской космогоніи они раскрыли если не съ достаточною полнотою, то по крайней мѣрѣ съ достаточной ясностію и опредѣленностію. Первый вопросъ, который прежде всего долженъ былъ возникнуть въ умѣ христіанскихъ богослововъ при отрицаніи ими гностической идеи необходимаго мірообразованія, естественно, касался цѣли творенія нашего міра. Если Богъ дѣйствительно создалъ его Своей непосредственною силою и волею, то какую же цѣль преслѣдовалъ Онъ въ этомъ созданіи? Въ своихъ отвѣтахъ на этотъ вопросъ древніе церковные писатели раздѣлись. Одни полагали, что цѣль творенія заключается въ опредѣленіи Бога открыть Свою славу,—другіе же думали, что Богъ сотворилъ міръ ради человѣка, котораго Онъ благословилъ сдѣлать причастникомъ Своихъ божественныхъ благъ. Первое мнѣніе имѣетъ въ своей основѣ—съ одной стороны—ученіе откровенія, съ другой — вѣрованіе іудейской церкви. Въ XLIII, 7, книги пророка Исаіи Богъ говоритъ устами Своего пророка: *всѣхъ, елицы нарицаются именемъ Моимъ, во славѣ бо моей устроихъ его, и создахъ его, и сотворихъ и*,—а въ XVI, 4, книги Притчей сказано безусловно: *вся содѣла Господь Себе ради*. Въ виду такихъ ясныхъ указаній божественнаго откровенія, церковь іудейская такъ и вѣровала, что Богъ создалъ весь міръ для откровенія въ немъ славы своей разумнымъ тварямъ (Сир. XVII, 7—8). Отсюда это пониманіе цѣли творенія перешло и въ христіанство (Дѣян. XIV, 16; Рим. I, 20),—но общимъ ученіемъ древней христіанской церкви не было. Въ то время какъ св. Ѳеофилъ антіохійскій утверждалъ, что „Богъ привелъ все изъ небытія въ бытіе съ тою цѣлію, чтобы изъ дѣлъ Его было узнано и понято величіе

[1]) Iren. Advers. haeres. lib. III, cap. 11, pag. 257. Theoph. Ant. ad Avtolic. lib. II, cap. 14. Tertullian. Apolop. cap. 17. De praescr. haeret. cap. 13.

Его“ [1]),—Тертулліанъ въ своей полемикѣ съ Маркіономъ высказалъ мнѣніе, что Богъ создалъ міръ не для Себя, а для человѣка [2]). Но эти разныя мнѣнія у тѣхъ же самыхъ писателей были соединены въ одномъ третьемъ, по которому признавалось, что Богъ Самъ въ Себѣ ни въ чемъ не нуждается, и потому дѣйствительно все создалъ ради человѣка, но все-таки съ тою цѣлію, чтобы открыть ему славу Свою [3]). Это послѣднее пониманіе библіи и было общимъ ученіемъ древней христіанской церкви. Такимъ образомъ, вопросъ о цѣли созданія нашего міра былъ разрѣшенъ вполнѣ удовлетворительно. Гораздо труднѣе было разрѣшить другой вопросъ, который, естественно, возникалъ при раскрытіи церковнаго ученія о твореніи, какъ о совершившемся во времени. Если Богъ не отъ вѣка творецъ, а сталъ имъ во времени, то вполнѣ естественно спросить,—не потерпѣлъ ли Онъ какого-либо измѣненія въ Своей внутренней жизни, т. е. нѣтъ ли и въ Его жизни такихъ круговоротовъ, какія замѣчаются въ конечномъ мірѣ? До Оригена этотъ серьезный вопросъ спеціально не ставился. Древнѣйшіе учители говорили только, что матерія не вѣчна, что она сотворена Богомъ во времени, а всѣхъ результатовъ этого утвержденія не опредѣляли. Оригенъ первый ясно созналъ актъ творенія, какъ выраженіе свободно-разумной жизни Бога, и сдѣлалъ попытку, хотя и неудачную, опредѣлить отношеніе акта творенія къ вѣчно-неизмѣнному бытію Бога. Онъ разсуждалъ такимъ образомъ: если Богъ сотворилъ нашъ міръ во времени, то до творенія Онъ жилъ иною жизнію; если же иною, то при твореніи Онъ измѣнилъ эту жизнь;

---

[1]) Ad Avtolic. lib. I, cap. 4: *τὰ πάντα ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι· ἵνα διὰ τῶν ἔργων γινώσκηται καὶ νοηθῇ τὸ μέγεθος αὐτοῦ.*

[2]) Advers. Marcion. lib. I, cap. 13: mundum homini, non sibi fecit.

[3]) Tertul. Apolog. cap. 17: de nihilo (omnia Dens) expessit in ornamentum majestatis ejus. Conf. Theoph. ad Avtolic. lib. I. cap. 6.

если же измѣнилъ, то или на лучшую или на худшую; но этого нельзя думать о Богѣ, потому что божественное всесовершенство абсолютно не допускаетъ никакого измѣненія по какимъ-бы-то ни было степенямъ — оно вѣчно одно и тоже. Очевидно, для сохраненія неизмѣняемости въ Богѣ нужно отказаться мыслить актъ творенія нашего міра, какъ нѣчто *новое* въ Божественной жизни. Но въ такомъ случаѣ какъ же его мыслить? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ Оригенъ придумалъ свою теорію *вѣчнаго* міротворенія. По его представленію, Богъ отъ вѣчности творитъ міры, разрушая несовершеные и создавая болѣе совершенные, такъ что нашъ теперешній міръ далеко не первый. Отсюда понятно, что Богъ въ созданіи міровъ нисколько не измѣняется, потому что творчество Его есть творчество вѣчное. Это ученіе вызвало себѣ опроверженіе со стороны св. Меѳодія тирскаго, написавшаго спеціальное сочиненіе — *Περὶ γενητῶν*, и указавшаго на скрытое противорѣчіе въ идеѣ вѣчнаго міротворенія. Понятіе вѣчности указываетъ собою на безначальность, понятіе творенія—на начало; если Богъ дѣйствительно есть творецъ міра, то само собою понятно, что Онъ долженъ существовать прежде міра, а міръ—явиться послѣ Него; если же міръ творится отъ вѣчности, то онъ долженъ быть совѣчнымъ Богу, и, какъ совѣчный, онъ уже не можетъ быть сотвореннымъ; это такое противорѣчіе, которое можно разрѣшить только уничтоженіемъ одного изъ понятій—или творенія, или вѣчности; но такъ какъ понятіе творенія общепризнанно, то нужно уничтожить вѣчность творенія [1]).

Такъ постепенно были опредѣлены и намѣчены основныя положенія христіанской космологіи. Оставалось только построить самую космологію,—что было сдѣлано уже въ четвертомъ вѣкѣ, и сдѣлано именно св. Григоріемъ Нисскимъ.

---

[1]) Münscher, op. cit. B. II, s. 53—57.

2. Космологія Григорія Нисскаго. Ученіе о твореніи міра изъ ничего и защита этого ученія: опроверженіе системы эманацій и ученія о независимомъ бытіи совѣчной Богу матеріи. Рѣшеніе вопроса — можетъ ли абсолютно чистый Духъ создать матерію; мнѣніе св. Григорія о нематеріальныхъ основахъ вещественнаго бытія. Положительное раскрытіе св. Григоріемъ догмата о міротвореніи. Ученіе его о твореніи общемъ, или о твореніи общихъ міровыхъ основъ бытія. Вопросъ о совмѣстимости библейскаго повѣствованія о дняхъ творенія съ понятіемъ всемогущества воли Божіей, мановеніе которой должно осуществляться моментально. Рѣшеніе этого вопроса Климентомъ александрійскимъ и уклоненіе отъ него отцевъ IV вѣка. Рѣшеніе вопроса Григоріемъ Нисскимъ: его ученіе о твореніи частномъ, или объ устроеніи міра по его собственнымъ силамъ и законамъ, вложеннымъ Богомъ въ міровыя стихіи при самомъ изведеніи ихъ изъ небытія въ бытіе. Смыслъ и значеніе этого ученія. Послѣдовательное изложеніе и толкованіе св Григоріемъ событій первыхъ четырехъ дней творенія, и рѣшеніе вопроса объ отношеніи перваго дня творенія, когда появился свѣтъ, къ четвертому дню, когда появились солнце и всѣ небесныя тѣла. Ученіе св. Григорія о сущности процесса міровой жизни и о совершенствѣ творенія.

Согласно общему ученію откровенія и церкви, св. Григорій Нисскій вполнѣ принималъ истину творенія міра изъ ничего. Въ своемъ сочиненіи—„О душѣ и воскресеніи“—онъ ставитъ вопросъ: какимъ образомъ могъ появиться нашъ міръ,—и отвѣчаетъ на него обычными философскими предположеніями: міръ можетъ быть мыслимъ или истеченіемъ изъ Божественной сущности, или сотвореннымъ Богомъ изъ совѣчной Ему матеріи; но при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла оказывается, что ни то, ни другое предположеніе безъ внутренняго противорѣчія мыслимо быть не можетъ. Если мы допустимъ, что міръ образовался чрезъ истеченіе изъ Божественной сущности, то уже тѣмъ самымъ мы необходимо должны будемъ признать однородность міра съ

Божественной сущностію; но это немыслимо [1]), потому что въ дѣйствительности понятіе о Богѣ есть понятіе о Немъ, какъ о противоположномъ міру,—и „ни одинъ здравомыслящій не будетъ приписывать божества твари“ [2]), а потому и предположеніе, ведущее къ такому заключенію, должно быть отвергнуто. Если же мы допустимъ, что міръ не есть истеченіе изъ Божеской сущности, а созданъ Богомъ изъ посторонняго, совершенно чуждаго Ему, вещества,— то уже потому самому мы должны будемъ признать существованіе двухъ вѣчныхъ началъ, какъ это представляютъ себѣ манихеи и разные другіе послѣдователи языческой философіи; но нужно замѣтить, что именно съ философской-то точки зрѣнія это предположеіе и не можетъ быть признано вполнѣ состоятельнымъ. Когда признаются два безначальныхъ существа, изъ которыхъ одно художественно дѣйствуетъ, а другое принимаетъ на себя художественное дѣйствіе перваго,—то вмѣстѣ съ этимъ, очевидно, признается, что второе существо, какъ совершенно пассивное, стало тѣмъ, что̀ оно есть, только вслѣдствіе измѣненія отъ дѣйствія посторонней силы. Если же это пассивное начало въ себѣ самомъ не имѣетъ ровно никакихъ основаній быть тѣмъ, что̀ оно есть, то какъ же оно могло существовать отъ вѣчности? Если вѣрно, что оно не можетъ устроять своего собственнаго бытія, а имѣетъ такое бытіе, какое дается ему постороннею силой,—то оно существуетъ не само по себѣ, а откуда-то явилось, когда-то получило свое бытіе; слѣдовательно, существуетъ не вѣчно [3]). За устраненіемъ обоихъ предположеній языческой философіи, какъ совершенно несостоятельныхъ, остается

---

[1]) De anim. et resurret. op. t. III, col. 121 CD—124 A.

[2]) Contra Eunom. lib. IV, col. 632 A.

[3]) Мы передали здѣсь общій смыслъ философскихъ фрагментовъ св. Григорія изъ потерянной книги его—De cognitione Dei (op. t. III, col. 1123—1124), принимая за исходный пунктъ его ученіе, изложенное въ 23 главѣ трактата—De hominis opificio.

допустить только одно, что Богъ создалъ міръ изъ ничего. Такъ именно и учитъ объ этомъ божественное откровеніе, потому что, „сказавъ о произведеніи Богомъ твари, оно не присовокупило того, что это произведеніе совершилось при посредствѣ какого-либо вещества, показывая тѣмъ, что могущество воли замѣняетъ собою вещественную сущность, и мѣсто, и время, и подобное тому“ [1]),—а потому мы, утверждаемъ, что вся тварь, и умопостигаемая и принадлежащая къ чувственной природѣ, приведена въ бытіе изъ небытія“ [2]). Ясно постигнуть этотъ переходъ изъ небытія въ бытіе человѣческій умъ не можетъ, — и эта невозможность сильно смущаетъ „тѣхъ многозаботливыхъ изслѣдователей непостижимаго, которые, стараясь рѣшить вопросъ о веществѣ, нигдѣ не полагаютъ предѣла своему любопытству“. Они задаютъ вопросы, нисколько не принимая во вниманіе всемогущества Божія, и измѣряютъ силу Божію по аналогіи съ своимъ человѣческимъ безсиліемъ, какъ будто ужъ если человѣку для произведенія какой-нибудь вещи необходимъ извѣстный матеріалъ, то и Богъ необходимо нуждается въ немъ. Но пусть же они узнаютъ, что „устремленіе Божественной воли, когда пожелаетъ, бываетъ дѣломъ и хотѣніемъ осуществляется, немедленно же обращаясь въ сущность силою Всемогущаго, которая чего только премудро и художнически ни пожелаетъ, своего желанія не оставляетъ не приведеннымъ въ исполненіе“ [3]). Безграничная воля Божія тѣмъ именно и отличается отъ ограниченной воли человѣческой, что она вполнѣ соразмѣрна съ безграничностію могущества Божія. Человѣкъ можетъ желать очень многаго, а выполнить въ состояніи только самую незначительную часть изъ того, что̀ желаетъ, по̀тому что воля и сила въ человѣкѣ далеко несоразмѣрны другъ другу,—между

---

[1]) **Contra Eunom. lib. VIII, col. 781 CD.**

[2]) **Ibid. lib. IV, col. 629 C:** *ἐξ οὐκ ὄντων γεγενῆσθαι τὴν κτίσιν φαμέν....*

[3]) **De anim. et resurrect. op. t. III, col. 124 B.**

тѣмъ какъ Богъ, при полной соразмѣрности Своей воли и силы, исполняетъ все, что́ желаетъ; и такъ какъ это исполненіе для Него не представляетъ совершенно никакого труда, то оно совершается немедленно же по выраженіи желанія, или — лучше сказать — вмѣстѣ съ самымъ желаніемъ. „У Божества, — говоритъ св. Григорій, — нѣтъ никакого различія между изволеніемъ и дѣйствіемъ“ [1]). Поэтому, если не отвергается то положеніе, что Богъ по собственной Своей волѣ привелъ все въ бытіе, то не должно отвергать и необходимое основаніе этого положенія, что Богъ силенъ былъ привести въ исполненіе движеніе Своей воли.

Но хотя человѣческій разумъ, имѣя правильное понятіе о Богѣ, и не можетъ представить особенно сильныхъ возраженій противъ ученія о твореніи міра изъ ничего, то все же у него есть дѣйствительные серьезные поводы къ сомнѣнію въ истинѣ этого ученія. Пусть будетъ признано, что Богъ силенъ привести міръ изъ небытія въ бытіе; но почему же отсюда необходимо должно быть признано, что именно этотъ матеріальный міръ произведенъ Богомъ? Какое отношеніе можетъ имѣть грубая матерія къ абсолютно чистому Духу? Если Богъ сотворилъ міръ духовный, то это еще можетъ быть принято безъ всякихъ видимыхъ противорѣчій, потому что ангелы — духи и Богъ — Духъ, и потому могъ сотворить сродное Ему; вещество же противоположно Богу,—какъ же Онъ могъ сотворить противоположное себѣ? „Если Богъ не матеріаленъ, то откуда матерія? Какимъ образомъ количественное отъ неколичественнаго, видимое отъ невидимаго, непремѣнно опредѣляемое объемомъ и величиною отъ не имѣющаго величины и опредѣленнаго очертанія, и все прочее, усматриваемое въ матеріи, — какъ и откуда произвелъ Тотъ, Кто не имѣетъ ничего подобнаго въ Своей природѣ?“ [2])

---

[1]) **Contra Eunom. lib. XII, col. 988 A.**

[2]) **In hexaemeron, op. t. I, col. 69 B. Conf. De an. et res. col. 124 C.**

Такіе вопросы задавали христіанскимъ богословамъ естествовѣды IV вѣка, и св. Григорій Нисскій призналъ эти вопросы настолько серьезными, что первый изъ христіанскихъ богослововъ рѣшился дать на нихъ возможно полный и точный отвѣтъ.

Что Богъ, абсолютно чистый Духъ, привелъ изъ небытія въ бытіе вещество, сложное и разложимое, — относительно этого можетъ сомнѣваться или недоумѣвать, по мнѣнію св. Григорія, только умъ слабый, неспособный къ глубокимъ философскимъ умозрѣніямъ. Человѣкъ же мыслящій всегда имѣетъ возможность найдти для себя нужное объясненіе, которое, нимало не разрушая церковнаго ученія, философски оправдываетъ его и вполнѣ примиряетъ разумъ съ вѣрою. Св. Григорій обращаетъ свое вниманіе на понятіе вещества, и путемъ анализа этого понятія приходитъ къ заключенію, что веществомъ мы собственно называемъ только сумму признаковъ, подъ которыми является для насъ каждое матеріальное тѣло. Прежде всего мы называемъ тѣломъ то, что̀ имѣетъ цвѣтъ и вмѣстѣ съ нимъ нѣкоторое пространственное очертаніе, а потомъ уже въ понятіе тѣла мы вводимъ и многіе другіе признаки, какъ напримѣръ — мягкость, упругость, твердость, легкость, запахъ, и пр. Если мы попробуемъ отрѣшить отъ подлежащаго нашему наблюденію предмета всѣ эти и подобные признаки, то никакого предмета болѣе не останется. Это ясно показываетъ, что каждый матеріальный предметъ не есть что́-либо простое по своей природѣ, а слагается изъ взаимодѣйствія нѣсколькихъ качествъ или силъ, и пока эти силы дѣйствуютъ вмѣстѣ, предметъ существуетъ, а какъ только взаимодѣйствіе порвано, предметъ исчезаетъ, и вмѣсто него остаются однѣ только составлявшія его силы [1]). Это обстоятельство должно привести насъ къ совершенному отрицанію понятія матеріи или веще-

---

[1]) De hom. opif. cap. 24, op. t. I, col. 212 D—213 A. De an. et res. op. t. III, col. 124 CD.

ства, потому что реально этому понятію ничто не соотвѣтствуетъ. „Вещь въ дѣйствительности есть то, въ чемъ заключается бытіе сущности“, а „сущность вещи есть то самое, что́ составляетъ вещь“ [1]); что́ же именно составляетъ вещь? Вещь составляетъ взаимодѣйствіе разныхъ силъ или качествъ, и бытіе вещи состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ только въ этомъ взаимодѣйствіи [2]). Что же такое эти силы или качества, взаимодѣйствіе которыхъ составляетъ вещество? „Сами по себѣ, — отвѣчаетъ св. Григорій, — онѣ чистыя понятія и простыя умопредставленія, потому что ни одно изъ нихъ, само по себѣ, не есть вещество; онѣ только дѣлаются веществомъ, когда сходятся между собою“ [3]). Изъ этого-то опредѣленія не-матеріальныхъ основъ матеріальнаго міра св. Григорій и выводитъ заключеніе о полной сообразности съ природой абсолютнаго Духа творенія чувственнаго міра. „Если,— говоритъ онъ,—представленіе этихъ качествъ принадлежитъ уму, а Божество по Своей природѣ также умопредставляемо, то нѣтъ никакой несообразности въ томъ, что безтѣлесное Существо произвело умопредставляемыя начала тѣлеснаго бытія, потому что умопредставляемое Существо производитъ умопредставляемыя силы и уже взаимное стеченіе этихъ послѣднихъ приводитъ въ бытіе вещественную природу“ [4]). Такимъ образомъ, св. Григорій уничтожилъ понятіе вещества, и превратилъ весь матеріальный міръ въ процессы не-матеріальныхъ по своей природѣ силъ. Это превращеніе онъ допустилъ со спеціальною цѣлію примирить

---

[1]) De an. et res. col. 53 D — 56 A.

[2]) De hom. opif. t. I, col. 213 B.

[3]) In hexaemer. op. t. I, col. 69 CD: *πάντα μὲν καθ' ἑαυτὰ ἔννοιαί ἐστι καὶ ψιλὰ νοήματα. Οὐ γάρ τι τούτων ἐφ' ἑαυτοῦ ὕλη ἐστὶν, ἀλλὰ συνδραμόντα πρὸς ἄλληλα ὕλη γίνεται.* Conf. De an. et res. op. t. III, col. 124 D.

[4]) De hom. opif. t. I, col. 213 B. Conf. De an. et res. t III, col. 124 D.

ученіе церкви съ научными возраженіями матеріалистовъ IV вѣка,—и нужно замѣтить, что эта апологетическая цѣль ему вполнѣ удалась. Въ томъ положеніи, что всемогущая воля Божія творитъ не-матеріальныя силы матеріальнаго міра, нѣтъ ровно никакой несообразности, и естественное недоумѣніе разума, сопоставляющаго Божество и міръ, какъ противоположности, исчезаетъ само собою, потому что въ своихъ чистыхъ основахъ міръ не противоположенъ Богу, а только безконечно ниже Его,—не отрицаетъ абсолютнаго Бога, а только не вмѣщаетъ Его, какъ ограниченный безпредѣльнаго, какъ стихійный свободно-разумнаго.

Но если дѣйствительно прежде созданія этого видимаго міра Богъ сотворилъ еще его умопредставляемыя, не-матеріальныя основы, то естественно является вопросъ: когда же было это твореніе міровыхъ основъ? почему же Моисей прямо говоритъ о созданіи неба и земли съ опредѣленнымъ указаніемъ, что этимъ именно и началось твореніе видимаго міра и что до этого, слѣдовательно, никакого другаго творенія не было? Рѣшеніе этихъ вопросовъ св. Григорій даетъ въ началѣ своего апологетическаго разсужденія о шестодневѣ, повторяя его съ незначительными измѣненіями въ своей двѣнадцатой книгѣ „Опроверженій“ Евномія.

Моисей начинаетъ излагать исторію міротворенія словами: *въ началѣ сотвори Богъ небо и землю* (Быт. 1, 1). Слово „въ началѣ“, по толкованію св. Григорія, прежде всего означаетъ не начало временнаго протяженія, а мгновеніе его, и потомъ уже начало, такъ что библейское выраженіе точнѣе можетъ быть передано въ такой формѣ: Богъ сотворилъ небо и землю въ одно мгновеніе, въ которомъ лежитъ исходный пунктъ временнаго движенія, и до котораго, слѣдовательно, не было никакого времени и никакого творенія [1]). Въ это мгновеніе были приведены Богомъ изъ небытія въ бытіе небо и земля, т. е. вся совокупность

[1]) In hexaemer. t. I, col. 72 A.

тварей, заключенныхъ въ предѣлахъ пространства и времени,—потому что небо и земля, по толкованію св. Григорія, въ данномъ случаѣ употреблены не какъ понятія тѣхъ предметовъ, которые теперь называются этими именами, а какъ общія опредѣленія объема существъ, которыя должны были явиться по опредѣленію всемогущей воли Божіей. Св. писаніе въ своемъ выраженіи только сообразуется съ человѣческимъ разумомъ, именно—оно указываетъ предѣлы тварей примѣнительно къ человѣку, который не можетъ видѣть ни того, что́ ниже земли, ни того, что́ выше неба, и для котораго, поэтому, небо и земля составляютъ дѣйствительные предѣльные пункты бытія [1]); но собственно мысль св. писанія гораздо глубже и сильнѣе. Выраженіе—*въ началѣ сотвори Богъ небо и землю*—можетъ быть передано такимъ образомъ: „въ одно мгновеніе и вдругъ Богъ положилъ основаніе и поводамъ, и причинамъ, и силамъ всѣхъ существъ“, т. е. всему, что́ только сотворено Богомъ, всей полнотѣ творенія [2]). Человѣкъ, конечно, имѣетъ право задаться вопросомъ о способѣ приведенія міра изъ небытія въ бытіе, но рѣшить этотъ вопросъ онъ никогда не будетъ въ состояніи, потому что сила Божія „сокрыла отъ насъ подробное знаніе своего дѣйствованія“ [3]). Все, къ чему только могутъ привести насъ наши гаданія о началѣ міра, должно быть выражено въ одномъ краткомъ положеніи: Богъ—премудръ и всемогущъ. „Великія и неизреченныя чудеса творенія, — говоритъ св. Григорій, — не могли бы появиться, еслибы премудрость не примыслила ихъ происхожденія,—сила же, которая осуществляетъ мысли на дѣлѣ, не сопровождала бы премудрость для выполненія придуманнаго ею“ [4]). Больше этого человѣку не

---

[1]) In hexaemer. t. I, col. 77 CD.

[2]) Ibid. col. 72 B.

[3]) Orat. in baptismum Christi, t. III, col. 584 D.

[4]) De perfecta christiani forma, t. III, col. 260 B.

дано разумѣть, а потому онъ не долженъ и пытаться познать непостижимое. Самъ Апостолъ говоритъ, что мы только *вѣрою разумѣваемъ совершитися вѣкомъ глаголомъ Божіимъ, во еже отъ неявляемыхъ видимымъ быти* (Евр. XI, 3),—а этого онъ не сказалъ бы, еслибы считалъ вопросъ о способѣ творенія міра доступнымъ нашему разумѣнію [1]). Итакъ, зная, что всемогущая воля Божія премудра и премудрость Божія всемогуща, мы должны вѣровать, что эта премудрая и всемогущая воля непостижимымъ образомъ въ одно мгновеніе привела изъ небытія въ бытіе основныя стихіи нашего міра и вложила въ эти стихіи всѣ причины и цѣли будущихъ существъ.

Но почему же Богъ сотворилъ не самыя существа? И откуда извѣстно, что сначала было положено нѣкоторое основаніе поводамъ, причинамъ и силамъ бытія? „Мы утверждаемъ,— отвѣчаетъ св. Григорій,— что къ такому именно пониманію приводятъ поставленныя за тѣмъ (въ библіи) слова, потому что написано: *земля же бѣ не видима и не устроена* (Быт. 1, 2),—а изъ этого ясно, что хотя при первомъ устремленіи Божіемъ къ творенію, какъ бы отъ вложенія нѣкоторой силы, осѣменяющей бытіе вселенной, въ возможности было уже все, но въ дѣйствительности каждой отдѣльной вещи еще не было“ [2]). Такимъ образомъ, на основаніи самаго библейскаго разсказа необходимо признать двоякое твореніе міра: *общее* и *частное*. Въ первомъ твореніи мгновенно были приведены изъ небытія въ бытіе міровыя силы; во второмъ — сочетаніе этихъ силъ въ послѣдовательномъ порядкѣ составило весь этотъ чувственный міръ.

Приведенныя въ бытіе, всѣ стихіи находились въ смѣшанномъ состояніи [3]), и потому-то свящ. бытописатель замѣтилъ, что земля, въ числѣ другихъ матеріаль-

---

[1]) De an. et resur. t. III, col. 121 B.

[2]) In hexaem. t. I, col. 77 D.

[3]) Ibid. col. 72 D — 73 A.

ныхъ тѣлъ вселенной также назначенная къ сложенію изъ этихъ стихій, была еще, *не устроена*, т. е. имѣла бытіе только въ возможности, или, по выраженію св. Григорія, „была и не была, потому что качества еще въ ней не сошлись“ [1]). Эту мысль о смѣшанномъ состояніи основныхъ качествъ св. Григорій поясняетъ переводами Симмаха, Ѳеодотіона и Акилы, главнымъ же образомъ Симмаха. По его переводу, второй стихъ первой главы книги Бытія читался такъ: *земля же была праздною и безразличною*. Опредѣляя понятія праздности и безразличія, св. Григорій Нисскій говоритъ: „по моему мнѣнію, словомъ—*праздна*—выражается то, что она не была еще въ дѣйствительности, а имѣла бытіе въ одной только возможности,—словомъ же—*безразлична*—то, что качества еще не были отдѣлены одно отъ другаго и не могли быть познаваемы каждое отдѣльно и само по себѣ, но все представлялось взору въ какомъ-то слитномъ и безразличномъ состояніи; въ предметѣ не усматривалось ни цвѣта, ни образа, ни объема, ни тяжестя, ни количества, ни чего либо—инаго подобнаго этому, взятаго отдѣльно въ самомъ себѣ“ [2]). Это былъ хаосъ, то неопредѣленное состояніе бытія, которое св. Іустинъ мученикъ опредѣлилъ, какъ ἄμορφος ὕλη, а Климентъ александрійскій, какъ παλαιὰ ἀταξία,—это именно былъ тотъ первобытный безпорядокъ, въ которомъ потенціально заключалось все, но въ дѣйствительности еще ничего не было. И вотъ изъ этого-то хаоса, по мановенію Божественной воли, въ постепенномъ порядкѣ начинаетъ возникать рядъ твореній. Все твореніе, по библейскому повѣствованію, было совершено въ теченіе щести дней. Эти дни св. Григорій Нисскій вмѣстѣ съ св. Василіемъ Великимъ понималъ буквально. Въ „Словѣ на Св. Пасху“ онъ говоритъ: „при первомъ произведеніи міра божественная сила не слаба

---

[1]) Ibid. col. 80 A.

[2]) Ibid. B.

была, чтобы во мгновеніе совершить все сущее, но, не смотря на то, при устроеніи сущаго она опредѣлила быть и временнымъ промежуткамъ; въ первый день была совершена одна часть творенія, а во второй — другая, и затѣмъ по порядку такимъ же образомъ было совершено все существующее, такъ что Богъ въ опредѣленные дни благоустроилъ все твореніе“ [1]). Но такое пониманіе библейскихъ дней, естественно, могло вызвать собою одно серьезное недоумѣніе: если твореніе каждаго дня начиналось мановеніемъ воли Божіей, а воля Божія, соразмѣрная съ безпредѣльнымъ могуществомъ, въ одинъ неразрывный моментъ связана съ осуществленіемъ желаемаго,—то зачѣмъ и какъ Богъ разъединилъ Свою волю и дѣйствіе,—и могъ ли Онъ сдѣлать это, не нарушая закона собственной Своей дѣятельности? Если Богъ повелѣвалъ, то Его повелѣнія должны были осуществляться моментально,—а если на самомъ дѣлѣ это осуществленіе тянулось нѣкоторый періодъ времени, хотя бы и такой маленькій, какъ періодъ одного дня, то значитъ Онъ не повелѣвалъ. Это возраженіе требовало—или уничтожить понятіе дня, какъ періода времени, потребнаго для осуществленія воли Божіей,—или же устранить Бога отъ непосредственнаго участія въ устроеніи приведеннагоизъ небытія въ бытіе хаоса. Климентъ александрійскій, первый выдвинувшій эту дилемму, отвергъ ученіе о шести дняхъ творенія. По его представленію, Моисей просто только для удобства читателей раздѣлилъ твореніе на періоды, на самомъ же дѣлѣ „*все вмѣстѣ* было произведено *одною силою* изъ одной сущности, потому что одно есть изволеніе Бога въ одномъ тожествѣ“ [2]). Мановеніе Божественной воли такъ же моментально устроило этотъ міръ, какъ моментально привело изъ небытія въ бытіе его хаотическій матеріалъ. Но это

---

[1]) Orat. I in Christi resurrectionem, op. t. III, col. 609 D—612 A.

[2]) Stromat. lib. VI, p. 813.

мнѣніе было очевиднымъ искаженіемъ библейскаго текста, потому что въ дѣйствительности нѣтъ ровно никакихъ основаній видѣть въ повѣствованіи Моисея стремленіе примѣниться къ слушателямъ, и потому св. Григорій Нисскій совершенно правильно понималъ ученіе о дняхъ творенія въ буквальномъ смыслѣ, считая повѣствованіе Моисея истинной исторіей [1]). Но въ такомъ случаѣ, по дилеммѣ Климента, онъ долженъ былъ устранить непосредственное участіе Бога въ твореніи каждаго дня, — однако и этого было сдѣлать невозможно въ виду прямыхъ указаній Моисея, что устроеніе міра по частямъ совершилось рядомъ повелѣній Божіихъ. По всей вѣроятности, въ виду этихъ трудностей, отцы IV вѣка избѣгали прямой постановки этого вопроса. Св. Василій Великій, напримѣръ, совсѣмъ не обмолвился о немъ ни однимъ словомъ; св. Григорій Нисскій точно также не поставилъ его открыто, но все-таки при толкованіи Моисеева повѣствованія онъ несомнѣнно имѣлъ его въ виду. Это доказывается его замѣчательнымъ ученіемъ объ устроеніи міра по собственнымъ его силамъ и законамъ, вложеннымъ Богомъ въ міровыя стихіи при самомъ изведеніи ихъ изъ небытія въ бытіе.

По представленію св. Григорія, Богъ вызвалъ изъ небытія въ бытіе міровыя основы и вложилъ въ ихъ природу законъ ихъ дѣятельности; но первоначально этотъ законъ былъ только вложенъ въ хаотическую массу, а еще не дѣйствовалъ; частнаго творенія еще не было. Когда же Богъ далъ повелѣніе — чтобы вселенная составилась, міровыя стихіи немедленно же пришли въ движеніе и стали осуществлять законъ своего бытія. Но такъ какъ этотъ законъ есть сама художественная премудрость, предъизмышлившая устройство нашего міра, то стихіи, устроясь по закону своей собственной дѣятельности, въ то же время необходимо осуществляютъ начертанія премудрости Божіей, и слѣдовательно — дѣйствуютъ такъ, какъ опредѣлила имъ дѣй-

[1]) In hexaemer. t. I, col. 76 C, 113 B.

ствовать воля Божія [1]). Поэтому, библейское выраженіе— *рече Богъ: да будетъ, и бысть*, — значитъ собственно то, что міръ составлялся не случайно, не самъ собою, а осуществлялъ начертаніе премудрости Божіей и опредѣленіе воли Божіей. „Повелѣніе,—говоритъ св. Григорій,—не есть Божій голосъ, изрекающій слова, а та художественная и премудрая сила каждаго изъ творимыхъ существъ, по которой въ нихъ совершаются эти чудеса, есть и называется словомъ Божіимъ“ [2]). Но ужь если такъ нужно понимать выраженіе — *рече и бысть*, то значитъ нужно признать вмѣстѣ съ тѣмъ и второй членъ Климентовой дилеммы объ устраненіи непосредственнаго участія Бога въ твореніи каждаго дня. Св. Григорій такъ именно и сдѣлалъ, и не нашелъ въ этомъ ничего страннаго. „Такъ какъ,—говоритъ онъ,— вся полнота твари въ совокупности пришла въ бытіе по первому Божію изволенію, то необходимо, чтобы тотъ порядокъ, который наступилъ при явленіи каждой изъ стихій, послѣ вложенія въ ихъ природу премудрости, былъ только слѣдствіемъ повелѣній Божіихъ“ [3]). Но какое же основаніе понимать такъ повѣствованіе Моисея о глаголахъ Божіихъ? Вѣдь Моисей говоритъ о нихъ такъ же ясно и опредѣленно, какъ и о дняхъ творенія, и вдругъ дни понимаются буквально, а ученіе о повелѣніяхъ Божіихъ перетолковывается? Св. Григорій отвѣчаетъ, что Моисей въ этомъ случаѣ нисколько не погрѣшилъ противъ истины, потому что дѣйствительно каждое изъ твореній явилось по повелѣнію Божію,—но только это повелѣніе, вложенное въ самую природу стихій при первомъ ихъ появленіи въ бытіе, уже не повторялось потомъ Богомъ, а безмолвно осуществлялось стихіями въ каждый день творенія. Если же Моисей въ исторіи каждаго дня повторяетъ

---

[1]) Ibid. col. 76 C.

[2]) Ibid. col. 113 B.

[3]) Ibid. C.

его, то это лишь за тѣмъ, чтобы „кто—либо не приписалъ послѣдовательно происходящаго какому—либо случайному столкновенію“ [1]). Моисей, сдѣлавшій исторію творенія введеніемъ въ богопознаніе, хотѣлъ научить, что все совершается по начертанію премудрости Божіей и по дѣйствію воли Божіей [2]). Само собою разумѣется, что это объясненіе въ сущности вовсе не обоснованіе аллегоріи, а только продолженіе того же самаго аллегорическаго толкованія, по которому повѣствованіе о глаголахъ Божіихъ понимается не въ смыслѣ историческаго свидѣтельства, а въ смыслѣ простаго богословскаго наставленія. Въ толкованіи св. Григорія точно также нѣтъ вполнѣ яснаго и твердаго основанія, какъ и въ толкованіи Климента александрійскаго: но все-таки нужно замѣтить, что мысль св. Григорія объ устроеніи міра по собственнымъ его законамъ въ силу повелѣнія Божія, заслуживаетъ полнаго вниманія со стороны современныхъ богослововъ. Эта мысль вполнѣ устраняетъ собою не призрачное, а дѣйствительное противорѣчіе между *всемогущею* волею и ея *временнымъ* дѣйствіемъ,—потому что, по этому толкованію, не всемогущая воля дѣйствовала во времени, какъ бы затрудняясь осуществить свое опредѣленіе и цѣлый день работая надъ этимъ осуществленіемъ, а конечный міръ во времени осуществлялъ велѣнія воли Божіей, исполняя эти велѣнія настолько поспѣшно, настолько могли вынести его ограниченныя силы; т. е. въ дняхъ нуждалась не воля Божія, а творимый міръ. Но если міръ нуждался для своего устроенія во времени, то значитъ онъ осуществлялъ не непосредственный глаголъ Божій, потому что тогда онъ составился бы моментально, а вложенный въ его природу законъ своего собственнаго бытія. Ему повелѣно было придти изъ небытія въ бытіе, и онъ моментально пришелъ въ хаотическое бытіе; а по-

---

[1]) Ibid. col. 77 B.

[2]) Ibid. col. 76 C.

томъ, когда ему повелѣно было составиться, онъ въ шесть дней, сообразно съ своими силами, осуществилъ всемогущую волю. Такимъ образомъ, здѣсь и всемогущество Божіе сохраняется, и дни признаются нужными для выполненія міромъ воли Божіей,—и это примиреніе времени и всемогущества можетъ служить достаточнымъ основаніемъ для своеобразнаго толкованія св. Григорія Нисскаго.

Когда появившіяся изъ небытія въ бытіе міровыя стихіи составили безкачественный хаосъ, было осуществлено одно только мановеніе всемогущества Божія; начертанія же премудрости Божіей пока еще ждали своего осуществленія въ устройствѣ міра. Это устройство и наступило, когда „природѣ существъ дано было Богомъ повелѣніе привести міръ въ бытіе“, и вмѣстѣ съ этимъ повелѣніемъ наступилъ рядъ непостижимыхъ явленій, которыя совершались послѣдовательно одно за другимъ, какъ того требовалъ необходимый порядокъ природы [1]). Прежде всего появился свѣтъ. Онъ былъ созданъ одновременно со всѣми стихіями міра, но первоначально пребывалъ въ скрытомъ состояніи, объятый хаосомъ [2]); теперь же онъ перешелъ изъ состоянія покоя въ состояніе дѣятельности, проторгся изъ хаоса стихій, въ первый разъ озарилъ будущій міръ и привелъ все въ движеніе. Разнородныя стихіи отбрасывали свѣтоносный огонь, который по своей легкости и удобоподвижимости скоплялся на поверхности и постепенно составлялся въ одну свѣтовую массу [3]). Эта масса, „побуждаемая вложенною въ нее силою къ общему движенію со вселенной, совершаетъ кругообразное движеніе“, и такимъ образомъ постепенно „приноситъ частямъ не освѣщеннымъ свѣтлость, а освѣщеннымъ мракъ“ [4]). Вслѣдствіе этого, произошло уничтоженіе

---

[1]) **Ibid. col. 72 C.**

[2]) **Ibid. col. 113 CD.**

[3]) **Ibid. col. 76 D.**

[4]) **Ibid. col. 77 A.**

первобытной тьмы свѣтомъ, а затѣмъ наступила періодическая смѣна дня и ночи,—*и бысть вечеръ, и бысть утро—день единъ*. Больше этого природа ничего не въ силахъ была сдѣлать въ этотъ день,—и такъ какъ дальнѣйшая работа міровыхъ силъ совпадаетъ уже со вторымъ круговращеніемъ, которое служитъ вмѣстѣ съ тѣмъ и концемъ перваго кругообращенія,—то *во второй день* явилось прежде всего обусловленное свѣтовымъ движеніемъ опредѣленіе границъ чувственнаго міра. Въ тѣхъ необъятныхъ высотахъ, гдѣ прошла и стала ходить свѣтоносная масса, матеріальный міръ получилъ себѣ вѣчные предѣлы, за которыми начинается совершенно особая власть, другой, не матеріальный міръ. Такимъ образомъ, начало втораго свѣтоваго кругообращенія не только опредѣлило собою границы нашего міра, но еще и отдѣлило его отъ міра духовнаго: это, по мнѣнію св. Григорія Нисскаго, и значитъ разлучить воды, бывшія надъ твердію, отъ водъ, бывшихъ подъ твердію, что по св. писанію совершилось во второй день [1]).

Въ то время какъ естественнымъ кругообращеніемъ свѣта опредѣлялись границы и раздѣленіе міровъ, дѣятельность міровыхъ стихій была устремлена на распредѣленіе и сочетаніе ихъ по взаимному сродству. Болѣе тонкія стихіи заняли положеніе на поверхности, болѣе плотныя опустились внизъ, и въ силу такого распредѣленія „необходимый порядокъ природы“ образовалъ въ *третій день* раздѣленіе суши и воды [2]). Здѣсь хаотическое бытіе уже совершенно прекращается. Трехдневнаго продолженія времени оказывается вполнѣ достаточнымъ для того, чтобы „ясно и неслитно произойдти взаимному отдѣленію каждой вещи одной отъ другой“, и *четвертый день* прямо начался стеченіемъ свѣтовыхъ массъ къ разнымъ планетамъ. Въ это время окончательно образовались всѣ небесныя тѣла и между

---

[1]) Ibid. col. 80 D. 81 BC.

[2]) Ibid. col. 88 D—89 A.

ними свѣтило великое и свѣтило меньшее, солнце и мѣсяцъ. О созданіи этихъ послѣднихъ свѣтилъ св. Григорій разсуждаетъ очень подробно, потому что св. Петръ севастійскій въ числѣ многихъ другихъ недоумѣній предложилъ ему разрѣшить и такое: „если свѣту ничего не доставало къ тому, чтобы озарить лежащій внизу воздухъ и опредѣлить время дня и ночи, то какая же была потребность въ устроеніи солнца?“ [1]). Св. Григорій отвѣчаетъ на этотъ вопросъ тѣмъ соображеніемъ, что вложенныя Богомъ въ свѣтоносную массу силы необходимо требовали ея разрыва на множество тѣлъ и этотъ разрывъ постепенно совершался въ теченіи первыхъ трехъ дней, пока совсѣмъ не закончился на четвертый донь. Въ подтвержденіе этой мысли онъ указываетъ на опытъ: если масло, ртуть и воду перемѣшать и влить въ одинъ сосудъ, то по истеченіи нѣкотораго времени можно будетъ замѣтить, что ртуть собирается внизъ, вода помѣщается въ срединѣ, а масло выплываетъ вверхъ [2]). Это зависитъ отъ разныхъ плотностей ртути, воды и масла, которыя, такимъ образомъ, при общемъ свойствѣ жидкости не однородны между собою; тоже самое можно предположить и о свѣтовомъ веществѣ. Сначала „вся свѣтоносная сила, собранная въ себѣ самой, была однимъ свѣтомъ“, но при вращеніи по своему кругу она необходимо должна была раздѣлиться по разнымъ плотностямъ и скоростямъ своего движенія. Что́ движется быстрѣе, то уходитъ впередъ, что́ движется медленнѣе, то остается позади,— и такимъ образомъ частицы общей матеріи раздѣляются на множество тѣлъ. Но такъ какъ различіе скоростей связано съ различіемъ плотностей, то эти небесныя тѣла, въ силу ихъ разноплотности, не могутъ уже находиться на одной и тойже линіи, а однѣ изъ нихъ поднимаются вверхъ, другія опускаются,— и въ томъ и въ другомъ случаѣ образуютъ звѣздные круги [3]). Св.

---

[1]) **Ibid. col. 65 C.**

[2]) **In hexaemer. col. 120 C.**

[3]) **Ibid. A.**

Григорій насчитываетъ семь такихъ круговъ, и это число считаетъ неизмѣннымъ,—потому что „каждая звѣзда занимаетъ свое собственное мѣсто, не прекращая постояннаго стремленія къ движенію и не выходя изъ того положенія, въ которомъ она поставлена“ [1]). Одновременно съ звѣздными кругами появились и солнце съ луной, составъ которыхъ былъ приведенъ въ совершенство тоже въ первые три дня, такъ что въ четвертый они явились уже такими, какими мы видимъ ихъ теперь [2]). Причина ихъ созданія, по мнѣнію св. Григорія, заключается въ томъ, что свѣтовая масса раздѣлилась на множество звѣздъ, и свѣтъ отдаленныхъ изъ нихъ доходитъ до насъ въ самомъ ограниченномъ количествѣ, потому что большинство его теряется въ промежуточномъ разстояніи. Въ виду этого, премудрость Божія, чтобы не оставить насъ въ полумракѣ, опредѣлила быть солнцу въ срединѣ міроваго пространства, т. е. поставила его на такую высоту, съ которой лучи и не ослабляются разстояніемъ, и не поражаютъ насъ силой своего блеска [3]). Въ этомъ и заключается рѣшеніе предложеннаго св. Григорію недоумѣннаго вопроса объ отношеніи перваго дня творенія, когда появился свѣтъ, къ четвертому дню, когда появилось солнце и всѣ вообще небесныя тѣла.

Исторіи пятаго и шестаго дней творенія св. Григорій совсѣмъ не касается въ своемъ „Апологетическомъ разсужденіи о шестодневѣ“. Вѣроятно, относительно этого пункта ученіе св. Василія Великаго не встрѣтило себѣ никакихъ возраженій; и потому св. Григорій не счетъ нужнымъ дѣлать какія-либо дополненія къ сказанному св. Василіемъ. Но за то онъ представилъ очень обширное и весьма интересное научно-философское разсужденіе о сущности міроваго процесса. Это

---

[1]) Ibid. col. 117 D.

[2]) Ibid. col. 116 BC.

[3]) Ibid. col. 117 AC.

разсужденіе онъ ввелъ въ свою Апологію шестоднева съ спеціальною цѣлію разрѣшить недоумѣніе своихъ ученыхъ совопросниковъ: какъ могутъ сохраняться стихіи при ихъ разнообразіи и противоположности? Почему, напримѣръ, огонь солнца не истребитъ окончательно воду, или вода не погаситъ огонь? Рѣшая этотъ вопросъ, онъ и раскрываетъ свое ученіе о сущности міроваго процесса, выясняя тѣмъ догмагическую мысль о полномъ совершенствѣ творенія. Эта мысль собственно и была исходнымъ пунктомъ въ его разсужденіи. Онъ приводитъ 31-й стихъ I главы книги Бытія: *вся елика сотвори Богъ, добра зѣло*,—и на основаніи этого текста дѣлаетъ заключеніе, что „въ каждомъ изъ сотворенныхъ существъ должно быть усматриваемо совершенство добра“ [1]). Въ чемъ же именно нужно усматривать это совершенство? „Доброта,—отвѣчаетъ св. Григорій,—опредѣляется не доброцвѣтностію и благообразіемъ, а тѣмъ, что каждое существо, каково бы оно ни было, имѣетъ въ себѣ совершенную природу“; совершенство же природы онъ видитъ въ томъ, что каждый родъ существъ самъ себя сохраняетъ, въ себѣ самомъ имѣетъ достаточныя силы для продолженія своего бытія, и потому не требуетъ для этого продолженія уничтоженія другихъ существъ [2]). Это опредѣленіе онъ переноситъ и на основныя стихіи міра. О каждой изъ нихъ тоже самое нужно сказать, что она *добра зѣло*, потому что „каждая сама по себѣ, по особенному для нея закону, исполнена добра“ [3]). Земля, напримѣръ, есть добро, потому что не имѣетъ нужды для поддержанія своего бытія въ гибели воздуха, а пребываетъ съ особенными своими качествами, „соблюдая себя естественною силою, вложенною въ нее Богомъ“; также и воздухъ—добро, потому что онъ не требуетъ для продолженія своего бытія исчезновенія земли, а „довольствуется тѣми силами, какія присущи

---

[1]) In hexaem. col. 92 B.

[2]) Ibid. C.

[3]) Ibid. CD.

ему по природѣ"; также добры и остальныя двѣ стихіи—вода и огонь, потому что и они имѣютъ бытіе въ своихъ собственныхъ качествахъ [1]). Такимъ образомъ, всѣ стихіи должны сохраняться неизмѣнно, и только обыденное мышленіе затрудняется согласиться съ этимъ несомнѣннымъ положеніемъ. Дѣло въ томъ, что стихіи существуютъ не отдѣльно одна отъ другой, а всѣ вмѣстѣ, и не въ состояніи покоя, а въ состояніи взаимодѣйствія. Какъ же можно сказать, что бытіе одной изъ нихъ не мѣшаетъ бытію другой, когда положительно извѣстно, что огонь пожираетъ горючій матеріалъ, а вода пожираетъ огонь? Въ отвѣтъ на это возраженіе св. Григорій замѣчаетъ, что именно благодаря этому взаимодѣйствію стихіи только и могутъ поддерживать міръ неизмѣннымъ, и сами существовать неизмѣнно, потому что онѣ сохраняются одна другою безъ всякаго взаимнаго ограниченія или уничтоженія. „Изъ стихійныхъ существъ,—говоритъ онъ,—видимыхъ въ составѣ надземнаго міра, Создателемъ всяческихъ ничто не сотворено непреложнымъ и неизмѣннымъ, но все одно въ другомъ существуетъ и другъ другомъ поддерживается, потому что прелагающая сила какимъ-то круговымъ вращеніемъ прелагаетъ все земное изъ одного въ другое, и изъ того, во что преложено, приводитъ снова въ то, чѣмъ было прежде" [2]). Въ этомъ круговращеніи и состоитъ весь механическій процессъ міровой жизни, такъ что съ прекращеніемъ его природа необходимо должна будетъ умереть. Но такъ какъ въ дѣйствительности міръ созданъ Богомъ и созданъ для бытія, то онъ такъ устроенъ, что процессъ измѣненія въ немъ совершается непрестанно, и непрестанно же все переходитъ изъ одного въ другое, то удаляясь отъ сроднаго, то снова приближаясь къ нему [3]). Такъ,

---

[1]) Ibidem.

[2]) In hexaemeron col. 108 A.

[3]) Ibidem, B.

напримѣръ, вода, подъ вліяніемъ солнечныхъ лучей, превращается въ тонкій паръ и въ этомъ состояніи она такъ смѣшивается съ воздухомъ, что теряетъ свое обычное стремленіе внизъ, и дѣлается влажнымъ воздухомъ. Но когда влажность скопится въ воздухѣ въ большомъ количествѣ, то сродныя частицы привлекаются одна къ другой, и всѣ вмѣстѣ составляютъ облако. Чрезъ это облако въ формѣ дождевыхъ капель воздухъ снова возвращаетъ на землю все, что онъ прежде взялъ отъ нея въ формѣ тонкаго пара. Этотъ процессъ совершается непрерывно, и „такимъ образомъ составляется какой-то кругъ, обращающійся около себя самого и всегда дѣлающій одни и тѣже обороты [1]). Этому кругу безусловно подлежитъ все земное. Положимъ, что огонь пожираетъ какое-нибудь вещество, напримѣръ, масло. Когда масло сгоритъ, огонь погаснетъ, и, кажется, больше уже ничего не осталось,—но это невѣрно. Во время процесса горѣнія масло превращается въ пламень и тонкую пыль, разносимую дымомъ. Эта пыль скопляется въ воздухѣ, а оттуда снова возвращается на землю, откуда взята [2]). Этому круговороту подлежитъ не только жизнь стихій, но и жизнь организмовъ. Дерево, напримѣръ, забираетъ въ себя влагу и вмѣстѣ съ нею земляностыя вещества, но не удерживаетъ ихъ постоянно, а снова отдаетъ назадъ и снова забираетъ [3]). Такъ вообще совершалась, совершается и будетъ совершаться міровая жизнь; все движется, измѣняется и превращается, но ничто не пропадаетъ безслѣдно; „ничто не убываетъ и не прибавляется, но все и навсегда остается въ первоначальныхъ мѣрахъ“.

---

[1]) Ibid. col. 96 A.

[2]) Ibid. col. 97 BC.

[3]) Ibidem, col. 96 A.

III. Ученіе св. Григорія Нисскаго о человѣкѣ.

1. Созданіе человѣка. Отличіе его отъ всѣхъ остальныхъ тварей видимаго міра. Особенное, высшее назначеніе человѣка.

Однимъ и тѣмъ же мановеніемъ воли Божіей были изведены изъ небытія въ бытіе два міра: міръ безплотныхъ духовъ и міръ чувственныхъ тѣлъ. Оба эти міра по своей природѣ совершенно противоположны другъ другу, такъ что ни духовное не имѣетъ никакого участія въ жизни чувственнаго, ни чувственное—въ жизни духовнаго. Такая противоположность, совершенно разрывая единство творенія, дѣлала безцѣльнымъ существованіе чувственнаго міра, подрывала самую основу его разумнаго существованія. Очевидно, премудрость Божія не имѣла въ виду создать только эти противоположности, потому что въ такомъ случаѣ ея дѣйствіе было бы безцѣльно,—но такъ мыслить нелѣпо. Если же премудрость Божія опредѣлила всему, приведенному въ бытіе, разумныя цѣли жизни, а чувственный міръ самъ по себѣ такихъ цѣлей не обнаруживаетъ и не имѣетъ, то понятно, что онъ служитъ цѣлію не самъ для себя, а для какой-то другой, болѣе высшей цѣли. Эта высшая цѣль въ твореніи чувственнаго міра вполнѣ объясняется созданіемъ человѣка, по свойству своей природы примирившаго противоположность духовнаго и чувственнаго, и такимъ образомъ установившаго стройное единство всего творенія. Чрезъ него земное вступило въ связь съ божественнымъ, и единая благодатная сила Божія

равночестно стала проходить по всей твари [1]). Но что же такое самъ человѣкъ?

Древніе церковные учители, когда хотѣли точнѣе и проще выразить понятіе о человѣческой природѣ, въ отличіи ея отъ природы другихъ живыхъ существъ, обыкновенно указывали на признакъ разумности или словесности. Такъ, напримѣръ, Оригенъ опредѣлялъ человѣка, какъ λογικὸν ζωούμενον [2]). Сущность этого опредѣленія вполнѣ усвоилъ себѣ и св. Григорій Нисскій. Онъ точно также опредѣляетъ человѣка, какъ λογοικὸν ζῶον [3]), или, какъ λογικόν καὶ διανοητικὸν ζῶον [4]) Разумность и словесность, дѣйствительно, самые выразительные признаки, отличающіе человѣка отъ животныхъ. Благодаря собственно этимъ свойствамъ своей природы, человѣкъ возвышается надъ всѣмъ твореніемъ, становится толкователемъ и созерцателемъ тайнъ міровой жизни, а потому этими свойствами и объясняется—какъ цѣль происхожденія человѣка, такъ и отношеніе его къ прочему творенію. Такъ какъ стихійныя силы чувственнаго міра лишены разума и способны къ однимъ только механическимъ процессамъ жизни, то Богъ и благоволилъ произвести новую тварь, которая бы не только жила, но и сознавала бы благо жизни, и чрезъ это сознаніе доходила бы до понятія о первопричинѣ и источникѣ благъ. Поэтому, основаніе творенія человѣка всецѣло лежитъ въ преизбыткѣ божественной любви, „потому что не должно было оставаться и свѣту (Бога) незримымъ, и славѣ не засвидѣтельствованною, и всему прочему, что усматривается въ Божественной природѣ, праздникъ, если бы не было наслаждающагося этимъ причастника“ [5]). Человѣкъ явил-

---

[1]) Orat. catechet. cap. 6. Conf. De infantibus, qui praemat. abrip. Op. t. III, col. 173 AC.

[2]) Comment. in Iohan. t. X, n. 29. Migne t. 14, col. 397 A.

[1]) De homin. opific. op. t. I, col. 145 C.

[5]) De virginit. cap. 12.

[6]) Orat. catechet. cap. 5, col. 21 BC.

ся въ міръ, чтобы извѣдать всѣ блага жизни и засвидѣтельствовать могущество Божіе и любовь Божію,—или, какъ выражается св. Григорій, человѣкъ явился „частію зрителемъ, частію владыкой міра, чтобы пріобрѣлъ онъ при наслажденіи познаніе о Подателѣ, а по красотѣ и величію видимаго изслѣдовалъ неизреченное и превышающее разумъ могущество Создателя“ [1]). Этимъ же самымъ обстоятельствомъ объясняется и время созданія человѣка. Онъ явился уже тогда, когда твореніе чувственнаго міра было закончено. Это не потому, объясняетъ св. Григорій, что будто человѣкъ, какъ самая негодная тварь, отброшена на конецъ, а потому, что ему должно было созерцать и владычествовать надъ міромъ, который для этой цѣли и устроился прежде появленія человѣка [2]). Свое ученіе о величіи и объ особенномъ назначеніи человѣка св. Григорій основалъ на свидѣтельствѣ книги Бытія I, 26: *рече Богъ: сотворимъ человѣка по образу Нашему и по подобію, и да обладаетъ рыбами морскими, и звѣрями земными, и птицами небѣсными, и скотами, и всею землею.* „Какое чудо!—восклицаетъ по этому поводу св. Григорій, — устрояется солнце, и не предшествуетъ никакого совѣта, также и небо, хотя въ сотворенномъ нѣтъ ничего ему равнаго.... все приводится въ бытіе словомъ. Къ одному только устроенію человѣка Творецъ вселенной приступаетъ какъ бы съ нѣкоторою осмотрительностію, чтобы и вещество приготовить для его состава, и образъ его уподобить нѣкоторой первообразной красотѣ, и предназначить цѣль, для которой онъ будетъ существовать, и создать природу, соотвѣтствующую ему, приличную для его дѣятельности, пригодную для предположенной цѣли“ [3]).

Но дѣйствительно ли есть особенная, высшая цѣль человѣческой жизни,—и если эта цѣль есть, то вѣрно

---

[1]) De homin. opif t. I, col. 133 A.

[2]) Ibidem.

[3]) Ibid. col. 133 D—136 A.

ли, что человѣкъ имѣетъ въ своей природѣ всѣ необходимыя средства для ея осуществленія? Эти вопросы и прежде были, и теперь служатъ камнемъ преткновенія для многихъ, матеріалистически настроенныхъ, умовъ. Матеріалисты древняго времени, изумляясь предъ механическими процессами міровой жизни, отказались отъ всякаго, сколько-нибудь серьезнаго, изслѣдованія ихъ причинъ и цѣлей,—и порѣшили тѣмъ, что всего не узнаешь, а если узнаешь, такъ не объяснишь, потому что природа капризничаетъ; она осуществляетъ не законъ разума, а законъ случая, т. е. другими словами—совсѣмъ не осуществляетъ никакого закона. Въ причудливой игрѣ своихъ силъ она производитъ типы бытія, и производитъ вовсе не потому, чтобы хотѣла что—нибудь произвести, а совершенно случайно: эти типы являютя роковымъ результатомъ стихійной игры,—являются, живутъ и исчезаютъ безъ всякаго закона и цѣли бытія. И человѣкъ, не смотря на всѣ его исконныя претензіи присвоить себѣ особую, духовную сущность и такимъ образомъ стать выше всѣхъ остальныхъ типовъ бытія, въ сущности тотъ же случайный результатъ нелѣпой игры безумныхъ стихій. Такъ разсуждали древніе греческіе философы—Левкиппъ, Демокритъ, Епикуръ и стоики,—такъ же разсуждали и естествовѣды IV вѣка. „Тѣло изъ стихій,—говорили эти послѣдніе,—стихіи изъ тѣла,—душа не можетъ быть сама по себѣ, если не будетъ чѣмъ-либо изъ нихъ или въ нихъ“ [1]). Въ виду того, что это ученіе самымъ рѣшительнымъ образомъ подрываетъ коренныя основы религіи и морали, св. Григорій Нисскій не могъ оставить его безъ надлежащаго разсмотрѣнія. Онъ долженъ былъ такъ или иначе обосновать свое ученіе о высшихъ цѣляхъ міровой жизни и о человѣкѣ, какъ выразителѣ этихъ цѣлей; въ противномъ случаѣ его ученіе имѣло бы только половинную цѣну,—его приняли бы одни только вѣрующіе, и

[1]) De an. et. resur. op. t. III, col. 24 A.

то подъ условіемъ вѣры, а между тѣмъ онъ и самъ иногда говорилъ, что невольная вѣра есть рабская вѣра по страху[1]), что она имѣетъ дѣйствительный смыслъ только въ томъ случаѣ, когда ее обосновываетъ разумъ. Поэтому-то въ своемъ спеціально-философскомъ практатѣ—„О душѣ и воскресеніи“—онъ очень подробно и обстоятельно разбираетъ матеріалистическую антропологію современныхъ ему естествовѣдовъ.

2. Составъ человѣческой природы. Ученіе Григорія Нисскаго о человѣческой душѣ въ связи съ возраженіями современнаго ему матеріализма. Самостоятельность души, какъ особаго духовнаго начала въ человѣкѣ. Разумность души. Отношеніе души къ тѣлу: ученіе св. Григорія о связи высшаго, разумнаго начала въ человѣкѣ съ грубо-матеріальнымъ человѣческимъ тѣломъ при посредствѣ третьяго начала—такъ называемой чувствующей (*αἰσθανομένη*), или чувственной силы; философское и библейское обоснованіе этого ученія.

Что Богъ сотворилъ человѣка для высшихъ цѣлей и далъ ему всѣ необходимыя средства къ осуществленію этихъ цѣлей,—это положеніе вполнѣ доказывается библейскимъ ученіемъ о двойномъ составѣ человѣческой природы. Если бы человѣкъ состоялъ только изъ тѣла, образованнаго и оживленнаго по естественнымъ законамъ природы, то вопросъ объ его правоспособности къ осуществленію высшихъ цѣлей оказался бы вѣчнымъ вопросомъ,—но въ дѣйствительности природу человѣка составляетъ единство двухъ разнородныхъ началъ—тѣла и духа: тѣло образовано изъ земли по особенному мановенію воли Божіей и начертанію премудрости Божіей, а духъ сотворенъ Богомъ изъ ничего. Духъ составляетъ высшую и совершеннѣйшую часть человѣческой природы, онъ собственно дѣлаетъ человѣка человѣкомъ, и онъ-то, какъ свобод-

[1]) Ibid. col. 17 A.

но-разумный и безсмертный, можетъ свободно осуществлять положенныя ему Богомъ высшія разумныя цѣли жизни. Одно изъ первыхъ доказательствъ въ пользу христіанскаго ученія о человѣкѣ св. Григорій находитъ въ томъ, что только это ученіе вполнѣ гармонируетъ съ общечеловѣческими идеалами, что только оно даетъ надежную крѣпость идеямъ добра и зла, и что съ преобладаніемъ мнѣнія противниковъ жизнь человѣческая должна представляться самою безсмысленной насмѣшкой судьбы. Думать, что духъ заключается въ стихіяхъ и вмѣстѣ съ ними исчезаетъ,—„это,—говоритъ онъ отъ лица сестры своей Макрины,—значитъ не иное что, какъ стать чуждымъ для добродѣтели и имѣть въ виду только настоящую пріятность, а о жизни умопредставляемой въ вѣчности, по которой одна только добродѣтель имѣетъ преимущество, оставить и надежду“ [1]). Но этотъ аргументъ, который часто повторяется еще и теперь, въ сущности не имѣлъ и не имѣетъ почти никакого значенія. Кому же и какое дѣло до того, что человѣкъ строитъ для себя возвышенные идеалы и питаетъ въ себѣ несбыточныя надежды? Вѣдь человѣкъ очень многое можетъ придумать и желать, но отсюда еще вовсе не слѣдуетъ, что все это и дѣйствительно должно быть. Магометанскій умъ, напримѣръ, нисколько не смущается грубой идеей своего рая; ему хочется, чтобы было такъ, вотъ онъ и вѣритъ въ исполненіе своихъ желаній, — а между тѣмъ человѣкъ другаго вѣроисповѣданія назоветъ магометанскій идеалъ простою каррикатурой истиннаго идеала. Сибирскій инородецъ прямо скажетъ, что никакихъ гурій въ раю нѣтъ и быть не можетъ; но онъ вѣритъ и надѣется, что послѣ смерти, за гробомъ, наступитъ такое блаженное время, когда всякій голодъ исчезнетъ, и онъ вѣчно будетъ питаться его обычной, любимой пищей. Что же отсюда слѣдуетъ? Очевидно,—то, что для каждаго народа на разныхъ сту-

---

[1]) Ibid. col. 17 B.

пеняхъ его интеллектуально-моральнаго развитія нужны особыя райскія обители; у одного—такой идеалъ, у другаго—совсѣмъ иной,—одинъ надѣется получить то, другой—совсѣмъ иное. Какое же послѣ этого значеніе могутъ имѣть человѣческіе идеалы? Возьмемъ самый высокій идеалъ—идеалъ христіанскій. Въ немъ, самомъ въ себѣ, основаній для его непремѣннаго осуществленіе нѣтъ и быть не можетъ. Очевидно, прежде всего нужно было выяснить реальныя основы этого идеала,—и св. Григорій Нисскій, насколько могъ, выяснилъ ихъ. Вполнѣ становясь на точку зрѣнія отрицательной мысли, онъ откровенно сознается, что приведенный имъ аргументъ въ пользу превосходства человѣческой природы и разумной цѣли человѣческой жизни не можетъ быть признанъ состоятельнымъ, „если не превозможетъ въ насъ несомнѣнная вѣра“ въ дѣйствительность безсмертія души [1]). Какъ же можно теперь эту вѣру сдѣлать несомнѣнною? Для этого нужно изслѣдовать всѣ аргументы за и противъ безсмертія души, подвергнуть ихъ перекрестному разбору и отсюда вывести неизбѣжный результатъ.

Первое возраженіе противъ дѣйствительнаго существованія души, какъ особаго самостоятельнаго начала въ природѣ человѣка, находили въ невозможности опредѣлить условія ея особаго бытія. Естествовѣды IV вѣка разсуждали такимъ образомъ: по смерти человѣка тѣло, какъ сложное изъ матеріальныхъ частицъ, разлагается на эти частицы,—и остатка отъ этого разложенія никакого не получается. Гдѣ же послѣ этого существуетъ душа? „Если кто скажетъ, что она въ стихіяхъ, то по необходимости согласится, что она тождественна съ ними, потому что какого-либо смѣшенія разнороднаго быть не можетъ. Если бы это могло быть, то душа, конечно, оказалась бы какою-то разнообразною, какъ входящая въ смѣщеніе съ противоположными качествами; разнообразное же не просто, а непремѣнно представляется сложнымъ; все же сложное по необходимости и разложимо, а разложеніе есть распаденіе состава; то

[1]) Ibid. col. 20 A.

же, что́ распадается, не безсмертно. Въ противномъ случаѣ безсмертною можно было бы назвать и плоть, разлагаемую на то, изъ чего она составлена“ [1]). Правда, необходимость такого вывода можно было бы обойдти предположеніемъ, что по смерти человѣка душа находится вовсе не въ тѣлесныхъ стихіяхъ, а живетъ отдѣльно отъ нихъ своею особою жизнію; но строго послѣдовательная матеріалистическая мысль предупреждаетъ это предположеніе своимъ догматическимъ рѣшеніемъ: „если душа есть нѣчто иное сравнительно со стихіями, то гдѣ разумъ предположитъ ея бытіе, когда въ стихіяхъ она по разнородности не находится, въ мірѣ же не существуетъ ничего инаго, въ чемъ могла бы обитать душа сообразно съ своею природою? А чего нѣтъ нигдѣ, то, конечно, и не существуетъ“ [2]). Чтобы понять надлежащимъ образомъ смыслъ и значеніе этого возраженія, нужно обратить вниманіе на два основныхъ положенія его: a) подобное соединяется съ подобнымъ, и b) тѣло человѣка состоитъ изъ четырехъ разнородныхъ стихій: земли, воды, воздуха и огня. На основаніи перваго положенія утверждается, что если душа человѣческая соединяется съ человѣческимъ тѣломъ, какъ одна самостоятельная сущность съ другою самостоятельною сущностію, то она должна быть родственна человѣческому тѣлу; но такъ какъ это тѣло состоитъ изъ четырехъ разнородныхъ стихій, то, чтобы соединиться со всѣми стихіями, она должна быть подобна каждой изъ нихъ въ отдѣльности; но подобіе одного и того же предмета нѣсколькимъ разнороднымъ предметамъ несомнѣнно свидѣтельствуетъ о внутренней разнородности самого подобнаго предмета. Отсюда ясно, что все это возраженіе только по своей внѣшности философски серьезно,— въ сущности же оно является пустымъ, дѣтски наивнымъ софизмомъ, потому что покоится на такихъ положеніяхъ, которыя уничтожаютъ одно другое. Сказать, что только подобное соединяется съ подобнымъ, и

[1]) Ibid. col. 20 C—21 A.
[2]) Ibidem.

вслѣдъ за тѣмъ утверждать, что тѣло человѣческое составляется изъ соединенія разнородныхъ частей,—это значитъ—первое положеніе нужно отвергнуть, а вмѣстѣ съ тѣмъ отказаться и отъ всякихъ выводовъ относительно бытія самостоятельной души. Тѣмъ не менѣе св. Григорій Нисскій останавливается на этомъ возраженіи довольно долго, впрочемъ—не столько съ цѣлію положительнаго раскрытія ученія о душѣ, сколько съ цѣлію критики эпикурейскаго матеріализма. Въ этихъ именно видахъ онъ прежде всего опредѣляетъ общія основы матеріалистическаго міровоззрѣнія. По его мнѣнію, матеріализмъ можетъ увлекать только людей слабаго ума, такихъ, которые подавляются очевидностію матеріальныхъ процессовъ и потому смотрятъ только на эти процессы, а за ними и въ нихъ самихъ ничего не видятъ, потому что слабая мысль не въ состояніи проникнуть за эту область подавляющей чувственности. „Все чувственное,—говоритъ онъ, — что только усматривается во вселенной, подлинно представляетъ собою какія-то земляныя стѣны, которыя для людей несильнаго ума преграждаютъ путь къ созерцанію умственнаго. Такой видитъ только землю, воду, воздухъ и огонь,— а откуда каждая изъ этихъ стихій, или въ чемъ она состоитъ, или чѣмъ содержится въ своемъ мѣстѣ,—этого по низменности ума усмотрѣть не можетъ“ [1]). Онъ подобенъ человѣку, заключенному въ какую-нибудь хижину, изъ которой нельзя видѣть неба съ его чудесами. Если бы такой заключенный вздумалъ отрицать существованіе того, чего онъ не въ состояніи видѣть, то понятно, что это отрицаніе для всякаго не заключеннаго въ стѣнахъ хижины, показалось бы явною нелѣпостію,—а между тѣмъ эпикурейское отрицаніе души вполнѣ аналогично съ приведеннымъ примѣромъ. Языческій философъ думалъ знать одно только очевидное для него,—а чего онъ не могъ видѣть или осязать, то

[1]) De an. et resur. col. 21 C—24 A.

считалъ несуществующимъ; но если руководиться такимъ методомъ, то придется вычеркнуть изъ существующаго очень много и такого, что прямо относится къ области матеріальнаго, и потому должно бы было считается очевиднымъ. Кромѣ того, этотъ методъ заставляетъ еще эпикурейцевъ путаться въ очевидныхъ противорѣчіяхъ. Естественный вопросъ о томъ, какъ можетъ жить человѣкъ безъ души,—съ точки зрѣнія эпикуреизма разрѣшенъ быть не можетъ, потому что стихіи сами по себѣ мертвы,—такія, какими онѣ являются по смерти и разложеніи человѣческаго тѣла, а изъ соединенія мертваго не можетъ выйдти ничего живаго. Во избѣжаніе этого затрудненія, эпикурейцы волей-неволей допускаютъ существованіе души въ живомъ тѣлѣ, и уничтожаютъ ее вмѣстѣ съ тѣлесною смертію; но здѣсь допускается явная непослѣдовательность: душа признается нужною, и въ тоже время отрицается. Впрочемъ, нужно замѣтить, что эта непослѣдовательность касается только общаго принципа древняго матеріализма, который пытался все объяснить соединеніемъ атомовъ, и однако же для явленій жизни вынужденъ былъ допустить особаго рода начало; но это начало онъ признавалъ не существенно, а только качественно отличнымъ отъ грубаго матеріальнаго тѣла: и тѣло и душа, по нему, матеріальны, но душа состоитъ изъ особаго рода матеріи. Такимъ образомъ, погрѣшность здѣсь заключалась въ признаніи двухъ разныхъ матерій; но собственно говоря указаніе этой погрѣшности не имѣетъ никакого значенія по отношенію къ сущности матеріалистическаго міровоззрѣнія вообще, потому что матеріализмъ, въ видахъ исправленія допущенной имъ философской погрѣшности, могъ только совсѣмъ выбросить понятіе какого-бы—то ни было инаго начала жизни, кромѣ движенія однородныхъ матеріальныхъ силъ, какъ это и сдѣлалъ матеріализмъ новѣйшаго времени. Слѣдовательно, опроверженіе св. Григорія не достигало своей цѣли, т. е. не давало никакого положительнаго основанія къ построенію стритуалистическаго

міровоззрѣнія. Впрочемъ, св. Григорій и не выдвигаетъ даннаго пункта своей критики въ качествѣ такого рода положительной основы. Онъ просто мимоходомъ отмѣчаетъ философскую ошибку современнаго ему матеріализма, чтобы приступить къ разбору его существенныхъ положеній.

Оба положенія матеріализма, будто подобное соединяется только съ подобнымъ—съ одной стороны, и что человѣкъ состоитъ изъ четырехъ разнородныхъ стихій—съ другой, не могутъ быть объяснены одно съ точки зрѣнія другаго. Разнородныя стихіи должны и могутъ стремиться только къ разложенію, а не къ соединенію,—и однако, по философіи эпикурейцевъ, выходитъ наоборотъ, потому что и въ дѣйствительности-то существуетъ наоборотъ. Мы видимъ именно, что „стихіи, одна другой по природѣ противоположныя, по какому-то неизреченному общенію всѣ соединяются къ достиженію одной и тойже цѣли, и каждая привноситъ отъ себя силу къ пребыванію цѣлаго; несоединимое и несообщимое между собою по различію качествъ не отдѣляется одно отъ другаго и не истребляется одно другимъ, взаимно уравновѣшиваясь противоположными качествами“ [1]); и нашъ разумъ вынуждается думать, что все это дѣлается ради осуществленія разумныхъ цѣлей бытія. Въ этомъ случаѣ св. Григорій выдвинулъ такое положеніе, которое съ точки зрѣнія древняго матеріализма, видѣвшаго въ мірѣ одну только безумную игру безумныхъ стихій, совершенно отвергалось. Но телеологическій принципъ объясненія природы въ сущности единственно разумный принципъ. Это отчасти и признается новѣйшимъ матеріализмомъ, который, строго держась любимаго механизма, запрещаетъ только влагать телеологію въ самую природу, т. е. признавать, что сама природа дѣйствительно стремится выполнить опредѣленныя цѣли; но этого признанія для теле-

[1]) De an. et resur. col. 25 B.

ологовъ вовсе и не нужно. Если мы припомнимъ космологію св. Григорія, то должны будемъ сказать, что съ его точки зрѣнія механизмъ природы удерживается безусловно; природа необходимо и роковымъ образомъ дѣлаетъ то, что́ она дѣлаетъ; но въ этой роковой необходимости она все-таки осуществляетъ разумныя цѣли. Все дѣло въ томъ, что эти цѣли она не сама себѣ ставитъ, а принимаетъ ихъ отвнѣ,—и собственно не принимаетъ, а разъ навсегда приняла при своемъ возникновеніи, и съ тѣхъ поръ дѣйствуетъ по своимъ необходимымъ законамъ ради осуществленія намѣченныхъ для нея цѣлей. Такимъ образомъ, съ телеологическимъ принципомъ, естественно, связывается еще новый, теологическій принципъ объясненія природы. Все совершается по плану Высочайшаго разума и содержится Высочайшею силой [1]).

Если же дѣйствительно такъ, если міровыя стихіи сами по себѣ, въ силу противоположности или разнородности своихъ качествъ, вовсе не думаютъ о жизни и о цѣляхъ,—хотя на самомъ дѣлѣ совершаютъ жизнь и осуществляютъ цѣли, и въ этомъ нельзя не видѣть дѣйствія Высочайшей разумной силы,—то и въ стихіяхъ человѣческаго тѣла, производящихъ цѣлесообразную жизнь, можно замѣтить тоже дѣйствіе разума. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ познаніе для человѣка даже очевиднѣе, потому что оно имѣетъ своимъ источникомъ его собственное непосредственное самонаблюденіе. Правда, человѣкъ не можетъ *чувственно* воспринять свою душу, какъ этого требуетъ самое понятіе *духовнаго* въ противоположность матеріальному,—но онъ имѣетъ достаточно поводовъ гадать объ ея природѣ по ея дѣйствіямъ въ тѣлѣ. Отличительнымъ характеромъ этихъ дѣйствій нужно признать разумность, — такое свойство, которымъ не владѣетъ матеріальное, что́ доказывается уже одними противорѣчіями разума и чувствъ. На-

---

[1]) Ibid. col. 28 A.

примѣръ, чувства говорятъ намъ о свѣтѣ луны, объ ея нарожденіи, ущербѣ и исчезновеніи,—тогда какъ разумъ опровергаетъ показанія чувствъ и даетъ видимому совершенно иное объясненіе [1]). Такимъ образомъ, эта разумная сила, присущая человѣку, открывающая въ чувственномъ сверхчувственное, и сама принадлежитъ сверхчувственному, — такъ что, по выраженію св. Григорія, „чрезъ совершающееся въ насъ тѣлесное постигается сокрытая въ нашей природѣ разумная сущность“ [2]). Но очевидно, въ этомъ заключеніи сказано много больше, чѣмъ сколько позвсляютъ посылки. Можно говорить о разумности дѣйствій человѣка, можно по этимъ дѣйствіямъ назвать и самую природу человѣка разумною,—но о сокрытой въ человѣкѣ разумной сущности, отдѣльной отъ его тѣлесной природы, заключать отсюда вовсе нельзя. Въ этомъ сознается и самъ св. Григорій, когда ставитъ себѣ знаменитое впослѣдствіи Кондильяковское возраженіе: „если, — говоритъ онъ, — кто скажетъ, что со стихіями по одному и тому же закону тѣсно соединена сила, производящая умственныя представленія и движенія по естественному свойству и по естественной способности,—какъ мы видимъ много подобнаго этому производится строителями машинъ, у которыхъ въ искусно расположенномъ веществѣ происходитъ подраженіе природѣ, показывающее сходство не въ одной только внѣшности, а состоитъ и въ движеніи и поддѣлывается подъ иное слово, такъ какъ машина въ своей голосистой части издаетъ звуки, и однако изъ того, что́ дѣлается здѣсь, мы не видимъ никакой умственной силы, производящей каждое изъ этихъ явленій: очертаніе, видъ, звукъ, движеніе, — такъ если мы скажемъ, что тоже самое происходитъ и въ механизмѣ нашей природы, безъ всякой примѣси особой умственной сущно-

[1]) De an. et resur. col. 32 BC.

[2]) Ibid. col. 33 C.

сти, а вслѣдствіе только вложенной въ природу нашихъ стихій нѣкоторой движущей силы; въ такомъ случаѣ—что же будетъ доказано этимъ: то ли, что умственная и безплотная сущность души существуетъ сама по себѣ, или то, что она вовсе не существуетъ?“ [3]) Уже одна постановка этого возраженія достаточно показываетъ, что св. Григорій Нисскій съ большою серьезностію относился къ мнимо научнымъ выводамъ и гипотезамъ современныхъ ему антирелигіозныхъ доктринъ. Онъ выдвинулъ здѣсь самый капитальный пунктъ матеріалистической психологіи древняго и новѣйшаго времени,—онъ отмѣтилъ здѣсь и самую любимую аргументацію матеріализма въ пользу знаменитой гипотезы о человѣкѣ — статуѣ, или о человѣкѣ—машинѣ. Тѣмъ интереснѣе для насъ прослѣдить весь ходъ его критическаго разбора даннаго возраженія.

„Къ подтвержденію того, что мы думаемъ,—говоритъ св. Григорій, — не мало будетъ способствовать все построеніе представленнаго намъ возраженія“ [2]). Прежде всего св. Григорій касается второй его половины,— ученія о человѣкѣ—машинѣ, и ставитъ вопросъ: какъ являются статуи, и что выражается въ ихъ устройствѣ? Понятно, что статуи дѣлаетъ человѣкъ, и что въ ихъ устройствѣ выражается изобрѣтательность человѣческой мысли. Человѣкъ научился дѣлать статуи, ему захотѣлось одухотворить ихъ; онъ примѣтилъ, что для произведенія звука нужно дуновеніе, потомъ придумалъ, какъ вложить въ машину дуновеніе, и наконецъ уже устроилъ звучащую статую. Но если такія статуи являются не сами собою, а устраиваются человѣкомъ съ опредѣленною цѣлію, то какая же здѣсь аналогія съ творящею силою стихій? „Еслибы,—говоритъ св. Григорій, — по сдѣланному намъ выше возраженію, такія

---

[1]) Ibid. CD—36 A.

[2]) Ibid. col. 36 B.

чудесныя дѣйствія можно было приписать природѣ стихій, то машины, конечно, составлялись бы у насъ сами собою“,—но это сущая нелѣпость [1]). Въ дѣйствительности природа никогда не занимается такимъ искусствомъ, да и не можетъ заниматься, потому что искусство есть „мысль, съ помощію вещества приводимая въ исполненіе для какой-нибудь цѣли,—а мысль есть нѣкоторое собственное движеніе и дѣйствіе ума“, преобразующаго вещество по своимъ планамъ, а не производимаго веществомъ [2]). Само собою понятно, что если изъ этого разсужденія можно сдѣлать какое-нибудь заключеніе о происхожденіи человѣка, то оно должно быть выражено такимъ образомъ: человѣкъ появился такъ же, какъ появляются статуи; статуи—произведеніе человѣческаго ума,—самъ человѣкъ, понятно, не можетъ быть произведеніемъ себя самого, а потому нужно думать, что онъ есть произведеніе другаго, Высшаго ума. Но это заключеніе прямо еще не касается главнаго вопроса,—вопроса о самостоятельномъ бытіи души. Пусть человѣкъ не случайно составился изъ стихій, а сотворенъ Богомъ; что же отсюда можетъ слѣдовать по отношенію къ душѣ? Богъ, конечно, могъ создать и такого человѣка, въ которомъ сами стихіи производили бы разумную дѣятельность; слѣдовательно, особой души можетъ и не требоваться. Въ растенія, напримѣръ, не влагалось никакой души, а онѣ живутъ, питаются, растутъ и разлагаются; въ животныхъ Богъ не влагалъ души,—однако онѣ не только живутъ, но еще и чувствуютъ, что живутъ; слѣдовательно—сама природа дала имъ душу. Почему же для человѣка необходимо дѣлать исключеніе? Чѣмъ доказать, что его душа не образуется матеріальными силами, а существуетъ отдѣльно отъ нихъ, какъ особое самостоятельное начало?

---

[1]) Ibid col 37 C.

[2]) Ibid. col. 40 A.

Въ отвѣтъ на такіе вопросы, св. Григорій выходитъ изъ того положенія, что міровыя стихіи не могутъ мыслить, а потому не могутъ и производить мысль. Въ данномъ случаѣ онъ опирался на тоже самое положеніе, которое въ новѣйшее время послужило исходнымъ пунктомъ философіи Декарта: мысль и протяженіе безусловно различны, а потому должны быть различны и тѣ сущности, которыя ими характеризуются,—такъ что мыслящее—не протяженно и протяженное не мыслитъ. На основаніи этого положенія, которое одинаково считали аксіомой и св. Григорій Нисскій и философъ Декартъ, можно было прямо говорить объ особенной сущности души въ ея отличіи отъ сущности вещества. Правда, въ этомъ случаѣ исходнымъ пунктомъ служитъ то самое положеніе, которое еще нужно доказать, — но это уже общій и притомъ до нѣкоторой степени совершенно неустранимый недостатокъ всѣхъ умозрительныхъ разсужденій о душѣ. Показать душу наглядно нельзя, а потому и необходимо допустить ея бытіе пока просто только, какъ предположеніе. Это предположеніе получаетъ силу Кантовскаго постулята въ практической жизни людей, и имѣетъ значеніе идеи—регулятива въ области ихъ теоретическаго познанія. Превратить его въ очевидную истину нельзя, но эта невозможность нисколько не подрываетъ научной состоятельности предположенія. Вѣдь и матеріализмъ только предполагаетъ, что матерія мыслитъ, и однако ему кажется, что онъ говоритъ въ этомъ случаѣ такую умную вещь, что свое предположеніе едвали не выдаетъ за очевидную истину. Но ужь если нужно подвергнуть сравнительной критикѣ спиритуалистическое и матеріалистическое предположенія, то перевѣсъ несомнѣнно окажется на сторонѣ перваго, потому что оно имѣетъ въ своей основѣ громадный кругъ положительныхъ фактовъ, между тѣмъ какъ матеріализмъ имѣетъ за собою только отрицательные факты ослабленія духовной дѣятельности при тѣлесныхъ поврежденіяхъ; нигдѣ, никогда и никому не удавалось и не

удастся свести духовные процессы на матеріальные, хотя взаимная связь тѣхъ и другихъ процессовъ признана и доказана самымъ убѣдительнымъ образомъ. Поэтому, каждый спиритуалистъ, не только въ качествѣ теолога, но и въ качествѣ философа, имѣетъ полное право говорить о душѣ, какъ объ особой нематеріальной сущности, какъ о носителѣ того громаднаго круга явленій, которыя существуютъ и развиваются рядомъ и параллельно съ явленіями матеріи. Поэтому, и св. Григорій Нисскій имѣлъ полное право говорить о самостоятельной природѣ души. Правда, ему казалось, что основаніе научнаго предположенія о бытіи души есть собственно раціональное доказательство бытія души,— но это логическое смѣшеніе весьма мало вліяетъ на сущность его психологіи. Все равно, его разсужденіе сводится къ отвѣту на строго-научный вопросъ: какъ нужно мыслить душу, какъ производительницу умственныхъ процессовъ?

По мнѣнію св. Григорія, душа не есть „что-либо постигаемое чувствомъ: ни цвѣтъ, ни очертаніе, ни упорство, ни тяжесть, ни количество, ни протяженіе по тремъ измѣреніямъ, ни мѣстное положеніе, и вообще не иное что-либо изъ усматриваемаго въ веществѣ, если въ немъ есть что-нибудь иное, кромѣ исчисленнаго“ [1]). Это опредѣленіе духовности намъ уже отчасти знакомо по одному, выше приведенному, такому же опредѣленію,— при чемъ выше было замѣчено, что тожество въ опредѣленіи свойства духовности въ природѣ Бога и въ природѣ ангела зависитъ отъ пониманія св. Григоріемъ этого свойства, какъ не допускающаго никакихъ градацій; теперь намъ нужно расширить объемъ этого понятія введеніемъ въ него еще духовнаго свойства человѣческой души. Но понятіе духовности равносильно понятію простоты. Она не допускаетъ никакихъ положи-

[1]) De an. et. resur. col. 40 C.

тельныхъ опредѣленій, и потому, чтобы не превратить бытіе души въ пустую фикцію, нужно попытаться опредѣлить ее не со стороны ея сущности, а со стороны ея дѣятельности, подобно тому какъ мы опредѣляемъ и всѣ матеріальные предметы. Съ этой стороны душа есть „сущность живая, разумная, сообщающая собою органическому и чувствительному тѣлу жизненную и воспринимающую чувственное силу, пока оказывается состоятельной способная къ воспринятію его природа“ [1]). Этимъ опредѣленіемъ, естественно, возбуждаются два вопроса: a) о разумной природѣ души, и b) объ отношеніи ея къ человѣческому тѣлу. Что человѣческая душа разумна, въ этомъ убѣждаетъ уже то одно, что явленія умственной жизни собственно и требуютъ существованія души, какъ субстрата этихъ явленій. Поэтому, св. Григорій считаетъ разумъ въ его теоретической и практической дѣятельности вложеннымъ въ самую природу духа [2]). Но если несомнѣнно, что человѣкъ разуменъ по самой природѣ своей, то естественно предложить вопросъ: гдѣ же находится эта разумная сила у младенцевъ? Ужели возможно, чтобы разумная природа была когда-нибудь глупою? Этотъ вопросъ разрѣшается у св. Григорія въ его ученіи о взаимоотношеніяхъ въ природѣ человѣка духа и тѣла. Духъ по своей природѣ противоположенъ тѣлу, и потому можетъ только отрицать его, —но въ дѣйствительности онъ связывается съ тѣломъ самою тѣсною внутреннею связію. Для объясненія этой связи между двумя крайними противоположностями св. Григорій вмѣстѣ со многими другими отцами церкви обратился къ понятію посреднической жизни души. По его представленію, человѣческое тѣло имѣетъ въ себѣ жизненную или растительную силу, которая совершаетъ всѣ физіо-

---

[1]) Ibid. col. 29 B.

[2]) Ibid. col. 57 B.

логическіе процессы, въ нихъ существуетъ и съ ними исчезаетъ; эта сила—грубая, матеріальная,—и потому чистый духъ непосредственно соединиться съ ней не можетъ. Онъ соединяется съ нею только чрезъ посредство другой силы, которую св. Григорій называетъ чувствующею (*αἰσθανομένη*), и которая по своей природѣ стоитъ выше матеріи и ниже духа; т. е. она занимаетъ средину между матеріей и духомъ, и слѣдовательно—по самой природѣ способна къ посредничеству между ними [1]). Съ ней-то именно и соединяется разумный духъ, такъ что человѣческая природа оказывается составленной изъ трехъ разныхъ частей [2]). Свою трихотомію св. Григорій старался обосновать—какъ съ точки зрѣнія философіи, такъ и библіи.

Разсматривая постепенное развитіе типовъ жизни, св. Григорій раздѣляетъ всю вещественную природу на двѣ части: лишенную жизни, т. е. неорганическую, и причастную жизни, т. е. органическую. Причастное жизни у него опять раздѣляется на двѣ части: на чувствующее жизнь и лишенное этого чувства. Все чувствующее жизнь снова раздѣляется на два класса: на словесное и безсловесное. Опредѣляя внутреннее взаимоотношеніе этихъ типовъ жизни, онъ замѣчаетъ, что организмъ явился „какъ бы нѣкоторымъ основаніемъ одушевленныхъ существъ“, потому что безъ организаціи не мыслима никакая жизнь. Организмъ присущъ всѣмъ родамъ живыхъ существъ, и потому съ этой стороны онѣ всѣ равны; чувство присуще только двумъ родамъ—человѣку и животнымъ, и съ этой стороны эти роды равны; разумъ принадлежитъ одному только

---

[1]) De hominis opificio, cap. 8, op. t. I, col. 145 C: *μέσως ἔχουσα κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν τῆς τε νοερᾶς καὶ τῆς ὑλωδεστέρας οὐσίας τοσούτῳ παχυμερεστέρα ταύτης, ὅσῳ καθαρωτέρα ἐκείνης.*

[2]) Ibidem: *διὰ πάσης γὰρ ἰδέας τῶν ψυχῶν κατακιρνᾶται τὸ λογικὸν τοῦτο ζῶον ὁ ἄνθρωπος.... ὡς ἐν τρισὶ τούτοις τὸν ἄνθρωπον τὴν σύστασιν ἔχειν.*

человѣку, и съ этой стороны онъ безусловно превосходитъ всѣхъ остальныхъ живыхъ существъ. Здѣсь естественно поставить вопросъ: различаются ли всѣ эти роды только въ степени совершенства, или и еще въ чемъ-нибудь? Или иначе: силы чувствующая и разумная составляютъ ли только видоизмѣненіе и усовершенствованіе матеріальной силы организаціи, или же отличаются отъ нея и существенно? Св. Григорій отвѣчаетъ на этотъ вопросъ категорическимъ различеніемъ этихъ силъ по самой сущности ихъ. По его мнѣнію, если въ данномъ случаѣ и происходило усовершенствованіе типовъ бытія, то не путемъ естественнаго развитія чрезъ измѣненіе и превращеніе изначала данныхъ силъ, а путемъ прибавленія новыхъ силъ чрезъ актъ творенія. Поэтому, животное существенно отличается отъ растенія чрезъ свою чувствующую силу, которая тоньше грубой матеріи и по своей сущности приближается къ духу; равнымъ образомъ, и человѣкъ существенно отличается отъ животнаго по своей разумной сущности, которая есть чистый духъ. Но человѣкъ совмѣщаетъ въ себѣ, какъ въ вѣнцѣ творенія, всю полноту жизни: онъ и растетъ, и ощущаетъ, и мыслитъ по тремъ существенно различнымъ силамъ жизни, потому что матеріальный организмъ, чувствующая сила и сила разумная существенно отличны другъ отъ друга, хотя въ человѣкѣ и связаны вмѣстѣ [1]). Эту, чисто философскую, теорію космической связи св. Григорій пытался обосновать и на почвѣ библіи. Съ этою именно цѣлію онъ указывалъ на слова св. апостола Павла въ посланіи къ Солунянамъ V, 23: *Самъ же Богъ мира да освятитъ васъ во всей полнотѣ, и вашъ духъ и душа и тѣло во всей цѣлости да сохранится безъ порока въ пришествіе Господа нашего Іисуса Христа.* По его мнѣнію, Апостолъ говоритъ здѣсь о трехъ частяхъ человѣческой природы, „питательную часть называя тѣломъ, чувству-

[1]) Ibid. col. 144.

ющее означая словомъ—душа, а разумное словомъ—духъ“ [1]); съ этою же цѣлію онъ указываетъ и на слова Спасителя, сказанныя законнику: *возлюби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею дутею твоею... и всѣмъ помышленіемъ твоимъ* (Луки X, 27). „Мнѣ кажется,—говоритъ онъ,—что и здѣсь писаніе обозначаетъ туже самую разность, называя сердцемъ состояніе тѣлесное,—душею среднюю природу,—а разумѣніемъ высшую, разумную и творческую силу“ [2]). Правда, вслѣдъ за этими ссылками и даже въ связи съ ними св. Григорій указываетъ на различеніе плоти, души и духа, какъ на различеніе нравственныхъ ступеней совершенства человѣка,—но это указаніе не только не опровергаетъ собою трихотоміи, а напротивъ, въ ней-то и имѣетъ свой истинный корень. „Отсюда,—говоритъ св. Григорій, т. е. изъ различенія плоти, души и духа,—Апостолъ знаетъ три разныхъ произволенія, и называетъ плотскимъ то, которое занимается услажденіями чрева, душевнымъ то, которое находится въ срединѣ между добродѣтелію и порокомъ; возвышается надъ порокомъ, но не вполнѣ причастно добродѣтели, и духовнымъ то, которое имѣетъ въ виду совершенство жизни по Богѣ“ [3]),—и въ доказательство этого онъ указываетъ I Кор. 3, 3—2, 14—15. Что же это значитъ? Откуда эти различія въ степени совершенства? Отвѣтъ даетъ самая терминологія. Человѣкъ состоитъ изъ трехъ частей—плоти, души и духа,—и хотя по отличительному свойству своей природы онъ долженъ бы руководиться однимъ только духомъ, но въ дѣйствительности быва-

---

[1]) Ibid. col 145 D: *ἀντὶ τοῦ θρεπτικοῦ μέρους τὸ σῶμα λέγων. τὸ δὲ αἰσθητικὸν τῇ ψυχῇ διασημαίνων, τὸ νοερὸν δὲ τῷ πνεύματι,*

[2]) Ibidem: *τῆς μὲν σωματικωτέραν κατάστασιν καρδίαν ἐπὰν, ψυχὴν δὲ τὴν μέσην, διάνοιαν δὲ τὴν ὑψηλοτέραν φύσιν, τὴν νοεράν τε καὶ ποιητικὴν δύναμιν.*

[3]) Ibid. col. 148 AB.

етъ далеко не такъ: случается, что духъ работаетъ неразумной плоти, и эта работа, въ силу ея ненормальности, должна быть признана состояніемъ болѣзненнымъ, порочнымъ,—а иногда духъ работаетъ душѣ, т. е. будничнымъ интересамъ жизни, какъ добываніе пищи, одежды, и пр.,—и эта работа, въ силу ея необходимости, не можетъ быть признана порочной, хотя и добродѣтели здѣсь нѣтъ никакой. Въ концѣ концевъ, значитъ, эти различія произволеній утверждаются на томъ, какой части своей природы слѣдуетъ человѣкъ, какая часть господствуетъ въ немъ, т. е. на реальномъ значеніи трихотоміи.

Но хотя въ человѣкѣ и нужно различать три душевныя силы, однако нельзя говорить о трехъ человѣческихъ душахъ; напротивъ, „истинная и совершенная душа одна по природѣ, разумная и невещественная, соединенная посредствомъ чувствъ съ природой вещественной“ [1]). Слѣдовательно, остальныя двѣ души, т. е. чувственная сила животнаго и матеріальная сила организма, не должны быть признаваемы душами въ собственномъ смыслѣ; по выраженію св. Григорія, онѣ только „подобоименны“ истинной душѣ [2]). Что истинная человѣческая душа есть только душа разумная,—это признавали положительно всѣ трихотомисты языческаго и христіанскаго міра,—но всѣ они вмѣстѣ съ тѣмъ признавали и то, что рядомъ съ этою разумною душею существуетъ тѣло, оживляемое своею особою, вещественною силою, съ которою связывается духъ посредствомъ особой полувещественной силы. Это мнѣніе раздѣлялъ и св. Григорій Нисскій, когда категорически утверждалъ, что „не бываетъ ни чувства безъ вещественной сущности, ни дѣятельности разума безъ чувства“ [3]). Полную человѣческую природу составляетъ

---

[1]) De hom. opif. cap 14, col. 176 B.

[2]) Ibid. cap. 15, col. 177 A.

[3]) Ibid. cap. 14, col. 176 B.

соединеніе тѣла и духа чрезъ реальное посредство чувственной силы. Какъ происходитъ это соединеніе,—опредѣлить нельзя; мы знаемъ только дѣйствіе духа на тѣло чрезъ силу чувства и обратное дѣйствіе тѣла на духъ чрезъ туже силу. Духъ дѣйствуетъ и можетъ дѣйствовать только чрезъ тѣло; слѣдовательно, тѣло является органомъ духа. Но если этотъ органъ слабъ, то и духъ дѣйсвуетъ неискусно. Напримѣръ, прекрасный музыкантъ не можетъ хорошо играть на дурномъ инструментѣ,—а если у инструмента сильно ослаблены струны, то онъ и совсѣмъ не можетъ на немъ играть; тоже самое нужно сказать и относительно дѣятельности духа. Когда его органъ-тѣло находится въ здоровомъ состояніи, онъ дѣйствуетъ правильно,—если же тѣло болитъ, онъ ослабѣваетъ въ проявленіи своей дѣятельности,—а если тѣло поражено окончательно, духъ совершенно прекращаетъ свою внѣшнюю дѣятельность,—наступаетъ смерть. Дѣятельность духа возрастаетъ пропорціонально способности тѣла выражать его внутреннія движенія. Тѣло дитяти еще слишкомъ слабо, и сообразно съ этою слабостію проявляется жизнь его духа,—а по мѣрѣ того какъ дитя возрастаетъ и укрѣпляется, духъ возвышаетъ свою дѣятельность.

Сущность всѣхъ разсужденій св. Григорія Нисскаго о человѣческой душѣ можно выразить въ слѣдующихъ четырехъ положеніяхъ: a) человѣческая душа разумна; b) какъ разумная, она противоположна тѣлу; c) какъ противоположная тѣлу, она можетъ содяняться съ нимъ только при посредствѣ полувещественной чувственной силы,—и d) разъ соединенная, она развиваетъ свою дѣятельность въ связи и параллельно развитію дѣятельности тѣла.

3. Особенное достоинство человѣческой природы: ученіе объ образѣ и подобіи Божіемъ въ человѣкѣ. Метафизическая точка зрѣнія въ ученіи Григорія Нисскаго объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ: духовность человѣческой природы, какъ образъ Божій въ человѣкѣ, и отношеніе этого образа къ его Первообразу; особенность этого воззрѣнія св. Григорія сравнительно съ воззрѣніями по данному вопросу другихъ церковныхъ писателей. Психологическая точка зрѣнія въ ученіи св. Григорія объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ: природныя совершенства человѣческаго духа—разумъ и свобода, какъ образъ Божій въ человѣкѣ. Ученіе св. Григорія о различіи между образомъ и подобіемъ Божіемъ въ человѣкѣ и объ ихъ взаимномъ отношеніи. Нравственныя совершенства человѣка, или совершенства его жизни и дѣятельности, какъ подобіе Божіе въ человѣкѣ.

Все величіе человѣка св. Григорій полагалъ въ созданіи его по образу и по подобію Божію. Въ этомъ ученіи онъ видѣлъ и коренное отличіе антропологіи христіанской отъ антропологіи языческой. „Какъ низко, — говоритъ онъ,—и не достойно естественнаго величія человѣка думали о немъ нѣкоторые изъ язычниковъ, возвеличивая, какъ они думали, человѣческую природу чрезъ сравненіе ея съ этимъ міромъ, потому что они говорили: человѣкъ есть малый міръ, состоящій изъ однихъ и тѣхъ же стихій со вселенною! Но воздавая этимъ громкимъ наименованіемъ такую похвалу человѣческой природѣ, они, сами того не замѣчая, почтили человѣка свойствами комара и мыши.... Что важнаго въ томъ, чтобы почитать человѣка образомъ и подобіемъ міра, когда и небо преходитъ, и земля измѣняется, и все, что̀ въ нихъ сооержится, проходитъ съ прохожденіемъ содержащаго его? Но въ чемъ же состоитъ человѣческое величіе по ученію церковному? Не въ подобіи тварному міру, а въ томъ, чтобы быть ему по образу сотворившей природы. Итакъ, что̀ же обозначается словомъ образъ?“ [1]) Св. Григорій поставилъ этотъ вопросъ,—но строго опредѣленнаго отвѣта на него не далъ. Вмѣстѣ съ другими отцами церкви

[1]) De homin. opific. col. 177 D—180 A.

онъ категорически утверждаетъ, что образъ Божій въ человѣкѣ нужно видѣть не во внѣшнихъ очертаніяхъ его тѣла, а въ природѣ его разумнаго духа. Это само собою требуется истиннымъ понятіемъ о Божествѣ, которое абсолюто чуждо всякой тѣни матеріальнаго бытія,—такъ что если человѣкъ есть образъ Божій, то этотъ образъ можетъ находиться только въ духѣ, который близокъ къ Богу по основному свойству своей духовности. Въ чемъ же именно и какъ человѣческій духъ отображаетъ въ себѣ Бога? Въ видахъ рѣшенія этого вопроса св. Григорій прежде всего опредѣляетъ понятіе образа. „Образъ,—говоритъ онъ,—называется образомъ въ собственномъ смыслѣ, если онъ подобенъ первообразу; если же подражаніе далеко отъ предположеннаго, то оно что̀ — нибудь иное, а не образъ того, чему подражаетъ“. [1]) Съ точки зрѣнія этого опредѣленія, кажется, нужно прямо сказать, что образъ состоитъ въ подобіи первообразу,—т. е здѣсь нужно ввести отожествленіе библейскихъ терминовъ образа и подобія; и дѣйствительно, св. Григорій Нисскій иногда употребляетъ ихъ совершенно безразлично, хотя у него и можно найти не мало очень опредѣленныхъ выраженій, въ которыхъ онъ пытался раздѣлить эти понятія и наполнить каждое изъ нихъ своимъ особымъ содержаніемъ.

Раскрывая понятіе образа изъ понятія духа, св. Григорій высказываетъ мнѣніе, что человѣкъ отображаетъ въ себѣ Бога именно духовностію своей природы [2]). Мы уже знаемъ, какъ понималъ онъ духовность: она, по его представленію, не можетъ имѣть никакихъ градацій, и потому нѣтъ никакой ошибки, если мы мыслимъ въ однихъ и тѣхъ же признакахъ и духовность Божественной сущности, и духовность души человѣческой. Эти-то признаки духовности и нужно считать чертами образа Божія въ человѣкѣ, а самая совокупность всѣхъ признаковъ—духовность будетъ уже цѣлымъ образомъ Божіимъ,—но именно только образомъ, а не адэкватнымъ

[1]) Ibidem, col. 180 B.

[2]) De mortuis, op. t. III, col. 509 CD.

выраженіемъ совершенно невыразимаго. „Сотворенное по образу,—говоритъ св. Григорій,—конечно, во всемъ имѣетъ сходство съ первообразомъ, съ разумнымъ разумное, съ безплотнымъ безплотное: оно свободно отъ всякаго времени, какъ и первообразъ; подобно ему избѣгаетъ всякаго пространственнаго измѣренія, хотя по отличительному свойству своей природы есть нѣчто иное сравнительно съ нимъ, потому что оно не было бы образомъ, еслибы во всемъ было тожественно съ первообразомъ“ [1]) Опредѣляя точнѣе взаимоотношеніе образа и первообраза, онъ поясняетъ свою мысль наглядным примѣромъ отраженія солнца въ кускѣ стекла. Когда солнечный лучъ падетъ на малый осколокъ стекла, то въ этомъ осколкѣ отображается весь солнечный кругъ,—но само собою понятно, что это—не дѣйствительный кругъ солнца, а только малое подобіе его; точно также и въ человѣческой природѣ отображаются свойства Божества, но лишь настолько, насколько способна вмѣстить ихъ ограниченность человѣческой природы. Черты однѣ и тѣже, что у дѣйствительнаго предмета, то и у образа,—но отношеніе между ними такое же, какое между безконечнымъ и конечнымъ, потому что Богъ есть абсолютный духъ и въ сущности, и въ свойствахъ,—а человѣкъ ограниченъ и въ томъ, и въ другомъ отношеніи [2]).

Установленное здѣсь опредѣленіе образа Божія принадлежитъ исключительно только св. Григорію Нисскому. Оно не было извѣстно ни его предшественникамъ, ни современникамъ, которые всѣ рѣшали этотъ вопросъ преимущественно съ психологической точки зрѣнія, отыскивая параллели между свойствами Бога—съ одной стороны, и силами и способностями человѣческаго духа—съ другой. Св. Григорій въ первый разъ перенесъ разсужденіе объ этомъ на чистую почву метафизики, и указалъ образъ Божій въ самой природѣ духа, какъ такого. Поэтому, въ то время какъ другіе знаменитые

[1]) De an. et sesurrect. op. t. III, col. 41 C.

[2]) Ibidem, D—44 A.

александрійцы—Климентъ, Оригенъ и св. Василій Великій—искали образъ Божій преимущественно въ разумѣ и свободѣ [1]), св. Григорій нашелъ его въ самой духовности, какъ умопостигаемой, безплотной и чуждой всякихъ пространственныхъ опредѣленій. Но этого оригинальнаго мнѣнія св. Григорій строго не держался. Въ своемъ спеціально антропологическомъ трактатѣ—„О созданіи человѣка“—онъ раскрылъ совершенно иное пониманіе библейскаго ученія объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ. Здѣсь онъ сошелся со всѣми другими церковными писателями въ общей, психологической точкѣ зрѣнія на данный вопросъ, хотя, впрочемъ, въ рѣшеніи его онъ остался опять—таки мыслителемъ вполнѣ оригинальнымъ.

Раскрывая содержаніе понятія образа на чисто психологической почвѣ, св. Григорій высказываетъ мнѣніе, что этимъ понятіемъ выражается общая полнота всѣхъ совершенствъ человѣческаго духа. Основаніе для такого мнѣнія онъ указываетъ въ цѣли созданія человѣка, приведеннаго изъ небытія въ бытіе для причастія благъ Божіихъ, и къ осуществленію этой цѣли не скудно одареннаго всѣми благами. Эти-то блага слово Божіе и обозначило всѣ вмѣстѣ „однимъ краткимъ изреченіемъ, сказавъ, что человѣкъ созданъ по образу Божію“ [2]). А что дѣйствительно образъ Божій состоитъ въ полнотѣ благъ, какими былъ одаренъ человѣкъ при его созданіи, это вполнѣ очевидно изъ самаго понятія о Богѣ, какъ о Высочайшемъ благѣ. „Если Божество есть полнота благъ, а человѣкъ Его образъ, то значитъ образъ въ томъ и имѣетъ подобіе первообразу, что исполненъ всякаго блага“ [3]). Это опредѣленіе образа имѣетъ для насъ особенное значеніе въ томъ отношеніи, что здѣсь уже ясно проглядываетъ стремленіе св. Гри-

---

[1]) Clem. Strom. lib. II, cap. 19, p. 483. Orig. De princip. lib. I, cap. I, 7. Basil. in ps. 48.

[2]) De homin. opif. cap. 16, 184 AB.

[3]) Ibid.

горія раздѣлить понятія образа и подобія: обладаніе благами понимается имъ, какъ подобіе первообразу, а это подобіе опредѣляется, какъ существенный признакъ образа. Очевидно, отношеніе между образомъ и подобіемъ должно быть совершенно такое же, какое существуетъ между природой и ея признакомъ. Но эту мысль св. Григорій выражалъ не всегда опредѣленно. Разграничивая, напримѣръ, понятія образа и первообраза, онъ высказываетъ такое мнѣніе: „такъ какъ,—говоритъ онъ,—образъ во всемъ носитъ на себѣ черты первообразной красоты, то еслибы онъ не имѣлъ въ чемъ—либо различія, былъ бы, конечно, уже не подобіемъ, но по всему казался бы тѣмъ же самымъ (первообразомъ)“ [1]). Здѣсь, по видимому, образъ и подобіе отожествляются другъ съ другомъ,—но въ дѣйствительности этого отожествленія не было, если только принять во вниманіе двоякій смыслъ термина—„подобіе“. Этотъ терминъ, употребляемый въ смыслѣ обозначенія сходства или соотвѣтствія, имѣетъ тоже самое содержаніе, которое выражается и терминомъ „образъ“,—а употребляемый въ собственномъ смыслѣ подобія, какъ результата свободно разумнаго процесса уподобленія, онъ имѣетъ свой спеціальный смыслъ, совершенно отличный отъ смысла, выражаемаго терминомъ „образъ“. Человѣкъ подобенъ Богу въ свойствахъ своей духовной природы, потому что онъ такимъ созданъ; человѣкъ является подобнымъ Богу въ свойствахъ своей нравственной жизни, потому что онъ желаетъ и достигаетъ этого уподобленія; но какъ природу не дѣлаютъ, а имѣютъ,—такъ и подобіе въ свойствахъ природы не пріобрѣтается, а имѣется; и какъ нравственную личность не имѣютъ, а вырабатываютъ, такъ и подобіе въ нравственныхъ свойствахъ не имѣется, а пріобрѣтается. Первое подобіе есть подобіе образа, а второе—подобіе въ собственномъ смыслѣ. Такъ именно и разграничиваетъ св. Григорій понятія образа и подобія. Въ девятой главѣ своего трактата—

[1]) Ididem, C.

„О созданіи человѣка“—онъ раздѣляетъ всю полноту совершенствъ человѣческой природы на двѣ категоріи: однѣ изъ нихъ даны человѣку въ самой природѣ, т. е. составляютъ неизбѣжныя, существенныя свойста человѣческой природы,—такія свойства, безъ которыхъ нельзя и мыслить человѣка, какъ такого; другія даны не столько для составленія человѣческой природы, сколько для украшенія ея; это—такія свойства, безъ которыхъ человѣкъ можетъ существовать, нисколько не разрушая своей природы, хотя это существованіе и будетъ низменнымъ, недостойнымъ его. Къ первымъ свойствамъ св. Григорій относитъ разумъ и мудрость, ко вторымъ—всѣ остальныя совершенства, какія только мыслятся въ человѣкѣ. Въ первыхъ онъ полагаетъ образъ Божій, во вторыхъ—подобіе. „Творецъ,—говоритъ онъ,—даровалъ нашему созданію нѣкоторую божественную благодать, вложивъ въ образъ подобіе своихъ благъ“,—и, разъясняя это выраженіе, добавляетъ: „прочія блага Онъ даровалъ человѣческой природѣ по Своей благости; о разумѣ же и мудрости нужно сказать, что въ собственномъ смыслѣ Онъ не столько ихъ даровалъ, сколько сообщилъ, облекая образъ собственными красотами Своего естества“ [1]). Отсюда вполнѣ ясно, что образомъ Божіимъ въ человѣкѣ служитъ разумъ въ его теоретической и практической дѣятельности. Поэтому—то онъ и не дарованъ человѣку по милости, а удѣленъ по природѣ, т. е. другими словами: если Богъ захотѣлъ создать человѣка, то Онъ необходимо создалъ его разумнымъ, потому что иначе созданный человѣкъ не былъ бы и человѣкомъ,—такъ что если разумъ есть даръ милости Божіей, то лишь постольку, поскольку самое бытіе человѣка есть даръ милости Божіей; а какъ только Богъ благоволилъ создать человѣка, то Онъ

---

[1]) Do hom. opif. cap. 9, col. 149 B: *τὰ μὲν λοιπὰ τῶν ἀγαθῶν ἔδωκεν ἐκ φιλοτιμίας τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει, νοῦ δὲ καὶ φρονήσεως οὐκ ἔστι κυρίως εἰπεῖν ὅτι δέδωκεν, ἀλλ' ὅτι μετέδωκε, τὸν ἴδιον αὐτοῦ τῆς φύσεως κόσμον ἐπιβαλὼν τῇ εἰκόνι.*

вмѣстѣ съ природой создалъ и отличительное свойство ея—разумъ. Это опредѣленіе образа Божія въ человѣкѣ св. Григорій дополнилъ въ пятой главѣ „Великаго Катехизиса“ причисленіемъ къ существеннымъ свойствамъ человѣческой природы свободы воли, какъ такого свойства, которое ближе всего выражаетъ собою одну изъ мыслимыхъ чертъ въ жизни Божественнаго Первообраза. „Можетъ ли,—спрашиваетъ онъ,—называться образомъ царственнаго естества та природа, которая подчинена и порабощена какимъ-либо необходимостямъ, — и отвѣчаетъ: „при уподобленіи во всемъ Божеству, человѣкъ несомнѣнно долженъ былъ имѣть въ своей природѣ самовластіе и непорабощенность, такъ чтобы причастіе благъ было наградою за добродѣтель“ [1]). Слѣдовательно, свобода является существенно необходимымъ свойствомъ человѣческой природы, потому что безъ нея человѣкъ не могъ бы выполнить разумной цѣли своего бытія. Вслѣдствіе этого, какъ необходимо онъ созданъ разумнымъ, такъ же необходимо созданъ и свободнымъ,—потому что если Богъ желалъ, чтобы человѣкъ причащался полноты Его божественныхъ благъ, то Онъ уже не могъ создать человѣка неразумнымъ и несвободнымъ, такъ какъ въ этомъ случаѣ Его созданіе нисколько не достигало бы своей цѣли. Итакъ, образъ Божій заключается въ двухъ свойствахъ человѣческаго духа— въ разумѣ и свободѣ. Какія же свойства нужно признать теперь за выраженіе подобія Божія въ человѣкѣ?

На этотъ вопросъ св. Григорій Нисскій отвѣчаетъ очень выразительнымъ мѣстомъ въ трактатѣ—„О душѣ и воскресеніи“. „Справедливо, — говоритъ онъ, — можно сказать, что точное подобіе Божіе состоитъ именно въ томъ, чтобы душа наша сколько-нибудь уподоблялась Высочайшему Существу“ [2]). Очевидно, понятіе подобія здѣсь

---

[1]) Orat. catechet. cap. 5, op. t. II, col. 24 CD.

[2]) De an. et resurrect. op. t. III, col. 89 D—92 A.

опредѣляется, какъ результатъ жизненнаго процесса уподобленія, какъ раскрытіе нравственныхъ совершенствъ человѣческой личности въ параллель такимъ же совершенствамъ Бога. И дѣйствительно, въ пятой главѣ—„О созданіи человѣка“, рѣшая вопросъ, „чѣмъ именно изображается въ человѣкѣ подобіе Божеству“,— св. Григорій перечисляетъ исключительно однѣ только нравственныя совершенства: „чистоту, безстрастіе, блаженство, отчужденіе отъ всего худаго, и все съ этимъ однородное“ [1]). Это перечисленіе вполнѣ гармонируетъ съ его дѣленіемъ человѣческихъ совершенствъ на двѣ категоріи, въ силу которыхъ признается, что человѣкъ обладаетъ двоякаго рода совершенствами: совершенствами природы и совершенствами жизни. Къ совершенствамъ природы св. Григорій отнесъ разумъ и свободу, а къ совершенствамъ жизни теперь относятся имъ чистота, безстрастіе, блаженство, и все, что характеризуетъ нравственную личность человѣка. Разумъ и свобода необходимы для самаго бытія человѣка, какъ человѣка; прочія же совершенства нужны не для того, чтобы сдѣлать человѣка человѣкомъ, а только для того, чтобы украсить и возвеличить природу его до подобія съ Божествомъ.

Отсюда уже раскрывается и взаимное отношеніе образа и подобія. Такъ какъ образъ Божій вложенъ въ самую природу, то онъ и принадлежитъ не лично человѣку, а всей человѣческой природѣ; т. е. не первые только люди созданы по образу Божію, а все человѣчество во всемъ его необъятномъ объемѣ [2]). Подобіе же принадлежитъ не природѣ, а лично каждому человѣку, потому что оно пріобрѣтается, и, слѣдовательно, имѣется только тѣмъ, кто его пріобрѣлъ. Оно состав-

[1]) De hom. opific. op. t. I, col 137 C.

[2]) De hom. opif. cap. 22, col. 204 D: «по образу сотворенъ человѣкъ—эта всецѣлая природа, эта богоподобная тварь; (по образу) сотворена всемогущею Премудростію не часть цѣлаго, а вся въ совокупности полнота природы».

ляетъ цѣль жизни, тогда какъ образъ служитъ условіемъ и средствомъ къ осуществленію этой цѣли [1]). Человѣку достаточно только быть разумнымъ, чтобы знать дѣйствительное благо жизни, и свободнымъ, чтобы безпрепятственно осуществить это благо: въ этомъ состоитъ правда и разумъ жизни, и такова именно была жизнь первыхъ людей до ихъ грѣхопаденія. Они не искали призраковъ хорошаго, а имѣли все доброе въ себѣ самихъ, такъ что имъ нужно было не пріобрѣтать, а только хранить свыше дарованныя блага. Поэтому, ихъ первозданная природа была совершенною не въ смыслѣ только метафизическаго соотвѣтствія цѣли бытія, но и въ смыслѣ нравственнаго совершенства,— и св. Григорій прямо опредѣляетъ первобытную жизнь, какъ жизнь чистую, безболѣзненную, равно-ангельскую [2]). Эта жизнь была райскимъ состояніемъ нашихъ прародителей.

Здѣсь мы приходимъ къ такому пункту въ ученіи св. Григорія Нисскаго, о которомъ онъ очень много говорилъ, но не особенно много сказалъ. Что такое рай? Какъ нужно понимать библейское повѣствованіе о немъ? Въ исторіи христіанскаго богословія эти вопросы рѣшались двоякимъ образомъ: одна и притомъ бо́льшая часть отцевъ и учителей древней церкви понимала рай чувственно и—слѣдовательно—библейское повѣствованіе о немъ буквально; меньшинство другихъ считало библейское повѣствованіе за аллегорическое изображеніе внутренней полноты жизни первыхъ людей. Св. Григорій Нисскій становится и на ту, и на другую точку зрѣнія; но при этомъ онъ вовсе не высказываетъ какого-либо посредствующаго мнѣнія, а одновременно проводитъ оба противоположныя мнѣнія, нисколько не заботясь объ ихъ примиреніи.

---

[1]) De beatitudin. orat. V, op. t. I, col. 1253 D—1256 A.

[2]) Ibid. col. 1257 D.

4. Ученіе св. Григорія Нисскаго о первобытномъ состояніи людей. Связь между ученіемъ его объ этомъ предметѣ и ученіемъ о будущей загробной жизни. Аллегорическое толкованіе Григоріемъ Нисскимъ библейскаго ученія—какъ вообще о райскомъ состояніи первыхъ людей, такъ въ частности о древѣ познанія добра и зла; діалектическое и библейское обоснованіе этого толкованія. Отступленіе Григорія Нисскаго отъ аллегорической точки зрѣнія въ ученіи о первобытномъ раѣ, и буквальное толкованіе имъ библейскаго ученія объ этомъ предметѣ. Мнѣніе св. Григорія о мѣстонахожденіи первобытнаго рая и о качествахъ тѣла первыхъ людей до ихъ грѣхопаденія. Ученіе св. Григорія о внутреннемъ состояніи первыхъ людей въ раю, о состояніи ихъ разума и воли. Мнѣніе св. Григорія о райскихъ богоявленіяхъ.

Ученіе св. Григорія Нисскаго о первобытномъ состояніи дюдей стоитъ въ самой тѣсной внутренней связи съ его ученіемъ о загробной жизни, и именно съ ученіемъ объ ἀποκαταστασις. Будущая жизнь, по его представленію, не есть что-нибудь совершенно новое, а только возстановленіе первобытнаго состоянія; слѣдовательно, между состояніемъ первобытнымъ и состояніемъ будущимъ признается не только параллель, но и полное тожество. Отсюда само собою понятно, что и ученіе о томъ и другомъ состояніи должно быть одно и тоже; что можно сказать о будущей жизни, тоже самое должно быть сказано и о жизни первобытной. И св. Григорій Нисскій всегда и во всѣхъ пунктахъ строго выдерживаетъ это тожество.

Въ качествѣ исходнаго пункта въ ученіи его о райскомъ состояніи нашихъ прародителей, мы можемъ принять то опредѣленіе этого состоянія, которое онъ сдѣлалъ въ осьмой бесѣдѣ на заповѣди блаженства. „У человѣка, — говоритъ онъ, — было все это: нетлѣніе и блаженство, самовластіе и неподчиненность, безпечальная и беззаботная жизнь, занятіе божественнымъ, именно тѣмъ, чтобы взирать на благо чистымъ и обнаженнымъ отъ всякаго покрывала разумѣніемъ; потому

что все это въ немногихъ словахъ даетъ уразумѣть намъ ученіе о міробытіи, когда говоритъ, что человѣкъ созданъ по образу Божію, жилъ въ раю, и наслаждался (плодами) насажденными тамъ,—а плодъ этихъ растеній есть жизнь, вѣдѣніе и подобное тому“ [1]). Здѣсь мы имѣемъ—хотя и въ самыхъ общихъ чертахъ, однако вполнѣ ясное и опредѣленное толкованіе библейскаго ученія о райской жизни. *Жить въ раю* значитъ не иное что, какъ жить безпечально и ни въ чемъ не имѣть нужды; *воздѣлывать рай* значитъ силою чистой мысли проникать въ самое существо добра; *наслаждаться плодами райскихъ древъ* значитъ наслаждаться чистымъ вѣдѣніемъ, нетлѣнною жизнію и всѣми вообще благами, какія принадлежали нѣкогда неиспорченной природѣ человѣка. Ясно, что при такомъ пониманіи райскаго состоянія, чувственное представленіе рая, какъ опредѣленнаго мѣста, насажденнаго Богомъ для жительства первозданныхъ людей, должно быть устранено. Но съ его устраненіемъ появляется цѣлый рядъ недоумѣній, на которыя необходимо дать опредѣленные отвѣты,—а между тѣмъ дать ихъ было не совсѣмъ легко.

Самое главное возраженіе, которое можно сдѣлать противъ аллегорическаго толкованія св. Григорія, касается дѣйствительнаго существованія извѣстныхъ райскихъ древъ — древа жизни и древа познанія добра и зла. Если оба эти древа дѣйствительно существовали, то несомнѣнно существовалъ и чувственный рай; если же ихъ на самомъ дѣлѣ не было,—то въ такомъ случаѣ какой же смыслъ имѣетъ повѣствованіе Моисея о заповѣди Божіей первымъ людямъ, объ искушеніи ихъ черезъ плоды древа и объ ихъ паденіи? Въ видахъ рѣшенія этого вопроса, св. Григорій хорошо сознавалъ необходимость историческаго объясненія всего библейскаго повѣствованія о грѣхопаденіи первыхъ людей, и

---

[1]) De beatitud. op. t. I, col. 1225 D—1228 A.

нѣсколько разъ обращался къ такому объясненію,—но въ концѣ концевъ все-таки, разрубая всѣ узлы затрудненій, перешелъ къ аллегоріи. „Необходимо,—говоритъ онъ,—представлять себѣ нѣкоторый плодъ, достойный насажденія Божія въ Эдемѣ,—а Эдемъ значитъ—наслажденіе,—и не сомнѣваться, что человѣкъ питался имъ, и для пребыванія въ раю не воображать себѣ непремѣнно эту преходящую и истекающую пищу“ [1]). Если же Эдемъ принимается не въ смыслѣ обозначенія опредѣленнаго мѣста на землѣ, а въ смыслѣ обозначенія блаженнаго состоянія, то ужъ необходимо и плодъ, выроставшій въ Эдемѣ, считать однимъ изъ признаковъ этого состоянія. Св. Григорій Нисскій такъ именно и сдѣлалъ. По его мнѣнію, плодами райскихъ древъ называются всѣ тѣ блага, пользованіе которыми составляло отличительную черту первобытнаго состоянія. При такой точкѣ зрѣнія, и два древа, стоящія посреди рая, онъ объясняетъ въ чисто духовномъ смыслѣ. Богъ заповѣдалъ первымъ людямъ питаться плодами всѣхъ райскихъ древъ, кромѣ одного, плодъ котораго доставляетъ вѣдѣніе противоположностей добра и зла; слѣдовательно, плоды всѣхъ остальныхъ древъ рая свободны отъ этого совмѣщенія въ себѣ противоположностей, и доставляютъ собою одно только вѣдѣніе добра, а вмѣстѣ съ нимъ и блаженную жизнь. Но въ такомъ случаѣ каждое изъ добрыхъ древъ должно быть названо древомъ жизни, или лучше — всѣ онѣ вмѣстѣ должны быть названы однимъ древомъ жизни, которымъ характеризуется райское состояніе, какъ состояніе безсмертія и богоподобія [2]). Что же касается втораго древа, плоды котораго доставляли собою зна-

---

[1]) De hom. opif. cap. 19, col. 196 D.

[2]) Ibid. col. 197 B: «съ древомъ жизни тождественно всякое древо, вкушеніе котораго даруетъ слово (Божіе) созданному по Богу».

ніе добра и зла и вмѣстѣ съ этимъ знаніемъ смерть, то, по мнѣнію св. Григорія, такого древа совсѣмъ не было, да и не могло быть. Для доказательства этой мысли онъ обратился къ діалектическому искусству. Дѣло въ томъ, что по библейскому разсказу оба древа—жизни и познанія добра и зла—находились въ срединѣ рая; но срединная точка райской обители должна быть только одна, и потому двумъ древамъ, если представлять ихъ каждое отдѣльно, нельзя находиться въ одной и той же срединной точкѣ. Слѣдовательно, одно изъ нихъ не могло быть въ срединѣ; но въ такомъ случаѣ писаніе допустило ложь, а этого думать нельзя. Какъ же теперь примирить это видимое противорѣчіе? Для этого, по мнѣнію св. Григорія, „нужно уразумѣть слѣдующее философское ученіе: самая средина насажденія Божія есть жизнь, а смерть, нигдѣ не имѣя своего собственнаго мѣста, не насаждена и не укоренена, а насаждается лишеніемъ жизни, когда въ живущихъ прекращается общеніе съ Верховнымъ благомъ (τοῦ κρείττονος)“ [1]). По этой философіи дѣйствительно выходитъ, что оба райскія древа находились въ одномъ и томъ же центрѣ, съ тѣмъ однако существеннымъ различіемъ, что въ то время какъ древо жизни цвѣло и приносило плоды, древо смерти существовало только потенціально; а какъ только оно изъ потенціи перешло въ дѣйствительность, древо жизни исчезло, и свободный центръ райской обители заняло древо смерти, съ плодами котораго эта обитель превратилась въ юдоль плача. Конечно, эта замѣна одного древа другимъ можетъ показаться баснословнымъ измышленіемъ для того, кто понимаетъ то и другое древо въ чувственномъ смыслѣ; но такое пониманіе не можетъ быть признано вѣрнымъ—какъ потому, что тогда оказалось бы солгавшимъ св. писаніе, помѣстившее въ одной срединѣ два отдѣльныхъ предмета, такъ и потому, что

---

[1]) In cant. hom. 12, op. t. I, col. 1021 B.

смертоносному древу „странно быть насажденіемъ Божіимъ, о чемъ учитъ и писаніе, утверждая, что всѣ дѣла Божіи добра зѣло“ [1]). Обращаясь же къ духовному смыслу библейскаго ученія, нужно будетъ признать, что древо жизни есть подлинное благо, плодъ котораго блаженство,—древо смерти есть призрачное благо, плодомъ котораго служитъ потеря истиннаго блага и вмѣстѣ съ нимъ блаженства, и замѣна ихъ зломъ и вмѣстѣ съ нимъ страданіемъ. Но какъ только совершилась эта замѣна, рай немедленно же исчезъ; слѣдовательно, онъ не былъ чувственнымъ, а духовнымъ. Въ толкованіи пятой заповѣди блаженства св. Григорій прямо говоритъ, что не человѣкъ былъ въ раю, а рай былъ въ человѣкѣ, потому что всякое благо человѣкъ раскрываетъ изъ собственной своей природы, и „невозможно кому-либо получить желаемое иначе, какъ если онъ самъ себѣ не даруетъ этого блага“. Въ подтвержденіе этой мысли онъ приводитъ и извѣстныя слова Спасителя: *царствіе Божіе внутрь васъ есть* [2]). По его мнѣнію, было время, когда это царство несомнѣнно и всецѣло было внутри человѣка, когда человѣкъ украшался добродѣтелями, какъ Самимъ Богомъ насажденный прекрасный садъ; но это украшеніе исчезло за грязью порока, и теперь человѣкъ можетъ только снова ожидать откровенія этого царства.

Но св. Григорій Нисскій, какъ выше было замѣчено, держался двухъ противоположныхъ мнѣній относительно рая. Въ качествѣ христіанскаго философа, онъ говорилъ о субъективномъ раѣ, а въ качествѣ церковнаго учителя утверждалъ, что рай существовалъ объективно, былъ дѣйствительнымъ особымъ мѣстопребываніемъ первыхъ людей. На вопросъ о томъ, гдѣ же именно находилось это мѣстопребываніе,—св. Григорій вмѣстѣ съ Оригеномъ отвѣчалъ: на небѣ. Чтобы

---

[1]) **Ibid. praefat. col. 761 A.**

[2]) **Op. t. I, col. 1253—1256 A.**

понять всю необходимость такого именно отвѣта на предложенный вопросъ, мы должны припомнить мнѣніе св. Григорія объ отношеніи первобытнаго состоянія людей къ состоянію будущему. То, что̀ будетъ, то уже было, и, слѣдовательно, по будущему мы всегда имѣемъ право судить о прошедшемъ. Если же въ будущемъ человѣка ожидаетъ блаженство на небѣ, то ясно, что въ прошедшемъ это блаженство ему уже принадлежало, и теперь не дается, какъ новое, а только возвращается, какъ прежде бывшее. Въ похвальномъ словѣ севастійскимъ мученикамъ св. Григорій проводитъ параллель между славными мучениками и первыми людьми, и говоритъ: „тѣ изъ рая изринуты на землю, а эти отсюда переселились въ рай“ [1]). Но если дѣйствительно было такое время, когда люди жили на небѣ, то позволительно спросить: какъ могли они жить тамъ, оставаясь чувственными? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ св. Григорій разсуждаетъ о кожаныхъ ризахъ, которыя Богъ наложилъ на людей послѣ ихъ грѣхопаденія. Подъ кожаными ризами св. Григорій разумѣетъ огрубѣніе, или, какъ онъ самъ неоднократно выражается, оземлянѣніе плоти первыхъ людей. Это огрубѣніе произошло послѣ грѣхопаденія, наложено Богомъ съ цѣлію прекратить грѣховную жизнь людей физическою смертію, т. е. разрушеніемъ огрубѣвшаго тѣла на его составныя стихіи [2]). Отсюда понятно, что до грѣхопаденія человѣкъ имѣлъ иное тѣло, способное къ жизни въ особыхъ условіяхъ, отличныхъ отъ условій его настоящего бытія.

Само собою разумѣется, что это второе мнѣніе очень удобно можетъ быть соглашено съ первымъ, потому что здѣсь св. Григорій ввелъ только одну объективность мѣста рая, а райское состояніе можетъ

---

[1]) Op. t. III, col. 764 D.

[2]) Orat. cat. cap. 8. Conf. orat. de mortuis, op. t. III, col 524 BD—525 A.

оставаться при этомъ вполнѣ субъективнымъ. Но въ такомъ случаѣ объективность мѣста уже не будетъ имѣть ровно никакого значенія. Былъ ли рай на небѣ или на землѣ,—это положительно все равно, если только признается, что ни тамъ, ни здѣсь онъ ничего не прибавляетъ къ внутренней полнотѣ жизни первобытныхъ людей,—а св. Григорій признавалъ это очень ясно и опредѣленно.

Но въ чемъ же именно состояла внутренняя полнота жизни первобытныхъ людей? Прежде всего, въ полномъ соотвѣтствіи ихъ природы съ основною цѣлію ихъ бытія. Человѣкъ назначенъ къ уразумѣнію божественной благости и къ участію въ ней, и для осуществленія этого назначенія онъ имѣетъ въ своей природѣ всѣ необходимыя средства. Божественная благость открывается въ немъ самомъ, и это откровеніе тѣмъ чище и выше, чѣмъ больше самъ человѣкъ проникается мыслію о Богѣ и стремленіемъ къ Нему. Такимъ образомъ, здѣсь полагается непрерывный прогрессъ въ увеличеніи блаженства по мѣрѣ увеличенія человѣческаго пониманія въ области премірныхъ благъ—съ одной стороны, и по мѣрѣ усиленія человѣческаго стремленія къ усвоенію себѣ этихъ благъ—съ другой стороны. Но въ такомъ случаѣ, конечно, нужно признать, что человѣкъ не сразу сотворенъ совершеннымъ, а только способнымъ къ совершенству. Св. Григорій Нисскій такъ и училъ. Онъ говоритъ, что Богъ первоначально создалъ нашу природу только „способною къ воспринятію совершенства“, подобно пустому сосуду, въ который можно налить какъ доброе, такъ и дурное вино [1]); или: Богъ вложилъ въ нашу природу только „начатки всякаго блага“, а не самое благо, какъ личное пріобрѣтеніе и владѣніе каждаго отдѣльнаго человѣка. Человѣкъ, осуществляя цѣль своего бытія, дол-

---

[1]) Op. t. III, col. 876 D—877 A.

женъ былъ самъ раскрыть эти начатки по мѣрѣ своей способности къ воспринятію совершенства. И райская жизнь несомнѣнно въ томъ и состояла, что человѣкъ гармонично развивалъ силы своей природы, употребляя ихъ на служеніе Богу. Присущими человѣческой природѣ силами св. Григорій признавалъ только разумъ и волю; всѣ же остальныя свойства онъ относилъ къ нравственной личности человѣка, которая формируется дѣятельностію врожденныхъ силъ. Слѣдовательно, первый человѣкъ долженъ былъ развивать именно эти силы, и св. Григорій Нисскій признавалъ, что развитіе перваго человѣка несомнѣнно стояло на очень высокой ступени. По его мнѣнію, человѣкъ могъ силою чистой мысли проникать въ самую сущность блага, а силою своей воли дѣлать это благо своимъ собственнымъ достояніемъ, такъ что и блаженство человѣка было весьма высоко. По изображенію св. Григорія, ему принадлежало равночестіе съ ангелами, дерзновеніе предъ Богомъ, созерцаніе премірныхъ благъ [1]). Но этимъ блаженствомъ человѣкъ обязанъ не своимъ только собственнымъ силамъ, а и помощи Божіей. По мѣрѣ того какъ человѣкъ восходилъ къ Богу, Богъ нисходилъ къ человѣку, и давалъ ему свою благодатную силу къ высшему восхожденію. Понималъ ли св. Григорій это нисхожденіе Бога къ человѣку духовно или чувственно,—трудно сказать; но въ своей двѣнадцатой книгѣ противъ Евномія онъ, кажется, совершенно отвергъ чувственное пониманіе райскихъ богоявленій. Евномій думалъ, что новосозданный человѣкъ былъ настолько слабъ умственно, что не могъ своимъ собственнымъ умомъ разобраться въ громадной массѣ впечатлѣній, и потому Самъ Богъ являлся къ нему, поучалъ его и помогалъ ему въ опредѣленіи взаимоотношенія вещей. Это грубое мнѣніе, будто „Богъ, сидя предъ первозданными, какъ бы нѣкоторый дѣтоводи-

[1]) In Ecclesiast. hom. 6, op. t. I, col. 708 D.

тель или грамматикъ, преподаетъ ученіе о словахъ и именахъ, св. Григорій прямо называетъ пустословіемъ и болтовнею, совершенно чуждою высоты христіанскаго пониманія [1]). По его мнѣнію, Адамъ въ этомъ случаѣ нисколько не нуждался въ особой помощи со стороны Бога. Разъ Богъ вложилъ въ человѣка разумъ, Онъ вложилъ его весь,—и человѣкъ послѣ того уже не нуждается въ наставникѣ для опредѣленія своихъ чувственныхъ впечатлѣній. Все это совершенно вѣрно, да только св. Григорій не остановился на этомъ, а пошелъ гораздо дальше, и отвергъ дѣйствительность самыхъ богоявленій Адаму. По его мнѣнію, если исторія объ Адамѣ изображаетъ Бога ходящимъ въ раю вечеромъ, то этого нельзя понимать буквально: подъ вечеромъ здѣсь разумѣется склоненіе первыхъ людей къ нравственной ночи,—а хожденіемъ Бога обозначается непостоянство первыхъ людей, поколебавшее и измѣнившее ихъ отношенія къ Богу. Богъ „стоитъ для неуклонно живущихъ въ добрѣ, сидитъ для пребывающихъ въ добрѣ, движется и ходитъ для удалившихся отъ твердости въ добрѣ“ [2]). Это странное толкованіе въ твореніяхъ св. Григорія стоитъ совершенно одиноко,—и мы можемъ объяснить его только неудачнымъ полемическимъ пріемомъ св. отца. Въ дѣйствительности св. Григорій не могъ отрицать райскихъ богоявленій уже потому одному, что онъ вообще-то признавалъ дѣйствительность богоявленій людямъ,—и даже въ той же самой двѣнадцатой книгѣ противъ Евномія разсуждаетъ о человѣколюбивой силѣ Божіей, которая „принимаетъ человѣческій видъ, и по человѣчески говоритъ, и облекается въ гнѣвъ и милость и въ подобныя страсти,—чтобы наша младенческая жизнь, водимая наставленіями провидѣнія для соединенія съ Божествомъ, была руководима чрезъ свойственное намъ“ [3]). Правда, здѣсь го-

[1]) Contra Eunom. lib. XII, col. 1044 C. Conf. col. 992 D—993 A.

[2]) Ibidem, col. 1053 A.

[3]) Ibid. col. 1049 D.

ворится не о Богѣ, а только о промыслительной силѣ Божіей, принимающей чувственные образы,—но въ данномъ случаѣ это все равно: дѣло въ чувственной реальности богоявленій, а она-то именно здѣсь и признается,—и сообразно съ этимъ нѣтъ никакой необходимости отвергать, что Богъ въ чувственныхъ образахъ являлся Адаму, укрѣплялъ его и подавалъ ему Свою всесильную благодать.

Но если дѣйствительно человѣкъ пользовался нѣкогда состояніемъ высокаго блаженства, то почему же мы-то теперь влачимъ бѣдственную жизнь?

IV. Ученіе о происхожденіи и сущности зла въ мірѣ и человѣчествѣ.

1. Краткая исторія вопроса о происхожденіи и сущности зла. Главные моменты въ исторіи рѣшенія этого вопроса въ мірѣ языческомъ. Гностическо-манихейское рѣшеніе вопроса о происхожденіи и сущности зла. Библейское ученіе о происхожденіи зла. Ученіе о злѣ въ древней христіанской церкви: ученіе св. Ѳеофила антіохійскаго и св. Иринея ліонскаго. Ученіе о злѣ въ IV вѣкѣ.

Много тысячелѣтій рѣшался вопросъ о происхожденіи и сущности зла,—но со стороны человѣческаго разума онъ никогда еще не находилъ себѣ вполнѣ удовлетворительнаго отвѣта. Мы коснемся только самыхъ главныхъ моментовъ его исторіи,—тѣхъ именно моментовъ, когда онъ заключалъ въ себѣ необыкновенно жизненный интересъ, когда гибнувшее во злѣ чловѣчество тратило на его разрѣшеніе самыя лучшія свои силы.

За долго до рождества Христова былъ человѣкъ, до болѣзненности чуткій ко всѣмъ человѣческимъ страданіямъ [1]). Призракъ этихъ страданій на каждомъ шагу преслѣдовалъ его, не давалъ ему покоя, отравлялъ ему жизнь. Зло казалось ему всемогущимъ. Сколько не работала измученная мысль, ничего не могла придумать къ его ниспроверженію, и потому въ концѣ концевъ пришла къ сознанію горькой необходимости открыто

---

[1]) Сакія-Муни, основатель буддизма.

провозгласить его всемогущество, и отбросить всѣ человѣческія попытки найдти въ громадномъ океанѣ страданій хоть одну чистую каплю безпримѣснаго счастія. Человѣкъ можетъ успокоиться только въ могилѣ; единственное его счастіе—погрузиться въ небытіе,—и потому всю свою жизнь онъ долженъ стараться лишь о томъ, чтобы Богъ смиловался надъ нимъ и упокоилъ его въ нирванѣ, гдѣ не будетъ уже никакихъ бѣдствій, потому что не будетъ самаго сознанія ихъ. Такъ думалъ подавленный зломъ человѣкъ,—и милліоны людей признали его голосъ за голосъ Бога.

Прошло много времени. Явился другой человѣкъ, который точно также призналъ всемогущество зла, и только не рѣшился возвести его въ абсолютный принципъ жизни [2]). Жизнь, думалъ онъ, имѣетъ своимъ источникомъ благо, и несомнѣнно была бы счастлива, еслибы не существовало самобытное зло, которое ведетъ вѣчную борьбу со благомъ, и въ этой борьбѣ надѣляетъ людей всевозможными несчастіями. Было время, когда на землѣ не было никакихъ бѣдствій, когда люди знали одно только блаженство; но злой духъ позавидовалъ имъ, и ради того, чтобы нанести оскорбленіе доброму духу, соблазнилъ ихъ перейдти на свою сторону и отречься отъ своего творца—добраго духа. Со времени этого отреченія и начались человѣческія несчастія. Но придетъ время, когда зло будетъ снова побѣждено, и тогда принципъ блага ясно обнаружится въ человѣческой жизни. Теперь же благо безсильно, зло всюду торжествуетъ свою побѣду, и ужь понятно, не человѣку бороться съ нимъ, если оно обладаетъ самобытнымъ всемогуществомъ. Такъ старался примирить себя съ жизнію восточный магъ—философъ,—и опять милліоны людей признали его голосъ за голосъ Бога.

---

[1]) Зороастръ, основатель парсизма.

Прошло еще нѣсколько вѣковъ. Человѣческая мысль успѣла широко развиться и достаточно окрѣпнуть, явились глубокіе философскіе умы,—и снова началось рѣшеніе вѣковѣчнаго вопроса. Послѣдовательный грекъ-философъ не могъ допустить конечнаго исчезновенія зла, коль скоро оно существуетъ самобытно. Онъ думалъ только о томъ, чтобы освободиться отъ страшнаго владычества его, и цѣною этого освобожденія поставилъ жизнь. Пока продолжается эта жизнь, зло будетъ господствовать неизмѣнно, потому что его господство на томъ и держится, что духъ соединяется съ тѣломъ, свѣтлое и доброе начало повергается въ темницу зла. Какъ только уничтожится жизнь, такъ злое тѣло отдается злому началу—матеріи, а духъ возвращается въ царство первообразной красоты, къ разумному міру идей; слѣдовательно, прекращается неестественный и болѣзненный союзъ добра и зла, а вмѣстѣ съ нимъ прекращаются и всѣ бѣдствія жизни. Это было послѣднее новое слово дохристіанскаго языческаго міра по вопросу о происхожденіи и сущности зла. Далѣе мы видимъ только простую переработку Платоновой метафизики въ религіозно-философскихъ системахъ гносиса и манихейства.

Всѣ гностики и манихеи по отношенію къ вопросу о происхожденіи и сущности зла въ существенныхъ чертахъ были совершенно согласны между собою. Они одинаково учили, что зло въ матеріи, и пототу господствуетъ только въ этомъ матеріальномъ мірѣ, существованіе котораго во всѣхъ гностическихъ и манихейскихъ системахъ разсматривается, какъ вопіющая нелѣпость. Люди, поскольку они состоятъ изъ матеріи, носятъ зло въ себѣ самихъ, и потому, конечно, не могутъ не страдать отъ него,—но для этихъ роковыхъ страданій обязательно долженъ наступить конецъ. Средство къ освобожденію отъ нихъ гностицизмъ указалъ въ освобожденіи духа отъ тѣлесной оболочки, т. е. въ прекращеніи этой жизни, какъ злой въ себѣ самой. Отсюда, вся

цѣль земной жизни человѣка состоитъ лишь въ томъ, чтобы онъ созналъ зло собственной жизни, и, возвышая свой духъ путемъ униженія тѣла, приготовлялся къ лучшей жизни за гробомъ. Съ наступленіемъ этой жизни зло будетъ побѣждено, и принципъ зла—матерія со всѣми человѣческими тѣлами исчезнетъ въ огнѣ.

Въ то время какъ языческая, до-христіанская и послѣ-христіанская, мысль выбивалась изъ силъ надъ рѣшеніемъ вопроса о происхожденіи зла и въ концѣ концевъ неизбѣжно приходила къ заключенію, что зло самобытно, — въ свящ. книгахъ народа іудейскаго проповѣдывалось совершенно иное рѣшеніе этого вопроса. Іудеи вѣровали, что зло не въ матеріи, что субстанціонально оно вовсе не существуетъ, а потому его нельзя ставить, какъ нѣкоторую противоположность единому самобытному Богу, и, слѣдовательно, нельзя отодвигать его начало въ безпредѣльную вѣчность. Оно явилось уже въ твореніи, порожденное свободною волей разумныхъ тварей. Созданные добрыми и для добра, первые люди имѣли полную возможность всегда пребывать въ своемъ блаженномъ состояніи, но они сами не захотѣли довольствоваться тѣми благами, которыя были дарованы имъ Творцемъ, вздумали сдѣлаться богами, и преступили заповѣдь Божію. Богъ запретилъ имъ ѣсть плоды древа познанія добра и зла, и за нарушеніе этого запрещенія опредѣлилъ имъ смерть. Однако, разумный змій уговорилъ жену нарушить заповѣдь Божію, а жена уговорила къ этому своего мужа, и оба они вкусили плодовъ запрещеннаго древа. Тогда правосудный Богъ исполнилъ свое опредѣленіе и лишилъ ихъ пребыванія въ раю, гдѣ они имѣли источникъ своего безсмертія и проводили свою блаженную жизнь. Отсюда-то и произошли для человѣка — какъ всѣ несчастія его жизни, такъ и самая его смерть.

Этотъ простой библейскій разсказъ по отношенію къ вопросу о происхожденіи зла устанавливаетъ два положенія: a) человѣкъ страдаетъ вслѣдствіе свободнаго отпаденія отъ Бога, и b) отпаденіе его совершилось подъ

вліяніемъ соблазна со стороны посторонняго существа—змія [1]). Оба эти положенія, какъ двѣ откровенныя истины, были приняты и христіанствомъ. Спаситель засвидѣтельствовалъ, что причиной человѣческихъ бѣдствій служитъ діаволъ, явившійся убійцей первыхъ людей (Іоан. VIII, 44), а св. апостолъ Павелъ говоритъ, что смерть произошла „чрезъ человѣка“ (1 Кор. XV, 21), т. е. по винѣ свободной воли его. Отсюда, въ христіанской церкви, съ самаго начала ея основанія, неизмѣнно содержалось библейское ученіе о свободномъ паденіи первыхъ людей черезъ искушеніе отъ діавола. Какъ вполнѣ простое по своей формѣ и содержанію, это ученіе не возбуждало никакихъ сомнѣній и не нуждалось не въ какомъ раскрытіи, такъ что древніе церковные писатели подробно о немъ никогда не говорили. Исключеніе составляютъ только два лица—св. Ѳеофилъ антіохійскій и св. Ириней ліонскій.

Св. Ѳеофилъ антіохійскій во второй книгѣ къ Автолику предлагаетъ очень связное и сравнительно подробное объясненіе Моисеева повѣствованія о грѣхопаденіи первыхъ людей. Онъ буквально выписываетъ изъ библіи все повѣствованіе о грѣхопаденіи (ad Autolyc. cap. 21), и доказываетъ историческую справедливость этого повѣствованія полнымъ соотвѣтствіемъ его съ дѣйствительностію. „Что это (повѣствованіе) истинно,—говоритъ онъ,—показываетъ самое дѣло. Не видимъ ли мы болѣзней, которыя терпятъ женщины при рожденіи детей, и какъ послѣ того онѣ забываютъ свою скорбь, чтобы исполнялось повелѣніе Божіей и родъ человѣческій плодился и размножался. Не видимъ ли мы также осужденія змія, какъ онъ проклятый ползаетъ на чревѣ и ѣстъ землю, чтобы и это служило дока-

[1]) Подъ этимъ зміемъ іудейская церковь разумѣла свободноразумнаго духа, павшаго еще прежде людей и уже послѣ своего паденія соблазнившаго первую жену преступить данную Богомъ заповѣдь. Это вѣрованіе очень ясно выражается въ книгѣ Премудрости Соломона, II, 24: *завистію діаволею смерть въ міръ вниде.*

зательствомъ того, о чемъ я сказалъ выше“ [1]). Если же дѣйствія суда Божія мы видимъ и доселѣ совершающимися, то это ясный признакъ, что библейское повѣствованіе о немъ вполнѣ достовѣрно, и если оно достовѣрно въ разсказѣ о судѣ, то достовѣрно и въ показаніи причинъ суда. Библія повѣствуетъ, что Богъ поручилъ человѣку рай для воздѣлыванія и храненія, и далъ ему заповѣдь не вкушать плодовъ древа познанія добра и зла. Само по себѣ, это древо было прекрасно, какъ прекрасенъ и плодъ его, потому что вкушеніе его давало познаніе,—а познаніе прекрасно, если кто имъ хорошо пользуется. Но если дѣйствительно запрещенное древо было прекрасно и вкушеніе его ничего не давало человѣку, кромѣ познанія, то зачѣмъ же Богъ запретилъ вкушать плоды его? Здѣсь, по видимому, можно думать, что Богъ не желалъ добра человѣку, но это—недостойная мысль. Богъ не по зависти наложилъ Свое запрещеніе, а по двумъ добрымъ причинамъ: во первыхъ, Адамъ былъ еще въ младенческомъ состояніи, и потому не могъ еще надлежащимъ образомъ распоряжаться своими знаніями,—а во вторыхъ, Богъ хотѣлъ испытать его, будетъ ли онъ послушенъ Его заповѣди. И въ томъ, и въ другомъ случаѣ запрещеніе клонилось только ко благу первыхъ людей,—но они не согласились ожидать этого блага, и потому пали. Очевидно, не запрещеніе Божіе было причиной ихъ паденія, а ихъ собственная свободная воля. „Когда,—говоритъ св. Θеофилъ, — законъ предписываетъ воздерживаться отъ чего-нибудь, и кто-нибудь не повинуется ему, очевидно, не законъ причина наказанія, а непослушаніе и преступленіе закона; такъ и первозданнаго подвергло изгнанію изъ рая непослушаніе“ [2]). Такъ училъ о происхожденіи зла св. Θеофилъ антіохійскій.

---

[1]) Ad Avtolyc. lib. II, cap. 23.

[2]) Ibidem, cap. 25

Совершенно также, только съ прибавленіемъ психологіи перваго преступленія, училъ о грѣхопаденіи Адама и Евы и св. Ириней ліонскій. По его представленію, грѣхъ перваго человѣка состоитъ въ непослушаніи Богу [1]), а это непослушаніе было внушено ему діаволомъ, который былъ главою богоотступничества со всѣми его ангелами, вмѣстѣ съ нимъ отступившими отъ Бога [2]). Онъ уговорилъ жену нарушить заповѣдь Божію и вкусить отъ плодовъ запрещеннаго древа, обѣщая за это пріобрѣтеніе новыхъ и совершеннѣйшихъ благъ [3]). Поэтому, св. Ириней указываетъ сущность искушенія въ томъ, что діаволъ ослѣпилъ умъ первыхъ людей, заставилъ ихъ думать о себѣ больше, чѣмъ сколько нужно было на самомъ дѣлѣ. Они вообразили себя богами, нетлѣнными по самой природѣ и естественно подобными своему Творцу; они вздумали сравнивать себя съ Богомъ и стремились поставить себя наравнѣ съ Нимъ, и, такимъ образомъ, какъ ложно мыслили о величіи Божіемъ, такъ ложно и себѣ приписали высшее достоинство. Въ этой лжи они помрачили свою любовь къ Богу, оказались неблагодарными къ Нему за то, что́ Онъ даровалъ имъ, захотѣли имѣть бо́льшаго,—и въ этомъ ихъ паденіе. Діаволъ ввелъ въ нихъ грѣхъ и, обѣщая безсмертіе, привелъ ихъ къ смерти, хотя, впрочемъ, эту смерть нужно считать благодѣяніемъ для людей. Ее опредѣлилъ Богъ не по гнѣву на Адама, а по Своему милосердію къ Нему, чтобы положить конецъ его согрѣшеніямъ, потому что со смертію прекращается грѣхъ, и человѣкъ получаетъ возможность жить для Бога [4]). Все, что́ произошло съ Адамомъ, перешло и на всѣхъ насъ, потому что въ

---

[1]) Adversus haereses, lib. III, cap. 21.

[2]) Ibid. cap. 22.

[3]) Adversus haeres. cap. 21, lib. V.

[4]) Ibid. lib. III, cap. 22.

Адамѣ мы всѣ оказали непослушлніе Богу, а такимъ образомъ въ началѣ всѣ согрѣшили [1]).

Вѣрное и ясное пониманіе свв. Ѳеофила и Иринея въ существенныхъ чертахъ было общимъ пониманіемъ всей христіанской церкви. Знаменитые отцы IV вѣка вполнѣ раздѣляли это пониманіе, Св. Аѳанасій александрійскій, напримѣръ, училъ, что „мысль о преступленіи изобрѣлъ діаволъ“, и что человѣкъ „сдѣлался доступнымъ для вражескаго соблазна вслѣдствіе преслушанія заповѣди Божіей“ [2]). Когда совершилось преступленіе заповѣди, совершился и грѣхъ, приведшій смерть [3]),—а до этого времени человѣкъ, по благодати Божіей, могъ бы оставаться безсмертнымъ, и во всякомъ случаѣ никогда бы не испыталъ тѣхъ бѣдствій, какія постигли его послѣ паденія. Такъ же учили св. Василій Великій [4]) и св. Григорій Богословъ [5]).

2. Ученіе св. Григорія Нисскаго о сущности зла. Опредѣленіе сущности зла изъ его противоположности добру. Добро, какъ нормальное состояніе тварнаго бытія, какъ бытіе дѣйствительное; зло, какъ отрицаніе этого бытія, какъ не-сущее или не-бытіе. Философское обоснованіе и раскрытіе этого положенія Григоріемъ Нисскимъ.

Вслѣдъ за другими, и св. Григорій Нисскій утверждалъ, что зло произошло во времени и именно вслѣдствіе неповиновенія свободныхъ тварей волѣ своего Творца; но въ отличіе отъ другихъ онъ не остановился на одномъ толко утвержденіи церковнаго ученія, а представилъ еще весьма замѣчательное по свой глубинѣ и оригинальности его философское обоснованіе и рас-

---

[1]) Ibid. cap. 20.

[2]) Contra Apollinar., Migne, Patrol. t. 26, col. 1120 BC.

[3]) Ibid. col. 1140 D—1145 A.

[4]) Hom. in Ps. 48, n. 9. In Ps. 114, n. 2—3.

[5]) Op. ed. Morelli, t. 1, p 199 A, 272 A, 278 D.

крытіе. Онъ совершенно вѣрно понялъ, что нельзя говорить о происхожденіи зла, если напередъ не будетъ опредѣлено, какъ нужно понимать его,—и потому исходнымъ пунктомъ своего ученія поставилъ вопросъ: въ чемъ заключается сущность зла? Рѣшеніе этого вопроса онъ совершенно законно вывелъ изъ опредѣленія взаимоотношенія зла и добра. „Различіе добродѣтели и порока,—говоритъ онъ, — разсматривается не какъ различіе двухъ какихъ-либо дѣйствительно существующихъ явленій; но подобно тому, какъ не существующее противополагается существующему, и нельзя сказать, что не существующее по образу бытія отличается отъ существующаго,—напротивъ мы говоримъ, что бытію противоположно небытіе,—точно также и зло противоположно добродѣтели, не какъ существующее само по себѣ, а только какъ мыслимое при отсутствіи лучшаго“ [2]). Это опредѣленіе взаимоотношеній зла и добра несомнѣнно должно быть признано правильнымъ, хотя въ исторіи новѣйшей философіи и были всѣмъ извѣстныя попытки представить различіе между ними, какъ степенное различіе между явленіями одной и тойже природы и одного и тогоже порядка. Между зломъ и добромъ нѣтъ такой черты, на которой бы сходились оба эти явленія до полнаго отожествленія ихъ въ состояніи безразличія; напротивъ, зло всегда есть зло, и добро всегда есть добро, въ какихъ бы формахъ и степеняхъ онѣ не являлись: оба явленія взаимно отрицаютъ другъ друга, а потому и взаимоотношеніе между ними возможно только чисто отрицательное. „Если благо есть сущее, то зло несущее; если же зло сущее, то благо не-сущее,—такъ по закону исключеннаго третьяго, какъ напримѣръ—въ здоровьи и въ болѣзни, въ жизни и въ смерти“ [2]). Это взаимоотношеніе сохраняется всегда, при всякомъ

---

[1]) Orat. catechet. cap. 6, op. t. II, col. 28 C.

[2]) Фрагментъ изъ книги—De cognitone Dei, op. t, III, col, 1123 C.

пониманіи зла и добра. Если мы опредѣлимъ зло, какъ вредъ, и добро, какъ пользу, то все равно—минимальный вредъ не есть польза, и минимальная польза не есть вредъ; равнымъ образомъ, если мы опредѣлимъ зло, какъ страданіе, а добро какъ удовольствіе, то опять—таки минимальное страданіе не есть удовольствіе, и минимальное удовольствіе не есть страданіе. Удовольствіе можетъ быть страданіемъ, но не для одного и тогоже лица: то, что одному доставляетъ страданіе, для другаго можетъ служить удовольствіемъ,—но для этого другаго оно уже ни въ какомъ случаѣ не есть страданіе, а именно только удовольствіе. Словомъ,—добро и зло всегда и безусловно отрицаютъ другъ друга, такъ что при существованіи одного изъ нихъ другое обязательно не существуетъ,—но всякій разъ появляется съ исчезновеніемъ перваго,—и только въ этомъ исчезновеніи имѣетъ свое бытіе. По представленію св. Григорія, добро существуетъ, какъ явленіе нормальное, исконное, а зло является лишь тогда, когда исчезаетъ добро, и имѣетъ бытіе только въ этомъ нарушеніи исконнаго, нормальнаго порядка, т. е. другими словами—совсѣмъ не имѣетъ бытія, какъ особое, самостоятельное явленіе, которое могло бы существовать одновременно и рядомъ съ добромъ, какъ его противоположность. Зло есть исключительно только отрицаніе добра, оно можетъ противополагаться добру единственно только, какъ несуществующее существующему [2]).

Такое пониманіе взаимоотношенія зла и добра, естественно, вызываетъ собою вопросъ: почему же именно зло есть отрицаніе добра, а не наоборотъ? Нельзя же представить дѣло такъ, что вѣчный законъ бытія есть законъ страданія—зла, и только мимолетныя исчезновенія страданій составляютъ счастіе—добро? Нельзя ли именно думать, что въ дѣйствительности существуетъ одно только зло, а добро есть простое отрицаніе существующаго зла?

---

[2]) In Eccles. hom. VII, op. t. I, col. 725 AB.

Возможность такаго пониманія св. Григорій устраняетъ своимъ опредѣленіемъ отношенія явленій добра и зла къ абсолютной основѣ всякаго бытія—Богу. По его представленію, въ собственомъ смыслѣ существуетъ одинъ только Богъ, все же прочее существуетъ въ Богѣ, т. е. имѣетъ основаніе своего бытія въ волѣ Божіей [1]). Отсюда, если зло существуетъ, какъ исконный, нормальный порядокъ тварнаго бытія, то происхожденіе его нужно приписать волѣ Божіей; но приписать его Богу нельзя, потому что зло можетъ мыслиться нами только, какъ извращеніе порядка, какъ безсмыслица, и потому подыскивать для него непреложное, разумное основаніе въ Богѣ значитъ не что иное, какъ отрицать Бога. „Если Богъ золъ,—говоритъ св. Григорій,—то Онъ не Богъ“ [2]). Съ возведеніемъ зла въ основный и конечный принципъ жизни, все по необходимости извращается и необходимо должно погибнуть. Жизнь держится не на признаніи, а на отрицаніи зла, и еслибы зло дѣйствительно было принципомъ жизни, то отрицаніе его жизнію было бы въ сущности отрицаніемъ самой жизни, было бы погибелью бытія [3]). Поэтому, если высочайшее основаніе бытія есть воля Божія, то мы уже не можемъ мыслить ее, какъ производительницу зла, потому что въ этомъ случаѣ она отрицала бы саму себя; т. е., представляя волю Божію и производительницей бытія и устроительницей зла, разрушающаго всякое бытіе, мы возвели бы въ законъ божественной жизни беззаконіе внутренняго противорѣчія, и тѣмъ допустили бы вопіющую нелѣпость въ бытіи Самого Божества. Избѣгая этой очевидной нелѣпости, мы должны мыслить Бога, какъ абсолютное благо и источникъ всякаго блага, а вмѣстѣ съ тѣмъ должны признать разумное основаніе въ Его волѣ для одного

---

[1]) In psalmos. Op. t. I, col. 565 A.

[2]) Фрагментъ изъ книги—De cognitione Dei, op. t. III, col. 1112 D.

[3]) Фрагментъ изъ той же книги, col. 1123 A.

только добра [1]). Если же добро имѣетъ свое основаніе въ волѣ Божіей, то, очевидно, оно и существуетъ, какъ исконное, нормальное состояніе бытія; слѣдовательно, зло произошло послѣ, и, какъ было уже выше доказано, имѣетъ свое бытіе въ небытіи добра, есть несуществующее добро, или, по выраженію св. Григорія, есть просто не-сущее. „Что не въ Сущемъ, то не существуетъ совсѣмъ“ [2]). Поэтому, „зло не существуетъ само по себѣ, а является съ лишеніемъ добра; добро же всегда неизмѣнно пребываетъ твердымъ и неподвижнымъ, и составляется безъ всякаго предварительнаго лишенія чего-нибудь. Итакъ, мыслимое по противоположности съ добромъ по сущности не существуетъ, такъ какъ что не существуетъ само въ себѣ, то не существуетъ совсѣмъ: слѣдовательно, зло есть не бытіе, а отрицаніе бытія“ [3]).

Съ рѣшеніемъ вопроса о томъ, что такое зло, можно поставить и другой вопросъ: какъ оно произошло?

3. Ученіе св. Григорія Нисскаго о происхожденіи зла въ мірѣ: паденіе ангеловъ. Необходимость мыслить происхожденіе зла отъ дѣятельности разумно—свободныхъ существъ. Зависть къ первозданному человѣку и властолюбіе, какъ причина паденія высшаго ангела, по мнѣнію Григорія Нисскаго. Невозможность вполнѣ разумно объяснить возникновеніе этого грѣховнаго настроенія въ высшемъ разумномъ духѣ. Непостижимость паденія ангеловъ.

Если зло состоитъ въ отрицаніи добра, то само собою понятно, что для его происхожденія необходимо, чтобы кто-либо отвергъ состояніе добра, т. е. отвергъ тотъ самый порядокъ, который изначала былъ установ-

---

[1]) In eccles. hom. II, op. t. I, col. 637 D.

[2]) De an. et resur. t. III, col. 93 B. In psalm. t. I, col. 480 A. In eccles. col. 637 C.

[3]) In ecclesiast. hom. 5, t. I, col. 681 C.

ленъ Богомъ, какъ вѣчный, разумный законъ для жизни тварей. Но чтобы отвергнуть этотъ законъ, нужно имѣть разумъ и свободу, потому что кто производитъ замѣну одного состоянія другимъ, тотъ обязательно долженъ руководиться въ этомъ случаѣ какими-бы-то ни было разумными соображеніями, которыя съ одной стороны—оправдываютъ для него эту замѣну, съ другой—служатъ побудительными причинами къ ея выполненію; иначе поступать невозможно и не мыслимо. Равнымъ образомъ, кто по личной иниціативѣ рѣшается на переворотъ въ жизни, тотъ обязательно долженъ чувствовать себя свободнымъ въ избраніи одного состоянія предпочтительно предъ другимъ, потому что связанный необходимостію не можетъ измѣнять своихъ состояній, сколько бы разумъ не говорилъ ему въ пользу ихъ измѣненія. Поэтому, отрицаніе первобытнаго порядка могло быть совершено только свободно-разумнымъ существомъ. „Зло, — говоритъ св. Григорій, — рождается какъ-то внутри, составляемое свободною волей, когда въ душѣ происходитъ нѣкоторое уклоненіе отъ добра“ [1]). Кто же, спрашивается теперь, въ первый разъ рѣшился на отрицаніе добра? Чья именно свободная воля положила начало злу?

На этотъ вопросъ св. Григорій отвѣчалъ ссылкой на общее мнѣніе и преданіе писаній, по свидѣтельству которыхъ первоначальное отрицаніе установленнаго Богомъ порядка совершилось въ мірѣ свободно-разумныхъ духовъ. „На основаніи общаго мнѣнія и преданія писаній,—говоритъ онъ, — принимается вѣрою, что внѣ таковыхъ (человѣческихъ) тѣлъ есть нѣкоторое существо, враждебно расположенное къ прекрасному и вредоносное для человѣческой жизни; оно добровольно отпало отъ лучшаго жребія и своимъ отступничествомъ отъ прекраснаго осуществило въ себѣ мыслимое по

[1]) Orat. cat. cap. 5, t. II, col. 24 D. De beatitud. t. I, col. 1256 B.

противоположности“ [1]). Какъ могло совершиться это добровольное паденіе, — св. Григорій выясняетъ очень мало. По его представленію, ангелъ палъ изъ зависти къ величію первозданныхъ людей, украшенныхъ образомъ и подобіемъ Божіимъ. Эта зависть явилась у него потому, что онъ былъ поставленъ Богомъ владѣть и управлять надземной страной, и имѣлъ человѣка у себя въ подчиненіи; но такъ какъ человѣкъ, созданный по образу Божію, долженъ былъ постепенно уподобляться Богу и восходить къ высшему совершенству, то духъ-управитель убоялся за свою власть надъ нимъ, и потому позавидовалъ высокому достоинству человѣческой природы [2]). Такимъ образомъ, ангела погубило собственно его властолюбіе; но какъ могла возникнуть эта грѣховная черта въ высшемъ разумномъ духѣ, хорошо знающемъ себя самого и свои отношенія къ Богу Творцу, — совершенно непостижимо, а потому и отвѣта на этотъ вопросъ св. Григорій не даетъ никакого, да и дать его человѣку невозможно. Мы можемъ еще представить себѣ паденіе по соблазну, въ силу обольщенія, но никогда не въ состояніи мыслить паденія сознательнаго,—такого паденія, которое самимъ павшимъ сознается, какъ паденіе. Еслибы, напримѣръ, ангелъ подумалъ, что онъ можетъ быть Богомъ, и въ силу этой ложной мысли сталъ въ отрицательное положеніе по отношенію къ Богу, то это паденіе для насъ было бы вполнѣ понятно, потому что здѣсь мы видимъ вполнѣ возможное основаніе паденія: ангелъ тогда оставилъ бы свое первоначальное состояніе для другаго, лучшаго состоянія; но такъ какъ въ дѣйствительности этого лучшаго состоянія для него никогда не было и не могло быть, то онъ измѣнилъ свое состояніе въ несуществующее лучшее, или по просту—палъ въ силу свободнаго отрицанія богоучрежденнаго порядка ради своей лож-

[1]) De an. et resus. t. III, col 72 B.

[2]) Orat. catechet. cap. 6.

ной идеи [1]). Когда же намъ говорятъ, что ангелъ хорошо зналъ, кто онъ, и только въ силу этого вѣрнаго знанія боялся, что власть его надъ человѣкомъ со временемъ прекратится, однако же, не смотря на это вѣрное знаніе, хотѣлъ всетаки во что бы то ни стало отстоять свою власть, т. е. сознательно хотѣлъ идти вопреки Божіей волѣ,—этого мы никогда не поймемъ [2]). Паденіе ангела для насъ совершенно непостижимо, и св. Григорій былъ совершенно правъ, когда сказалъ, что мы можемъ только „принимать его на вѣру“. Для насъ достаточно знать лишь то, что въ свободномъ паденіи ангела добро было сознательно отвергнуто и въ этомъ отверженіи явилось первое зло, которое распространилось сначала въ небесныхъ сферахъ, а потомъ проникло на землю, и заразило ядомъ лжи и отрицанія воли Божіей первобытныхъ людей. Павшій ангелъ не остановился въ своемъ паденіи. Осуществленіе зла постепенно увлекло его въ бездну отрицанія и вражды противъ Бога, и онъ, по выраженію св. Григорія, дошелъ до крайняго предѣла лукавства. Онъ не хотѣлъ

---

[1]) Конечно, главная трудность въ объясненіи паденія ангеловъ цѣликомъ остается и при такомъ пониманіи этого паденія, потому что вопросъ о томъ, какъ могло возникнуть въ умѣ ангела нелѣпое представленіе объ его божествѣ, все равно не можетъ быть рѣшенъ человѣческимъ разумомъ; но допустивъ это представленіе, мы по крайней мѣрѣ имѣемъ въ немъ достаточное основаніе паденія ангела. Онъ могъ не сознавать нелѣпости своей идеи, и потому возсталъ противъ Бога въ томъ убѣжденіи, что будто онъ и въ самомъ дѣлѣ равенъ Богу. По слову Спасителя, онъ отступилъ отъ истины и впалъ въ ложь.

[2]) Если бы ангелъ считалъ себя высшимъ существомъ, онъ не сталъ бы бояться за свою власть; если же онъ боялся за нее, то ясно, что онъ считалъ себя тѣмъ, что онъ и дѣйствительно есть, т. е. сотвореннымъ духомъ, имѣющимъ власть только по волѣ своего Творца Но если онъ сознавалъ себя тварью, то долженъ былъ сознавать и то, что, идя противъ Бога, онъ гибнетъ; и если не смотря на это, онъ все-таки отвергъ волю Божію, то онъ погибъ сознательно; а какимъ образомъ онъ могъ погибнуть сознательно, извѣстно только одному Богу, да самому погибшему.

погибнуть одинъ и потому возмутилъ противъ Бога и онъ, по выраженію св. Григорія, дошелъ до крайняго предѣла лукавства. Онъ не хотѣлъ погибнуть одинъ и потому возмутилъ противъ Бога сначала подчиненное ему воинство ангеловъ, а потомъ, не ограничиваясь этимъ возмущеніемъ на небѣ, произвелъ еще новое возмущеніе среди людей.

4. Ученіе св. Григорія Нисскаго о происхожденіи зла въ человѣчествѣ: грѣхопаденіе первыхъ людей. Отрицаніе Григоріемъ Нисскимъ буквальнаго смысла библейскаго повѣствованія о грѣхопаденіи первыхъ людей и аллегорическое объясненіе этого повѣствованія. Изображеніе Григоріемъ Нисскимъ внутренняго процесса отпаденія первыхъ людей отъ Бога по соблазну діавола. Сущность преступленія первыхъ людей.

Спеціально о грѣхопаденіи людей св. Григорій говорилъ очень мало; но въ разныхъ мѣстахъ своихъ твореній, мимоходомъ касаясь этого пункта христіанскаго вѣроученія, онъ далъ краткія разъясненія всѣмъ почти главнымъ вопросамъ, какіе естественно возбуждаются въ умѣ при разъясненіи факта паденія.

Согласно общему ученію откровенія и церкви, онъ говорилъ о грѣхопаденіи первыхъ людей, какъ о свободномъ отпаденіи отъ Бога происшедшемъ по соблазну діавола; но при этомъ историческаго повѣствованія Моисея о вкушеніи плодовъ съ запрещеннаго древа въ буквальномъ смыслѣ не принимаетъ, и даже и не считаетъ возможнымъ принять“ [1]). „Мы убѣждены,—говоритъ онъ,—что запрещенное для вкушенія древо не смоковница, какъ нѣкоторые говорили, и не другое какое-либо изъ плодовитыхъ деревъ, потому что если тогда смоковница была смертоносна, то она и теперь,

[1]) In cant. praef. t. I, col. 761 CB, св. Григорій прямо замѣчаетъ, что если понимать сказанное Моисеемъ о паденіи людей въ буквальномъ смыслѣ, то оно кажется ἀσύστατον ἢ μυθῶδες.

конечно, не служила бы въ пищу, да при томъ же мы узнали и изъ слова Господа, рѣшительно поучающаго тому, что изъ входящаго въ уста нѣтъ ничего, что могло бы осквернить человѣка“ [1]). Правда, смертоносная сила, по ученію другихъ отцевъ церкви, заключается не въ самыхъ плодахъ богонасажденнаго древа, а въ преступленіи человѣкомъ Божіей заповѣди удаляться отъ вкушенія этихъ плодовъ; но св. Григорій не счелъ возможнымъ признать историческую дѣйствительность самой заповѣди объ этомъ невкушеніи. Кажется, онъ считалъ подобную заповѣдь недостойною Бога; по крайней мѣрѣ, отвергая буквальный смыслъ Моисеева повѣствованія, онъ говоритъ: „мы поищемъ для этого закона другаго смысла, болѣе достойнаго величія законодателя“; слѣдовательно, — общепринятый смыслъ казался ему недостойнымъ величія Божія [2]). Въ этомъ случаѣ св. Григорій обращается къ своему аллегорическому пониманію библейскаго повѣствованія о райскихъ древахъ: древо жизни для него было символомъ всей полноты божественныхъ благъ, обильно излитыхъ на первозданнаго человѣка, а древо познанія добра и зла — символомъ лишенія этихъ благъ изъ-за ложной идеи. Само по себѣ, древо познанія никогда не существовало, но могло только вырости въ природѣ человѣка, если бы онъ искоренилъ въ себѣ древо жизни; т. е. зло могло явиться въ человѣкѣ не прежде, какъ если бы онъ отказался отъ добра. Поэтому-то Богъ предусмотрительно и заповѣдалъ человѣку, чтобы онъ не вздумалъ вмѣсто истинныхъ благъ, которыя ему дарованы, искать еще какихъ-либо другихъ благъ, потому что внѣ Бога нѣтъ никакихъ благъ, и человѣкъ найдетъ тамъ одно только отсутствіе ихъ — зло [3]). Та-

---

[1]). Ibid A.

[2]). Ibidem.

[3]). De hom. opif. cap. 19, t. I, col. 197 A: *σ' γὰρ τοῦ παντὸς τὴν ἀπόλαυσιν ἀφθόνως προθεὶς, λέγω τινὶ πάντως καὶ προ-*

кимъ образомъ, заповѣдь Божія была лишь простымъ наученіемъ и предостереженіемъ, изъ котораго первые люди должны были узнать, что они непремѣнно погибнутъ, если вздумаютъ выразить свое неудовольствіе на Бога, если только отвергнутъ непреложныя установленія воли Божіей. И они отвергнули ихъ, и погибли.

Св. Григорій довольно обстоятельно рисуетъ внутренній грѣховный процессъ противопоставленія человѣческой воли волѣ Божіей. Онъ начинаетъ указаніемъ общихъ условій возможности паденія первыхъ людей. „Кто, — говоритъ онъ, — имѣетъ начало бытія черезъ измѣненіе, тому, конечно, нельзя оставаться неизмѣннымъ, потому что самый переходъ изъ небытія въ бытіе есть нѣкоторое измѣненіе, при которомъ силою Божіею было приведено въ бытіе то, что́ прежде не существовало“ [1]). Отсюда, и человѣкъ, какъ приведенный изъ небытія въ бытіе тою же силой Божіей, естественно, былъ измѣнчивъ по своей природѣ, и, слѣдовательно, могъ измѣняться, переходя изъ одного состоянія въ другое. Но измѣненіе, подобно движенію, совершается въ двухъ противоположныхъ направленіяхъ: одно идетъ по прямому пути впередъ, по направленію къ добру, другое—по противоположному пути назадъ, по направленію ко злу. Первый человѣкъ могъ идти по какому угодно пути, смотря по тому, на какомъ изъ нихъ онъ ожидалъ себѣ большаго счастія. Но такъ какъ одно дѣйствительно хорошо, а другое только кажется хорошимъ, то въ выборѣ направленія своей дѣятельности ему всегда грозила возможность ошибиться. Онъ могъ именно устремиться къ тому, что только кажется хорошимъ, на самомъ же дѣлѣ вовсе не хорошо,— и въ случаѣ такого устремленія могъ совсѣмъ потерять

μηθεία, τῆς τῶν ἐπικοίνων μετουσίας ἀπείργε τὸν ἄνθρωπον.

[1]) Orat. cat. cap. 21, col. 57 D

дѣйствительно хорошее и достойное его стремленіе, могъ промѣнять истину на ложь. Съ человѣкомъ это именно и случилось, когда діаволъ натолкнулъ его на ложную мысль, будто онъ легко можетъ сдѣлаться равнымъ Богу, если только не станетъ повиноваться волѣ Божіей. Человѣку понравилась идея діавола, и онъ немедленно же осуществилъ ее,—но вмѣсто пріобрѣтенія новыхъ, превосходнѣйшихъ благъ потерялъ и то, что́ имѣлъ. Дѣло въ томъ, что онъ совсѣмъ ничего не имѣлъ въ себѣ самомъ, въ своей собственной природѣ; все его величіе заимствовалось отъ Бога и именно въ той мѣрѣ, въ какой онъ способенъ былъ постигать и отображать въ себѣ безпредѣльныя божественныя совершенства. Поэтому, когда онъ не пожелалъ владѣть отображенными совершенствами и захотѣлъ имѣть свои собственныя совершенства, которыхъ у него никогда не было, то онъ и остался совсѣмъ безъ всякихъ совершенствъ. Эту мысль св. Григорій прекрасно выясняетъ наглядным примѣромъ отношенія дѣйствительнаго предмета къ своему отображенію въ зеркалѣ. Богъ есть абсолютная красота, а умъ человѣческій зеркало, способное отображать въ себѣ черты божественной красоты. Пока зеркало стоитъ прямо, оно вполнѣ отображаетъ прекрасный предметъ, а какъ только покачнулось въ сторону, прекрасное отображеніе немедленно же исчезаетъ. Подобно этому, и человѣкъ, пока находился въ непосредственномъ общеніи съ Богомъ, носилъ въ себѣ образъ божественныхъ совершенствъ, а какъ только разорвалъ это живое общеніе, немедленно же лишился и величія образа Божія [1]).

Но если дѣйствительно все блаженство человѣка состояло только въ общеніи его съ Богомъ, то какимъ же образомъ онъ могъ поддаться искушенію діавола и лишить себя необходимаго общенія съ животворной силой Божества?

---

[1]) De hom. opif. t. I, col. 164 AB.

На этотъ вопросъ св. Григорій отвѣчаетъ тѣмъ соображеніемъ, что человѣкъ отказался отъ дарованныхъ ему Богомъ благъ по ошибкѣ, ради другихъ, воображаемыхъ благъ, которыя казались ему бо́льшими сравнительно съ тѣми, какими онъ владѣлъ, но которыхъ въ дѣйствительности совсѣмъ не было [1]). Это положеніе св. Григорій утверждаетъ на томъ непреложномъ основаніи, что никогда и никому не свойственно желать зла себѣ. Напротивъ, каждый стремится къ возможно бо́льшему счастію и всегда старается избѣжать всякихъ бѣдствій, если только онъ предварительно разсчитаетъ, откуда грозятъ ему эти бѣдствія и въ чемъ онѣ заключаются. Очевидное зло, ясно сознанныя бѣдствія никогда не могутъ привлечь къ себѣ человѣка; если же въ дѣйствительности зломъ увлекаются и впадаютъ въ бѣдствія, то лишь потому, что зло въ этомъ случаѣ считается добромъ, и, слѣдовательно, проистекающія изъ него бѣдствія совсѣмъ не сознаются. „Наша жизнь,—говоритъ св. Григорій,—большею частію погрѣшаетъ въ томъ, что мы не можемъ въ точности узнать, что́ прекрасно по природѣ и что́ обманно представляется таковымъ, потому что если бы зло представлялось намъ въ жизни обнаженнымъ и не прикрашеннымъ какимъ-либо призракомъ добра, то человѣчество не устремлялось бы къ нему..... [3]). Человѣкъ не прельстился бы очевиднымъ зломъ“ [4]). Онъ могъ прельститься имъ въ томъ только единственномъ случаѣ, когда произвелъ бы невѣрную оцѣнку, т. е. когда призналъ бы его за добро. Поэтому-то діаволъ и употребилъ въ дѣло обманъ, представивъ человѣку зло, какъ высочайшее добро. „Природа зла смѣшана: подобно нѣкоторымъ сѣтямъ, она имѣетъ внутри скрытую пагубу, а совнѣ обманно показываетъ нѣкоторый призракъ до-

---

[1]) Orat. cat. cap. 22, t. II, col. 60 C.

[2]) De hom. opif. cap. 20, col. 200 C.

[3]) De beatitudinib. orat. 5, t. I, col. 1249 C.

бра“ [1]). Кто судитъ по внѣшности, не разсуждая о томъ, что подъ нею скрывается, тотъ обманывается и попадаетъ въ разставленныя сѣти. Такъ же обманулись и первые люди. Они не разсуждали, дѣйствительно ли совѣтъ діавола принесетъ имъ добро, и вслѣдствіе этого своего безразсудства (ἐξ ἀβουλίας) попали въ обманъ [2]). „Если бы какимъ-либо образомъ намъ было возможно имѣть въ началѣ истинное сужденіе о прекрасномъ, если бы умъ нашъ тщательно изслѣдовалъ благо само въ себѣ, то мы не поработились бы, подобно животнымъ, неразумному чувству“ [3]).

Но если дѣйствительно грѣхъ первыхъ людей есть грѣхъ безразсудства, то можно ли законно наказывать за такой грѣхъ? Вѣдь нельзя же, конечно, считать человѣка виновнымъ только за то, что онъ неразуменъ? Въ этомъ случаѣ, кажется, скорѣе нужно было бы дать ему побольше ума, а между тѣмъ Богъ наказалъ людей, какъ преступниковъ, и сами люди носятъ въ себѣ постоянное сознаніе своей вины, и въ этомъ сознаніи— постоянное свидѣтельство справедливости приговора Божія. Въ чемъ же собственно заключается ихъ преступленіе? На этотъ вопросъ св. Григорій отвѣчаетъ повтореніемъ общаго церковнаго ученія о преслушаніи людьми воли Божіей, и вслѣдствіе этого, объ уклоненіи ихъ отъ Бога. „Когда, оставивъ добрый образъ жизни въ раю, мы безъ мѣры вкусили яда преслушанія, то сдѣлались немощными и (наша) природа подчинилась этой злой и смертельной болѣзни (грѣха)“ [4]). До своего паденія человѣкъ несомнѣнно находился въ блаженномъ состояніи, и хорошо зналъ, что источникъ его блаженства находится не въ немъ самомъ, а въ Богѣ, и что поэтому онъ можетъ черпать изъ этого источ-

[1]) De hom. opific. t. I. col. 200 A.

[2]) In ecclesiast. hom. 8, t. I, col. 736.

[3]) De oratione domin. orat. III, t. I, col. 1156. Contra Eunom. lib. II, col. 545 D.

[4]) De orat. domin. orat. IV, col. 1161 E—1164 A.

ника только подъ условіемъ живаго общенія съ Богомъ, т. е. подъ условіемъ постояннаго стремленія къ Богу и постояннаго осуществленія въ себѣ воли Божіей. Изъ божественнаго наученія и предостереженія человѣкъ точно также хорошо зналъ, или, по крайней мѣрѣ, долженъ былъ знать, что внѣ Бога нѣтъ никакого истиннаго блага, и что, поэтому, онъ не долженъ стараться своими собственными средствами увеличить степень своего блаженства. Однако, не смотря на все свое вѣрное знаніе, при обольщеніи со стороны діавола, человѣкъ вообразилъ, будто онъ не нуждается въ дарованныхъ ему благахъ, будто онъ собственными своими силами можетъ создать все счастіе своей жизни,—и такимъ обрязомъ не послушался предостереженія Божія, отвергъ волю Божію, и вмѣстѣ съ тѣмъ отказался отъ всего, что ему было даровано Богомъ. Онъ выразилъ неудовольствіе на Бога, потому что ему захотѣлось имѣть большее,—но большаго онъ не нашелъ, а то, что имѣлъ, добровольно отвергъ. Въ этомъ именно и состоитъ его грѣхъ, который есть не иное что, какъ только ошибка, заблужденіе. Человѣкъ думалъ сдѣлаться Богомъ, и потому отвергъ истинное, и этимъ отверженіемъ самъ опредѣлилъ для себя всѣ тѣ слѣдствія, которыя естественно вытекали изъ его грѣховнаго заблужденія.

5. Ученіе св. Григорія о слѣдствіяхъ грѣхопаденія первыхъ людей. Общее разстройство человѣческой природы, бѣдствія земной жизни и смерть человѣка, какъ слѣдствія грѣхопаденія. Слѣдствія грѣхопаденія первыхъ людей для ихъ потомковъ: ученіе Григорія Нисскаго о первородномъ грѣхѣ, какъ объ общемъ грѣхѣ человѣческой природы, а не однихъ только Адама и Евы. Возраженіе противъ церковнаго ученія о первородномъ грѣхѣ манихеевъ и опроверженіе этого возраженія Григоріемъ Нисскимъ.

Св. Григорій очень удачно выясняетъ грѣховное состояніе человѣка выше приведеннымъ примѣромъ отношенія дѣйствительнаго предмета къ своему отображенію въ зеркалѣ. Какъ только человѣкъ уклонился отъ Бога, онъ пересталъ отображать въ себѣ черты

божественныхъ совершенствъ, — но такъ какъ зеркало что̀ нибудь должно отображать въ себѣ, то и человѣкъ долженъ былъ отобразить въ себѣ то, къ чему самъ склонился, удалившись отъ Бога. Онъ отобразилъ въ себѣ безобразіе порока, страстныя движенія своей плоти, и черезъ это отображеніе разрушилъ гармонію своей собственной природы. По своей матеріальной природѣ человѣкъ не имѣетъ ничего прекраснаго; его тѣло получаетъ свою красоту отъ разумнаго духа, т. е. дѣлается прекраснымъ настолько, насколько духъ способенъ отобразить въ немъ свою красоту. Но и духъ, самъ въ себѣ, не имѣетъ ничего прекраснаго; онъ получаетъ свою красоту отъ Бога, насколько можетъ постигнуть и отобразить въ себѣ Его первообразную красоту. Отсюда, общая гармонія міра зависитъ отъ того, въ какомъ отношеніи стоитъ человѣкъ къ Богу и къ видимой природѣ. При нормальномъ образѣ отношеній, разумный духъ занимаетъ средину между Богомъ и чувственнымъ міромъ: отображая въ себѣ самомъ величіе Божества, онъ переотображаетъ это величіе въ своей плоти, и такимъ образомъ все сотворенное—духовное и вещественное—вступаетъ въ связь съ своимъ Творцемъ. При отрицаніи же человѣкомъ божественныхъ благъ, въ его умѣ прекращается отображеніе первообразной красоты, и ея мѣсто занимаетъ отображеніе грѣховныхъ движеній его собственной плоти [2]). Такимъ образомъ, высшее порабощается низшему, духъ—плоти,—и это есть извращеніе природы, грѣхъ. Чтобы яснѣе представить себѣ основанія этого вывода, нужно превратить образную рѣчь св. Григорія въ обыкновенное умозаключеніе. Смыслъ его примѣра заключается въ томъ, что человѣческій духъ, въ его нормальномъ состояніи до паденія, стремился осуществить божественныя совершенства въ своей собственной жизни, и имѣлъ въ своей плоти прекрасное орудіе

---

[1]) De hom. opif. t. I, col. 161 CD—164 AB.

для воплощенія своихъ высокихъ идей; со времени же грѣхопаденія, человѣческая плоть изъ простаго орудія разумнаго духа сдѣлалась господствующею частію въ человѣческой природѣ, подчинила духъ своимъ волненіямъ, и заставила его служить не Богу, а своимъ грѣховнымъ страстямъ [1]). Это именно и старался объяснить св. Григорій своимъ примѣромъ. „Когда,—говоритъ онъ,—злой ядъ воздѣйствовалъ на жизнь человѣка, тогда человѣкъ, это великое и дѣло и имя, отображеніе Божественной природы, по слову пророка, уподобился суетѣ“ [2]), и въ этомъ новомъ уподобленіи, естественно, загладилъ въ себѣ начальное уподобленіе Богу [3]),—такъ что скверна грѣха обезобразила собою красоту божественнаго образа [4]).

Но не однимъ только разстройствомъ природы обнаружилось отпаденіе человѣка отъ Бога. Оно повлекло за собою всѣ настоящія бѣдствія его жизни и печальный конецъ ея—смерть. „Высокое унижено,—говоритъ св. Григорій,—созданное по образу небеснаго оземлянилось, поставленное царствовать поработилось, сотворенное для безсмертія поражено смертію, пребывавшее въ райскомъ наслажденіи выселено въ эту болѣзненную и многотрудную страну, воспитанное въ безстрастіи обмѣняло (его) на страстную и скоротечную жизнь, свободное и неподвластное находится теперь подъ властію столькихъ и таковыхъ золъ, что не легко даже и перечислить нашихъ мучителей“ [5]). Человѣчество находится въ крайне бѣдственномъ состояніи и единственное вѣрное успокоеніе отъ бѣдъ имѣетъ только въ могилѣ. Правда, смерть многихъ устрашаетъ, многимъ кажется самымъ жестокимъ наказаніемъ за грѣхъ;

---

[1]) De vita Moys. t I, col. 353 CD.

[2]) De hom. opif. cap. 20; t. I, col. 200 D—201 A.

[3]) De orat. domin. orat. V, t. I, col. 1181 BC.

[4]) De beatitudin. orat. 1, t. I, col. 1197 C.

[5]) Ibid. orat. 3, t. I, col. 1223 AB.

но такъ можно судить только по неразумію, потому что въ дѣйствительности смерть является самымъ благодѣтельнымъ концемъ печальной жизни грѣшныхъ людей. Жить хорошо только тому, кто наслаждается, а для того, кто постоянно страдаетъ, жизнь есть великое бремя, и потому для него гораздо лучше вовсе не существовать, чѣмъ существовать и мучиться[1]).

Но почему же всѣ эти бѣдствія постигли не однихъ только первыхъ людей, а и всѣхъ насъ? Развѣ мы виноваты, что нашъ прародитель по своему неразумію захотѣлъ сдѣлаться равнымъ Богу, и потому развѣ справедливо изъ-за одной грѣшной четы терзать цѣлые милліоны людей?

Эти, существенно важные, вопросы св. Григорій разрѣшаетъ въ своемъ ученіи о первородномъ грѣхѣ, который понимается имъ, какъ общій грѣхъ человѣческой природы, а не однихъ только Адама и Евы. Въ своемъ объясненіи пятаго прошенія молитвы Господней: *остави намъ долги наша*, св. Григорій предполагаетъ возможнымъ такой вопросъ: всякому ли нужно обращаться къ Богу съ такимъ прошеніемъ, если извѣстно, что между нами могутъ находиться великіе по своей святости люди,—и отвѣчаетъ: „слово (Господне) заповѣдуетъ не смотрѣть на преуспѣянія, а приводить себѣ на память общіе долги человѣческой природы, въ которыхъ и самъ каждый несомнѣнно участвуетъ, какъ участвующій въ природѣ, такъ что хотя бы кто былъ Моисеемъ и Самуиломъ, или другимъ какимъ нибудь изъ прославившихся добродѣтелію, тѣмъ не менѣе,

---

[1]) Orat. cat. cap. 8, t. II, col. 33 AB. Conf. De virginitate, cap. 4. Здѣсь св. Григорій въ самыхъ яркихъ чертахъ изображаетъ многочисленныя бѣдствія «чернаго этого и мрачнаго моря человѣческой жизни», и приходитъ къ слѣдующему печальному результату: «по совѣту богодухновенныхъ писаній, мы усматриваемъ только одинъ выходъ изъ этихъ бѣдствій — удаленіе отъ этой жизни, заключающей въ себѣ такое сочетаніе влекущихъ другъ друга болѣзней». Op. t. III, col. 344 D. Conf. De mortuis, t. III, col. 504 BD—505 AC.

поскольку онъ человѣкъ, онъ есть общникъ Адамовой природы и участникъ его паденія, и потому долженъ считать эти слова относящимися къ себѣ самому“ [1]). Въ Адамѣ всѣ согрѣшили и умерли, хотя и не лично каждый, а своею общею природою; т. е. потомки Адама не отвѣчаютъ за личный грѣхъ своего прародителя, но получая отъ него грѣховную природу, сами дѣлаются грѣшниками, и, слѣдовательно, должны раздѣлять съ нимъ всѣ послѣдствія его грѣхопаденія [2]). И

---

[1]) De orat. domin. orat. V, t. I, col. 1184 AB, D.

[2]) Гейнсъ иначе понимаетъ этотъ пунктъ въ ученіи св Григорія. «Хотя,—говоритъ онъ,—Григорій и не отрицалъ, что человѣческая природа наклонна ко грѣху, однако онъ утверждалъ, что въ новорожденныхъ младенцахъ нѣтъ грѣха или грязи порока». Свое пониманіе Гейнсъ основываетъ на словахъ св. Григорія въ трактатѣ—«О преждевременно умирающихъ младенцахъ»: *τὸ ἀπειρόκακον νήπιον ἐν τῷ κατὰ φύσιν γίνεται, μὴ δεόμενον τῆς ἐκ τοῦ καθαρθῆναι ὑγιείας, ὅτι μηδὲ τὴν ἀρχὴν τὴν νόσον τῇ ψυχῇ παρεδέξατο* (Heyns, Disput. hist.—theol. de Greg. Nysseno, p. 138). Но въ данномъ случаѣ Гейнсъ совершенно напрасно привелъ текстъ св. Григорія въ сокращеніи. Въ своемъ полномъ видѣ онъ читается такъ: *τὸ δὲ ἀπειρόκακον νήπιον μηδεμιᾶς νόσου τῶν τῆς ψυχῆς ὀμμάτων πρὸς τὴν τοῦ φωτὸς μετουσίαι ἐπιπροσθούσης κτλ.* (Migne, t. III, col. 177 D=t. III, col 329 B по парижскому изданію 1638 г. на которое ссылается Гейнсъ),—и въ этомъ видѣ получается уже совершенно иная мысль. Умершій младенецъ, по мнѣнію св. Григорія, не подвергается въ будущей жизни очищенію чрезъ огонь, потому что онъ еще *ἀπειρόκακον*, т. е. не искусился во злѣ, не надѣлалъ своихъ личныхъ грѣховъ, и потому-то именно *μηδεμιᾶς νόσου... ἐπιπροσθούσης*, не имѣетъ никакой болѣзни, которая бы препятствовала ему обратиться къ истинному свѣту и которую нужно было бы отнять у него. Ясно, что здѣсь говорится о болѣзни *личной воли*, о свободной склонности ко грѣху, объ *опытности* во грѣхѣ,—и все это совершенно законно въ младенцѣ не признается. Младенецъ переходитъ въ будущую жизнь въ своемъ естественномъ состояніи (*ἐν τῷ κατα φύσιν*), т. е. имѣющимъ только зачаточныя силы ума и воли, и потому еще «не принявшимъ въ этой жизни болѣзни въ свою душу» (*μηδὲ τὴν ἀρχὴν τὴν νόσον τῇ ψυχῇ παρεδέξατο*), т. е. не успѣвшимъ еще получить болѣзненную привычку ко грѣху, слѣдовательно—и не требующимъ для своего исцѣленія огненныхъ лекарствъ. О первородномъ грѣхѣ здѣсь нѣтъ ни слова, и потому пониманіе Гейнса навязываетъ св. Григорію совершенно чуждую ему мысль.

они дѣйствительно раздѣляютъ ихъ. Такъ какъ въ Адамѣ ко всей человѣческой природѣ примѣшалась смерть, то „она вошла и въ рождающихся по преемству“, такъ что всѣ мы одинаково живемъ „мертвенною жизнію“, потому что грѣховность природы всѣхъ насъ одинаково удаляетъ отъ общенія съ источникомъ жизни— Богомъ [3]). Грѣхъ, подобно нѣкоторому зловредному потоку, излился на насъ въ преемствѣ природы [2]), срося съ нашей природой такъ тѣсно, что какъ будто составиль въ ней нѣкоторую необходимую, существенную ея часть [2]), а потому всѣ мы неизбѣжно грѣшимъ и всѣ подлежимъ общему осужденію за порчу своей природы и за свои многочисленные личные грѣхи.

Этотъ выводъ болѣе всего возмущалъ манихеевъ. Они ничего не имѣли сказать противъ его справедливости, потому что горе человѣческой жизни каждому очевидно, и грѣховность человѣческой природы каждымъ сознается въ глубинѣ его совѣсти; но тѣмъ болѣе они смущались этимъ очевиднымъ противорѣчіемъ идеи и дѣйствительности, противорѣчіемъ между назначеніемъ человѣка для вѣчной блаженной жизни и его дѣйствительнымъ плачевнымъ состояніемъ, и, разрубая это противорѣчіе, во имя непререкаемой дѣйствительности приходили къ безусловному отрицанію идеи. Не можетъ быть, разсуждали они, чтобы Самъ Богъ сотворилъ человѣка, потому что Онъ не можетъ услаждаться страданіями людей, и скорѣе совсѣмъ не привелъ бы ихъ въ бытіе, чѣмъ привелъ и допустилъ страдать. Очевидно, твореніе было нужно тому, кому пріятны эти вѣчные стоны, кто думаетъ только о злѣ, и самъ есть личное зло. Манихеи думали оправдать Бога отъ обвиненія въ жестокости, и потому ихъ обольщеніе казалось вѣроятнымъ и имѣло нѣкоторую силу; но, по сужденію св.

---

[2] In cant. hom. 12, t. I, col. 1021 D.

[2]) In psalmos, t I, col. 480 B.

[3]) De an. et resurrect. op. t. III, col. 160 C.

Григорія, они не обратили надлежащаго вниманія на природу зла. Если бы они вдумались въ то обстоятельство, что зло царствуетъ только тогда, когда осуществляется, то поняли бы, что оно не существуетъ субстанціально, что все его бытіе только въ свободной волѣ согрѣшающихъ людей,—а отсюда поняли бы, что въ происхожденіи его не виновенъ Богъ, потому что Имъ сотворены не дѣйствія вещей, а дѣйствующія вещи, и сотворены добрыми. Если же люди согрѣшили, то согрѣшили свободно, и грѣхъ произведенъ ими, а не Богомъ [1]). Но само собою разумѣется, что это пониманіе нисколько не устраняетъ собою главнаго недоумѣнія манихеевъ, потому что и съ этой точки зрѣнія все равно приходится сказать, что Богъ сотворилъ людей для страданія, потому что Онъ зналъ объ этихъ страданіяхъ и не подумалъ предотвратить ихъ. Зачѣмъ, спрашивается, Онъ далъ людямъ свободу, когда Ему хорошо было извѣстно, что въ ней-то именно и лежитъ главная причина ихъ погибели? Св. Григорій отвѣчаетъ, что свобода—самый лучшій и драгоцѣннѣйшій даръ Божій человѣку, что она дарована ему, какъ образу свободнаго Бога, и само по себѣ есть величайшее благо, а потому жаловаться на дарованіе свободы есть верхъ неразумія [2]). И дѣйствительно, манихеи ужь слишкомъ были озлоблены на человѣческія бѣдствія и не замѣтили, какъ дошли до нелѣпой крайности. Человѣкъ безъ свободы—уродъ, и отрицать свободу во имя мнимо счастливаго уродства можно только въ болѣзненномъ состояніи чувства и мысли. Гораздо послѣдовательнѣе было сказать, какъ нѣкоторые и говорили, что лучше бы Богъ совсѣмъ не творилъ человѣка, чѣмъ сотворилъ его для столькихъ несчастій; но сказать такъ было бы только послѣдовательнѣе, а ничуть не справедливѣе. Говорящіе такъ

---

[1]) Oratio catechet. cap 7.

[2]) Orat. cat. cap. 5, col. 24 CD. De hom. opif. cap. 16, t. I, col. 184 B.

забываютъ, что если Богъ сотворилъ человѣка для блаженства, то человѣкъ обязательно долженъ и будетъ блаженствовать, потому что высочайшая воля не можетъ не осуществиться, и она несомнѣнно осуществится въ будущей жизни. Богъ зналъ, что человѣкъ падетъ и будетъ бѣдствовать, но Онъ же зналъ и средство воззвать человѣка снова къ добру, а потому-что же лучше: „вовсе ли не приводить въ бытіе нашего рода, такъ какъ (Богъ) предвидѣлъ, что въ будущемъ (человѣкъ) погрѣшитъ противъ прекраснаго, или же, по приведеніи въ бытіе, заболѣвшій нашъ родъ снова воззвать въ первоначальную благодать?“ [1])? Богъ силенъ, чтобы спасти человѣка, и потому, какъ только человѣкъ палъ, и, познавъ на опытѣ свое обольщеніе, обратился къ Богу съ мольбой раскаянія, Богъ снизошелъ къ нему на помощь, и опредѣлилъ возвратить его къ той жизни, отъ которой онъ по своему неразумію отказался.

6. Начало спасенія людей. Взглядъ св. Григорія Нисскаго на домостроительство Божіе о спасеніи людей до явленія на землю Спасителя и на противодѣйствіе этому домостроительству со стороны діавола.

Своими собственными силами человѣкъ не могъ возвратиться къ Богу, потому что онъ добровольно отвергъ дарованныя ему блага ради другихъ, призрачныхъ благъ, которыми увлекъ его діаволъ къ богоотступничеству. Если же человѣкъ созналъ свою ошибку, то вмѣстѣ съ тѣмъ онъ созналъ и свое преступленіе, и это сознаніе виновности необходимо удадяло его отъ Бога, требовало ему наказанія и очищенія. Поэтому, онъ могъ снова получить оставленныя имъ блага только послѣ наказанія и по милосердію Божію, если бы Богъ

---

[1]) Orat. cat. cap. 8, col. 37 C.

снова даровалъ ему ихъ; но сдѣлать этотъ даръ со стороны Бога было бы очевидною несправедливостію. Дѣло въ томъ, что въ паденіи человѣка участвовало еще другое лице—діаволъ. Человѣкъ отказался отъ даровъ Бога ради тѣхъ обѣщаній, какія надавалъ ему діаволъ, и потому въ своемъ паденіи онъ подчинился уму и волѣ діавова; слѣдовательно, спасти человѣка можно только путемъ выкупа его отъ діавола [1]). И Богъ опредѣлилъ сдѣлать этотъ выкупъ. Но чтобы человѣкъ могъ воспользоваться будущимъ правомъ своей свободы для новаго вступленія въ общеніе съ Богомъ, ему нужно было съ своей стороны очиститься отъ грѣховъ. Между тѣмъ, очиститься отъ нихъ онъ никакъ не могъ, потому что очистить грѣшника грѣшнику—тоже, что̀ очищать грѣхи грѣхами,—человѣка же безгрѣшнаго не было. Поэтому, божественная премудрость опредѣлила спасти человѣка сверхъестественнымъ образомъ, и вотъ—со времени паденія началось домостроительство Божіе о спасеніи людей,—а съ началомъ этого домостроительства, естественно, возникло противодѣйствіе Богу со стороны виновника паденія людей—діавова. Этотъ гордый духъ употребилъ всѣ свои силы, чтобы въ конецъ разрушить человѣческую природу и сдѣлать ее совершенно неспособною къ возстановленію въ первобытное состояніе,—между тѣмъ какъ Богъ укрѣплялъ человѣка и подготовлялъ его къ будущему освобожденію отъ рабства грѣху и смерти. Противодѣйствіе діавола домостроительству Божію о спасеніи человѣва св. Григорій изображаетъ, какъ борьбу двухъ противоположныхъ царствъ—свѣта и тьмы. „Одинъ,—говоритъ онъ,—есть Царь въ собственномъ, истинномъ и первоначальномъ смыслѣ—царь всякаго созданія; но и міродержитель тьмы величаетъ себя царскимъ именемъ. Легіоны ангеловъ у истиннаго царя и легіоны демоновъ у князя власти темной. Начала, власти и силы у Царя цар-

[1]) Orat. cat. cap. 22.

ствующихъ и Господа господствующихъ; но и тотъ, по слову Апостола, имѣетъ начала, и власти, и силы, которыя окажутся въ бездѣйствіи, когда Богъ упразднитъ всякое начальство, и власть, и силу (I Кор. XV, 24). На высокомъ и превознесенномъ престолѣ видѣлъ пророкъ сидящимъ Царя славы; но и тотъ намѣревался выше звѣздъ поставить престолъ свой, такъ чтобы быть ему подобнымъ Вышнему (Ис. XIV, 13—14). Сосуды избранныя въ великомъ дому своемъ имѣетъ Владыка всего,—и тотъ имѣетъ сосуды гнѣва, приготовленныя въ погибель. Жизнь и миръ удѣляетъ достойнымъ чрезъ ангеловъ Господь ангеловъ,—и тотъ посылаетъ чрезъ ангеловъ злыхъ скорбь, и ярость, и гнѣвъ [1]). Оба эти царства, по изображенію св. Григорія, вступили между собою въ борьбу изъ-за человѣка. Демоны, желая погубить его, стараются всякими средствами отвлечь его отъ помышленія о небѣ и привязать къ міру [2]). Въ этомъ случаѣ они очень изобрѣтательны и нисколько не смущаются своими неудачами; напротивъ, эти неудачи пріучили ихъ только къ особымъ хитростямъ, при помощи которыхъ они легко уловляютъ неразумныхъ людей. Главнымъ средствомъ у нихъ служитъ обольщеніе людей посредствомъ удовольствій. Они измыслили самыя разнообразныя формы грѣховныхъ утѣхъ, потому что жадные до удовольствія люди больше всего и скорѣе всего попадаются на эту именно уду погибели [3]). Но демоны хитры не только въ изобрѣтеніи удовольствій, а и всякихъ другихъ обмановъ. Св. Григорій, напримѣръ, видѣлъ „нѣкое демонское усиліе“ въ заблужденіяхъ язычниковъ, которыхъ демоны старались отвратить отъ истиннаго Бога всякими чарованіями, ухитряясь даже иногда пред-

---

[1]) In cantic. hom. 14, op. t. I, col. 1080 D—1081 A.

[2]) De vita Moysis, op. t. I, col. 341 D—344 A.

[3]) De vita Moys. t. I, col. 421 D. In psalmos, t. I, col. 564 B.

сказывать будущее [1]). Вслѣдствіе всего этого, демоны господствовали во всемъ мірѣ, не смотря на то, что добрые ангелы противодѣйствовали ихъ кознямъ и старались во всемъ помогать человѣку. Князь демоновъ не смутился даже и тѣмъ, что Богъ для поддержанія людей въ борьбѣ съ сопротивными силами приставляетъ къ каждому человѣку особаго ангела-хранителя, обязанность котораго состоитъ въ руководительствѣ людей къ исполненію воли Божіей. Эта промыслительная дѣятельность Бога заставила и сатану приставить къ каждому человѣку своего ангела-сопутника, обязанность котораго состоитъ въ томъ, чтобы губить человѣка приманкой удовольствій [2]).

Борьба добра и зла съ постепеннымъ возрастаніемъ послѣдняго велась непрерывно до самаго пришествія Спасителя, Который сокрушилъ державу смерти, уничтожилъ побѣдоносную силу зла, искупилъ людей отъ власти діавова, очистилъ ихъ отъ грѣховъ, соединилъ съ Богомъ, и возстановилъ въ первоначальную благодать.

---

[1]) Contra fatum, t. II, col. 172—173.

[2]) De vita Moys. col. 340 D—341 A.

V. УЧЕНІЕ О ЛИЦѢ ГОСПОДА СПАСИТЕЛЯ.

1. Общій взглядъ на исторію догмата до IV вѣка.

Отвѣтъ Спасителя на вопросъ первосвященника — Сынъ ли Онъ Божій (Мѳ. XXVI, 63—64). Три различныя представленія о Лицѣ І. Христа и о дѣлѣ искупленія людей—въ первыя времена христіанства: представленіе языческо-гностическое, воззрѣніе іудео-евонейское, и ученіе откровенія. Общее вѣронаніе древней церкви въ истину соединенія въ Лицѣ І. Христа полной божеской природы съ полною природой человѣческой. Измѣненіе гностическаго и евіонитскаго воззрѣній на Лице Спасителя подъ вліяніемъ ученія церкви.

Главные пункты въ ученіи о Лицѣ Господа Спасителя.

Заклинаю Тя Богомъ живымъ, да речеши намъ, аще ты еси Христосъ, Сынъ Божій? — Этимъ вопросомъ іудейскаго первосвященника положено было начало многовѣковой исторіи раскрытія основнаго догмата христіанства о Лицѣ его Основателя. Первое рѣшеніе этого труднаго вопроса далъ Самъ Спаситель въ Своемъ отвѣтѣ Каіафѣ: *ты рекль еси. Обаче глаголю вамъ: отселѣ узрите Сына Человѣческаго, сѣдяща одесную силы.* (Мѳ. XXVI, 63—64). Согласно такому отвѣту Спасителя, человѣчество должно смотрѣть на Него—и какъ на Сына Божія, и какъ на Сына Человѣческаго; но въ какомъ отношеніи стоятъ другъ къ другу Сынъ Божій и Сынъ Человѣческій, въ отвѣтѣ Спасителя не сказано. Очевидно, человѣчество должно было само

понять это таинственное соединеніе Бога и человѣка изъ совершеннаго Христомъ дѣла искупленія и спасенія людей. И человѣчество скоро дало свое разумѣніе таинства, обосновывая это разумѣніе именно на дѣлѣ совершившагося спасенія, изъ собственнаго сознанія вынося опредѣленіе, каковъ ему нуженъ Ходатай и Архіерей. Но во взглядахъ на дѣло спасенія, въ самое раннее время, выступили три различныя точки зрѣнія, а потому явились и три различныя представленія о Лицѣ Спасителя.

По взгляду философски-осмысленнаго язычества, все спасеніе человѣка состоитъ только въ наученіи его лучшему и достойнѣйшему употребленію его личныхъ человѣческихъ силъ, будто бы вполнѣ достаточныхъ для борьбы со зломъ и для водворенія царства добра на развалинахъ зла. Это наученіе сдѣлалъ Христосъ, и тѣмъ окончилъ свое служеніе людямъ, потому что люди, по этому воззрѣнію, больше ни въ чемъ не нуждались, ничего ни желали и не ожидали. Очевидно, это воззрѣніе покоилось на томъ предположеніи, что люди не виновны въ происхожденіи зла, что между ними и Богомъ нѣтъ никакого раздѣленія,—а это предположеніе въ свою очередь покоилось на аксіомѣ древнихъ восточныхъ философемъ, что въ мірѣ дѣйствуютъ два вѣчныхъ, независимыхъ начала—доброе и злое, что человѣкъ стоитъ между этими противоположностями, какъ связующее звено, по тѣлу принадлежащее началу зла, по духу—началу добра. Нося въ самомъ себѣ постоянный разладъ, объявляя войну себѣ самому, древній полуязычникъ—гностикъ думалъ не о прекращеніи этой борьбы, существующей помимо него, по одной лишь роковой необходимости,—а только объ освобожденіи духа отъ узъ матеріи—зла. Но невѣдѣніе истины губило его, потому что онъ не зналъ вѣрныхъ средствъ къ освобожденію духа,—и вотъ на помощь ему является Христосъ, Лице божественнное, и сообщаетъ ему необходимое вѣдѣніе [1]). Если Христосъ можетъ быть наз-

[1]) Гностики Маркосіане прямо говорили, что *εἶναι τὴν γνῶσιν ἀπολύτρωσιν τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου.*

ванъ здѣсь освободителемъ, то лишь въ отдаленномъ смыслѣ; въ дѣйствителиности же Онъ только небесный учитель, открывшій людямъ невѣдомые дотолѣ пути къ невѣдомому Отцу. Искуплять Ему было некого, потому что, собственно говоря, никто не виноватъ, — нѣтъ никого грѣшнаго, а потому и умирать, и страдать Ему было не-за-чѣмъ. Отсюда, если исторія говоритъ объ Его смерти и воскресеніи, то лишь просто по невѣдѣнію лѣтописцевъ: страдалъ человѣкъ Іисусъ, а Христосъ вошелъ на небо, или—по другому сказанію: Іисусъ преобразилъ въ Себя Синона Киренейскаго, который былъ дѣйствительно распятъ, а Самъ Онъ не страдалъ. Но если Онъ не страдалъ, если Онъ приходилъ только учить, то не-за-чѣмъ Ему было и воплощаться,—и Онъ дѣйствительно не воплощался, а явился только въ подобіи плоти, подъ обманчивымъ призракомъ скрывая Свое божество.

Такой же въ сущности взглядъ на дѣло Спасителя, хотя изъ другихъ основаній и съ другими результатами, выразили и приверженцы искаженнаго іудейства. Выходя изъ совершенно вѣрнаго понятія о грѣхѣ, какъ о свободномъ противоставленіи личиой воли человѣка волѣ Божественной, они остановились на понятіи абсолютной цѣлесообразности откровеннаго закона Моисеева, и заключили, что въ исполненіи его лежитъ освобожденіе отъ грѣха, и, слѣдовательно, чрезъ него возстановляется нормальное отношеніе между Богомъ и человѣкомъ. При такой точкѣ зрѣнія, разумѣется, Искупитель былъ совершенно не нуженъ. Все, чего могло желать человѣчество, это только—распространеніе Моисеева закона, новое откровенное подтвержденіе его обязательности и спасительности и надлежащее дополненіе сообразно съ новымъ положеніемъ этого закона—стать изъ узко-національной нормы жизни одного только еврейскаго народа широкою, универсальною нормою для всего человѣчества. Для этого подтвержденія и дополненія вовсе не нужно было Лица божественнаго, потому что и самый фундаментъ закона былъ данъ рукою по-

средника—человѣка. Такъ, по этому воззрѣнію, дѣйствительно и было. Явился Іисусъ, истинный Сынъ Іосифа и Маріи, и сдѣлался органомъ божественнаго откровенія, подобно всѣмъ ветхозавѣтнымъ пророкамъ. Если Онъ принесъ спасеніе, то не въ Себѣ, а лишь Собою, и именно въ томъ отношеніи, что дополнилъ законъ Моисеевъ; потяніе же искупленія здѣсь, очевидно, совсѣмъ было уничтожено.

Кромѣ этихъ двухъ воззрѣній, существовалъ еще третій истинный взглядъ на Лице Спасителя и дѣло спасенія людей—взглядъ ветхозавѣтнаго откровенія. Выходя изъ понятія личнаго Высочайшаго Бога, Творца міра, откровеніе признавало возможность и необходимость личныхъ отношеній между Творцемъ и Его тварію—человѣкомъ,—а принимая истину, что Богъ святости и благости создалъ вся добра зѣло, человѣка же лучше всего, оно опредѣляло эти личныя отношенія, какъ союзъ между Богомъ и человѣкомъ. Поэтому, всѣ бѣдствія бытія оно видѣло въ разрывѣ этого союза. Непосредственное чувство удаленія отъ Бога какъ нельзя болѣе гармонировало съ библейскимъ указаніемъ, что разрывъ первоначальнаго единенія произошелъ по винѣ человѣка, захотѣвшаго другаго блага, кромѣ даннаго ему, но принявшаго за это лучшее благо лишь призракъ его, и изъ—за этого призрака отдѣлившаго свою волю отъ воли Божественной. Вслѣдствіе этого отдѣленія, человѣкъ впалъ въ роковое противорѣчіе съ идеей своего бытія, потому что назначенный только для отображенія полноты божественной славы, онъ захотѣлъ жить божественною славою, какъ своею собственною,—и въ этомъ заключается его паденіе, грѣхъ. Слѣдствіемъ этого грѣха явилась неудовлетворенность жизнію, непрерывная погоня за призраками блага и непрерывное сознаніе его недостижимости. Въ погонѣ за благомъ человѣкъ прилагалъ грѣхъ ко грѣху, сознавалъ, что онъ впадаетъ въ ложь, что онъ не имѣетъ блага, что у него есть только желаніе его,—и въ этомъ долженъ лежать, съ точки зрѣнія разсматриваемаго взгля-

да, корень желанія возвращенія назадъ, или корень идеи возстановленія первобытнаго союза между Богомъ и человѣкомъ. Но человѣкъ могъ только желать этого возстановленія, исполнить же его былъ не въ состояніи, потому что не въ состояніи былъ подавить въ себѣ сознанія виновности въ разрывѣ первобытнаго союза. Нужно было снять эту виновность кому—нибудь невиновному,—но между людьми нѣтъ никого невиновнаго. Отсюда должно было явиться отрѣшеніе отъ надежды собственными силами найдти себѣ жизнь и возложеніе этой надежды на Бога. Только Богъ невиновенъ въ происшедшемъ разрывѣ, и потому только Онъ можетъ возстановить нарушенную правду. Отсюда возникло желаніе видѣть Бога своимъ ходатаемъ, посредникомъ. Но если Богъ можетъ быть посредникомъ, то лишь въ томъ единственномъ случаѣ, когда онъ приметъ на Себя всю вину человѣка, раздѣлитъ съ нимъ всю горечь самоосужденія, когда онъ убьетъ неправду человѣка въ собственной правдѣ. Принять же на себя вину человѣка значитъ собственно принять на себя тяжесть сознанія этой вины, а принять человѣческое сознаніе можно только самому человѣку. Отсюда, Богъ—посредникъ необходимо долженъ быть человѣкомъ. Такъ дѣйствительно и было. Въ полноту временъ явился Единородный Сынъ Божій, воплотившись отъ Дѣвы Маріи, открылъ людямъ истину и цѣль своего явленія, и въ Своей невинности осудилъ грѣхи міра, осудилъ и очистилъ ихъ собственною кровію. Такъ какъ въ Немъ все человѣчество осудило и очистило грѣхи свои, то все оно и примиряется чрезъ Него съ Богомъ, и силою вѣры въ дѣйствительность этого примиренія возстановляется нарушенный нѣкогда союзъ.

Эти три взгляда, т. е. взглядъ философски-осмысленнаго язычества, искаженнаго іудейства и божественнаго откровенія, на первыхъ же порахъ существованія христіанства, вступили въ борьбу между собою, результатъ которой былъ очень скоро опредѣленъ ихъ рѣзкой нравственной разноцѣнностію. Языческій взглядъ

гностиковъ-докетовъ, думавшихъ истиннымъ вѣдѣніемъ пріобрѣсти себѣ вѣрное средство для борьбы со зломъ и побѣды надъ нимъ, увидѣлъ это вѣдѣніе въ пустомъ фокусничествѣ и шарлатанствѣ, а это средство — въ грубомъ развратѣ, и тѣмъ самымъ подписалъ себѣ смертный приговоръ. Узкій взглядъ іудео-евіонитовъ, полагавшихъ спасеніе въ дѣлахъ закона Моисеева, давалъ человѣку положеніе раба и, вмѣсто уничтоженія противорѣчія въ бытіи, создавалъ еще новое противорѣчіе въ мысли,—потому что евіонитъ одновременно долженъ былъ мыслить и спасительность закона, и появленіе его только по причинѣ человѣческихъ преступленій для указанія грѣха и осужденія за грѣхъ. Если человѣкъ исполнялъ всѣ предписанія закона, то получалъ себѣ единственную награду въ томъ, что не осуждался закономъ; если же онъ не исполнилъ хоть одного предписанія закона, то не имѣлъ извиненія и становился подъ клятву. Очевидно, значеніе закона можетъ быть только отрицательное, и придавать ему спасительную силу ни въ какомъ случаѣ не возможно. Вотъ это-то существованіе закона только для наказанія преступниковъ, а таковыми безусловно являются предъ нимъ всѣ люди, и дѣлаетъ его ярмомъ неудобоносимымъ. Человѣку нуженъ судъ человѣка, а не внѣшняго опредѣленія, никогда и ни въ чемъ не ослабляющаго своей обязательности. Законъ, напримѣръ, говоритъ: „прелюбодѣйца должна умереть смертію“, между тѣмъ какъ истинный судъ не всегда таковъ. Бываютъ особые случаи, когда сообразнѣе съ высшей правдой сказать: „Я не осуждаю тебя, иди и больше не грѣши“. Въ силу этого, взглядъ евіонитовъ самъ произнесъ надъ собою человѣческій судъ. Въ силу же этого, третій взглядъ, т. е. взглядъ откровенно-іудейскій, какъ вполнѣ соотвѣтствующій внутреннимъ желаніямъ и потребностямъ человѣка, сдѣлался господствующимъ, и пониманіе его сдѣлалось пониманіемъ церкви, придавшей ему къ внутренней силѣ и полную объективную достовѣрность. Разсматривая Іисуса Христа, какъ Бога Искупителя вины человѣческой, христіанинъ тѣмъ самымъ призна-

валъ свое желаніе возстановленія нарушеннаго союза между Богомъ и человѣкомъ совершившимся фактомъ, и низводилъ на человѣка помощь Божію. Вмѣсто суда внѣшней правды, онъ опредѣлялъ новый судъ въ себѣ самомъ черезъ Бога — Посредника, которому Отецъ отдалъ право суда надъ человѣчествомъ не какъ Сыну Божію, а именно какъ Сыну Человѣческому. Вслѣдствіе этого, утвержденіе во Христѣ — съ одной стороны— полной божественной природы, съ другой—полной человѣческой было безусловно необходимымъ, и силу этой необходимости, проповѣдуемой непосредственными и ближайшими преемниками апостоловъ, скоро должны были сознать какъ послѣдователи гностическаго пониманія дѣла спасенія, такъ и послѣдователи искаженно-іудейскаго пониманія того же самаго дѣла.

Апеллесъ, одинъ изъ даровитѣйшихъ учениковъ гностика Маркіона, отступилъ отъ системы своего учителя, и въ своихъ „Силлогизмахъ“ призналъ истиннымъ библейское повѣствованіе о твореніи міра благимъ Богомъ, призналъ также фактъ грѣхопаденія и необходимость искупленія, и только остановился предъ вопросомъ: какъ могло совершиться искупленіе? Имѣя на этотъ вопросъ готовый отвѣтъ въ свящ. новозавѣтныхъ книгахъ, онъ призналъ Іисуса Христа Искупителемъ, приведшимъ обратить человѣчество къ Богу, призналъ и образъ совершенія искупленія такъ, какъ говорятъ объ этомъ евангелія,—но не могъ признать воплощенія. По нему, воплотиться значитъ воспринять въ Божескую ипостась часть матеріи, а матерія есть зло, и потому воплотиться значитъ воспринять въ себя зло, а воспринять въ Себя зло Божеству невозможно. Поэтому, избѣгая противорѣчія, онъ придумалъ для Іисуса Христа особое небесное тѣло, образованное Духомъ Святымъ и потому безгрѣшное. Но онъ все-таки не докетъ, потому что признавалъ тѣло Іисуса Христа устроеннымъ такъ, что оно могло быть осязаемымъ, а слѣдовательно—и распятымъ [3]). Дальше этого, не измѣ-

[3]) Baumgarten — Crusius, Lehrbuch der christrich Dogmengeschichte, ss. 163—165, 759—760.

няя въ корнѣ своихъ основныхъ воззрѣній на сущность зла, гностицизмъ идти не могъ и дѣйствительно не пошелъ, въ III и IV вѣкахъ оставаясь тѣмъ же, какимъ явился въ „Силлогизмахъ“ Апеллеса, пока наконецъ совсѣмъ не изчезъ въ V вѣкѣ.

Въ тоже время и партія іудействующихъ толковниковъ христіанства не могла удержаться на своей первоначальной почвѣ и должна была уступить христіанству идею спасенія, признавъ Іисуса Христа дѣйствовавшимъ подъ вліяніемъ высшей, божественной силы, обитавшей въ Немъ, какъ въ домѣ. На этомъ положеніи она считала возможнымъ (хотя и ошибочно) соединиться съ церковной партіей христіанства, и постепенно слилась съ однимъ изъ направленій монархіанства II и III вѣка. Но церковное пониманіе христіанства шло одинаково въ разрѣзъ—какъ съ пониманіемъ гностическимъ, такъ и съ іудейскимъ. Съ одной стороны, представители этого пониманія настаивали на положеніи, что если Христосъ — Спаситель, то Онъ *долженъ* быть истиннымъ человѣкомъ, а потому, слѣдовательно, истинно родился отъ Дѣвы, истинно пострадалъ, умеръ и воскресъ; съ другой стороны, они доказывали, что если Христосъ — Спаситель, то Онъ *долженъ* быть Богомъ, потому что только Богъ не повиненъ во грѣхахъ, и только въ Немъ одномъ очищающая сила.

Признавая воплощеніе личнаго Бога, церковное пониманіе выдвинуло два капитальныхъ въ христіанскомъ богословіи вопроса: a) какъ нужно мыслить отношеніе вочеловѣчившагося Сына Божія къ Богу Отцу,—т. е. нужно ли признавать Его единство со Отцемъ и послѣ воплощенія,—и если нужно, то какъ при этомъ избѣжать раздѣленія,—и b) какъ нужно мыслить образъ соединенія двухъ естествъ въ Іисусѣ Христѣ,—т. е. нужно ли представлять обѣ природы стоящими въ механической связи одну подлѣ другой, или же соединенными во внутреннемъ общеніи единства Личности. Оба эти вопроса были раскрыты уже въ послѣдующія вѣка.

2. Христологическія заблужденія IV вѣка.

Ученіе о Лицѣ І. Христа Евномія и Маркелла анкирскаго. Христологическое ученіе Аполлинарія лаодикійскаго. Происхожденіе и сущность этого ученія. Связь христологіи Аполлинарія съ его антропологіей. Мнѣніе Аполлинарія о трехсоставности человѣческой природы. Ученіе его о высшемъ, разумномъ началѣ въ человѣкѣ, какъ о главномъ виновникѣ и носителѣ грѣха, и—о грѣхѣ, какъ о существенно необходимомъ и положительномъ свойствѣ человѣческой природы. Отсюда—невозможность соединенія Бога съ грѣховнымъ человѣческимъ умомъ, и необходимость признанія, что Богъ принялъ въ ипостасное единеніе съ Собою только двѣ низшія стороны человѣческой природы — душу и тѣло, такъ что мѣсто человѣческаго разума въ Лицѣ Спасителя занялъ разумъ божественный или божественный Логосъ. Библейское и философское обоснованіе этого ученія Аполлинаріемъ. Ученіе Аполлинарія о небесномъ происхожденіи плоти І. Христа; подлинный смыслъ и значеніе этого ученія въ христологической системѣ Аполлинарія. Ученіе Аполлинарія объ образѣ соединенія въ Лицѣ І. Христа природы божеской и природы человѣческой, и объ ихъ взаимномъ отношеніи.

За рѣшеніе вопросовъ, поставленныхъ въ концѣ предъидущаго отдѣла, прежде всего взялось аріанство, хотя, впрочемъ нужно замѣтить, что аріане вообще весьма мало занимались христологіей, и потому этотъ пунктъ христіанскаго вѣроученія у нихъ далеко не былъ развитъ съ такою отчетливою подробностію, съ какою они раскрывали ученіе о Св. Троицѣ. Въ общихъ чертахъ мы представимъ аріанскую христологію по сочиненіямъ Евномія, который, кажется, одинъ только болѣе или менѣе подробно и говорилъ объ этомъ предметѣ.

Такъ какъ Евномій лишилъ Сына Божія истиннаго и совершеннаго божества, то само собою понятно, что, говоря объ Его воплощеніи, онъ говорилъ о воплощеніи Бога не въ собственномъ смыслѣ, а лишь Бога сотвореннаго. Съ его точки зрѣнія, воплощеніе совершеннаго Бога безусловно немыслимо,—такъ что это воплощеніе, по нему, служитъ самымъ яснымъ и убѣдительнымъ доказательствомъ не-божественности воплотившагося. Нападая на ученіе св. Василія Великаго, требовавшаго мыслить полное равенство Сына Божія съ Богомъ Отцемъ, Евномій между прочимъ писалъ: „если онъ (т. е. св. Василій) можетъ доказать, что и сущій надъ всѣми Богъ, который есть свѣтъ неприступный, былъ или могъ быть во плоти, придти подъ власть, подчиняться повелѣніямъ, повиноваться человѣческимъ законамъ, нести крестъ,—то пусть говоритъ, что свѣтъ равенъ свѣту“ [1]). Богъ, по слову писанія, есть свѣтъ неприступный, и потому между Нимъ и этимъ матеріальнымъ міромъ находится вѣчная и непроходимая пропасть: ни Богъ, не унижая Своего божества, не можетъ снизойдти до условій тварнаго бытія, ни тварь никогда не можетъ возвыситься до неприступнаго свѣта Божества. Отсюда, если въ Лицѣ Спасителя дѣйствительно необходимо мыслить соединеніе божественнаго съ человѣческимъ, то ни въ какомъ случаѣ нельзя понимать это божественное въ собственномъ смыслѣ, а только въ относительномъ. Съ человѣкомъ соединился сотворенный Богъ, который въ этомъ соединеніи нисколько не измѣнился и ничего не потерялъ, потому что онъ вступилъ въ соединеніе съ родственнымъ Ему по образу бытія. „Не тотъ,—говоритъ Евномій, — кто неизмѣняемъ и несотворенъ, соединился съ тѣмъ, кто произошелъ черезъ твореніе и потому измѣнился ко злу; но тотъ, кто и самъ будучи сотворенъ, пришелъ къ род-

---

[1]) У св. Григорія Нисскаго—Contra Eunom lib. XII, op. t. II, col. 897 B.

ственному и однородному себѣ, не изъ болѣе превосходной природы облекшись по человѣколюбію въ болѣе низкую, но чѣмъ былъ, тѣмъ и содѣлался“ [1]); т. е. какъ до воплощенія былъ сотвореннымъ, такъ и въ воплощеніи принялъ сотворенную человѣческую плоть. Ограничивъ такимъ образомъ божественную природу Спасителя, Евномій не оставилъ совершенною и Его человѣческую природу. Онъ вполнѣ раздѣлялъ общее аріанское мнѣніе, что человѣческіе аффекты въ жизни Спасителя относились къ соединенному съ человѣкомъ божественному Логосу, Лице котораго, поэтому, являлось единственнымъ двигателемъ всѣхъ состояній Богочеловѣка [2]). Какъ только признана справедливость этого положенія, такъ вполнѣ естественно было сдѣлать и еще одинъ шагъ впередъ. Если двигателемъ всѣхъ состояній въ жизни Спасителя дѣйствительно былъ одинъ только божественный Логосъ, то ясно, что человѣческому духу здѣсь не остается никакой дѣятельности, а въ бездѣятельномъ состояніи духъ ничто. Поэтому, вполнѣ удобно было совсѣмъ исключить его изъ человѣческой природы Спасителя, оставивъ на его мѣстѣ божественнаго Логоса. Евномій такъ и сдѣлалъ. Подобно всѣмъ аріанамъ, онъ считалъ воплощеніе Сына Божія за простое принятіе одного только человѣческаго тѣла безъ разумной души. Въ своемъ „Изложеніи вѣры“ онъ писалъ: „содѣлавшійся въ послѣдніе дни человѣкомъ, воспринялъ на Себя человѣка не изъ

---

[1]) Ibid. lib. V, col. 701 A.

[2]) Св. Григорій Нисскій (Contra Eunom. lib. II, col. 544 D) говоритъ объ аріанахъ: «они дѣлаютъ какое-то основаніе нечестія изъ ученія о домостроительствѣ, утверждая, что не цѣлый человѣкъ спасенъ Господомъ, но половина человѣка, именно — тѣло; цѣль же такого злоухищренія относительно догмата у нихъ состоитъ въ томъ, чтобы показать, что унизительныя выраженія, которыя употребляетъ Господь по человѣчеству, произошли, по видимому, отъ самаго Божества, и чрезъ это придать большую силу хулѣ, яко бы подтверждаемой собственнымъ сознаніемъ Господа».

души и тѣла„ [1]), и думалъ найдти библейское подтвержденіе своего мнѣнія въ извѣстныхъ словахъ евангелиста Іоанна: *Слово плоть бысть.* Принимая это изреченіе въ строго-буквальномъ смыслѣ, онъ легко вывелъ изъ него неправильную аріанскую мысль о замѣнѣ божественнымъ Логосомъ человѣческаго духа.

Изъ этого ученія Евномія можно ясно видѣть, что христологія аріанъ не составляла особаго, самостоятельнаго отдѣла въ ихъ богословіи. Она была построена такимъ образомъ, что составляла только одну незначительную часть ихъ общій философско-богословской аргументаціи въ пользу ученія о неравенствѣ Сына Божія съ Богомъ Отцемъ. Въ этомъ именно значеніи аргумента, она подверглась весьма неудачному критическому разбору Маркелла анкирскаго, который, опровергая все вообще аріанское богословіе, естественно, долженъ былъ коснуться и ихъ выводовъ изъ ученія о воплощеніи Сына Божія.

Чтобы вѣрно оцѣнить ученіе Маркелла, нужно встать на его богословскую точку зрѣнія, которую можно охарактеризовать, какъ историко-сотереологическую. Всѣ имена, какими въ св. писаніи называется Спаситель, не исключая даже и имени Сына, по мнѣнію Маркелла, относятся не къ предвѣчному бытію Сына Божія, а ко временному бытію вочеловѣчившагося Христа Спасителя. Для обозначенія предвѣчнаго бытія Сына Божія и Его отношенія къ Богу Отцу есть только одно имя, открытое въ богословіи евангелиста Іоанна,—имя Логоса. Сынъ Божій есть божественный Разумъ, божественная Мысль, и въ силу этого Онъ необходимо составляетъ едино съ сущностію Бога Отца. О Немъ, какъ о Логосѣ, нельзя сказать, что Онъ рождается отъ Отца, а нужно сказать, что Онъ вѣчно сосуществуетъ Богу Отцу. Въ этомъ сосуще-

[1]) Ibid. col. 545 A: *τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν γενόμενον ἄνθρωπον, οὐκ ἀναλαβόντα τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἄνθρωπον.* По изданію Фабриція, отрицаніе *οὐκ* пропущено, но чтеніе св. Григорія признается болѣе правильнымъ. Münscher Handbuch d. Dogmegesch. B IV, 8, Anmerk. 2

ствованіи Маркеллъ различалъ двѣ формы: а) предвѣчное бытіе Логоса, которое онъ опредѣлилъ, какъ бытіе δυναμει καὶ ἐνεργεία,—и b) бытіе Его со времени творенія міра, которое онъ опредѣлилъ, какъ бытіе ἐνεργεία δραστικὴ. Однимъ изъ моментовъ этой, „выступающей во внѣ", дѣятельности божественнаго Логоса служитъ Его воплощеніе, цѣль котораго состоитъ въ томъ, чтобы доставить человѣку побѣду надъ зломъ и поднять его до участія въ Божественной жизни. Такъ какъ воплощеніе есть только одно изъ проявленій божественной дѣятельности, то все, что́ въ жизни Спасителя указываетъ на подчиненіе и ограниченность, относится не къ сущности божественнаго Логоса, а только къ его ἐνεργεία δραστικὴ. Логосъ просто только дѣйствовалъ въ человѣкѣ, усвояя его Себѣ чрезъ одушевленіе человѣческаго тѣла, а Самъ по Себѣ Онъ совсѣмъ не причастенъ человѣческихъ слабостей, и потому божественная сила Его нисколько не унизилась отъ пребыванія въ слабомъ человѣкѣ. Эта сила дѣйствуетъ, пока цѣль спасенія людей еще не достигнута,—а какъ только она будетъ достигнута, ἐνέργεια δραστικὴ божественнаго Логоса прекратится, и Самъ Логосъ уйдетъ внутрь Божественной сущности. Это будетъ именно тогда, когда все покорится Отцу и временное царство Христа Спасителя смѣнится вѣчнымъ царствомъ Бога Отца. На вопросъ о томъ, что́ же тогда будетъ съ человѣческимъ тѣломъ Спасителя,—Маркеллъ отвѣчалъ, что въ писаніи объ этомъ ничего не сказано; но такой отвѣтъ былъ только очевиднымъ уклоненіемъ отъ надлежащаго отвѣта. Съ его точки зрѣнія, нужно было прямо сказать, что если человѣческая природа Христа составляетъ только простую временную форму Его исторической дѣятельности, то само собою понятно, что съ исчезновеніемъ этой дѣятельности должна исчезнуть и ея временная форма [1]).

---

[1]) Thomasius, Die Dogmengesch. d. alt. Kirche, S. 224—228. Neander, Allgem. Gesch. d. christl. Relig. und Kirche, B. II, Abt. II, S. 905—907.

Такъ думалъ Маркеллъ анкирскій. Представляя божественнаго Логоса существующимъ отъ вѣчности только *δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ*, онъ какъ будто обезличилъ Его, и потому на константинопольскомъ аріанскомъ соборѣ 336 г. былъ осужденъ аріанскими епископами, какъ савелліанинъ; но послѣ данныхъ имъ разъясненій на православномъ сирмійскомъ соборѣ былъ оправданъ относительно ученія о Св. Троицѣ, признанъ православнымъ и возстановленъ въ санѣ епископа. Ученія его о Лицѣ Іисуса Христа въ этомъ случаѣ не разбирали, такъ какъ это ученіе онъ высказалъ совершенно мимоходомъ, разбирая аріанскую аргументацію. Между тѣмъ въ дѣйствительности этотъ только незамѣтный пунктъ и былъ особенно важенъ въ его доктринѣ, потому что только ему суждено было сдѣлаться исходнымъ пунктомъ новаго богословскаго движенія въ христіанской церкви. Представляя божественнаго Логоса просто только дѣйствующимъ въ человѣческомъ тѣлѣ Іисуса, Маркеллъ видѣлъ въ Лицѣ Спасителя не Богочеловѣка, а только обожествленнаго человѣка, и такимъ образомъ возобновилъ въ своей христологіи ересь Павла самосатскаго. На этотъ ложный пунктъ въ ученіи Маркелла обратилъ вниманіе ученый лаодикійскій епископъ Аполлинарій, который собственно и положилъ начало христологическимъ спорамъ V—VII столѣтій [1]).

Воспитанный въ періодъ жаркихъ споровъ съ аріанами, когда спорный вопросъ обѣими противными сторонами рѣшался на основаніи положительныхъ свидѣтельствъ одного и тогоже св. писанія, и когда для всякаго мыслящаго христіанина было очевидно, что

---

[1]) По свидѣтельству св. Василія В. (epist. 224, n. 3), Аполлинарій былъ плодовитѣйшимъ писателемъ IV вѣка, но всѣ его сочиненія въ періодъ христологическихъ споровъ были уничтожены. До нашего времени сохранились одни лишь незначительные отрывки изъ нихъ въ твореніяхъ полемизировавшихъ съ Аполлинаріемъ церковныхъ писателей, главнымъ образомъ—въ «Антирретикѣ» св. Григорія Нисскаго и въ «Діалогахъ» блаж. Θеодорита,

споръ долженъ идти не на основаніи писанія, а изъза него самого, именно—изъ-за правильнаго пониманія его,—Аполлинарій совершенно правильно и разумно пришелъ къ заключенію, что необходимо измѣнить обычные пріемы въ борьбѣ съ еретиками, чтобы, вмѣсто не имѣющихъ для нихъ никакого значенія ссылокъ на откровенныя свидѣтельства, неправильно ими понимаемыя, идти чисто *раціональнымъ* путемъ къ оправданію христіанства въ формѣ церковнаго православія, *доказать* правильность православнаго пониманія христіанства въ тѣхъ свидѣтельствахъ, какія оспаривались у него аріанствомъ. Благочестиво вѣровать, по Аполлинарію, можно только въ томъ случаѣ, когда человѣкъ знаетъ, во что онъ вѣруетъ, а для этого разумнаго вѣрованія нужно изслѣдованіе истинъ вѣры. Это изслѣдованіе даетъ вѣрѣ и твердость и отчетливость, и такимъ образомъ предохраняетъ человѣка отъ опасности впасть въ какое-либо заблужденіе. „Вѣра безъ изслѣдованія,—говоритъ Аполлинарій,—и Евы не принесла пользы, такъ что и христіанскую истину нужно изслѣдовать, чтобы она незамѣтно не совпала гдѣ-нибудь съ мнѣніями язычниковъ или іудеевъ“ [1]). Примѣръ такого совпаденія Аполлинарій видѣлъ въ ученіи еретиковъ, которые, подъ видомъ благочестивой вѣры, распространяли совершенно ложное мнѣніе, будто Богу невозможно быть человѣкомъ и страдать подобно человѣку, и будто Христосъ, родившійся отъ жены и пострадавшій, былъ просто только божественнымъ человѣкомъ (ἄνθρωπον ἔνθεον). Такъ какъ, по Аполлинарію, „начало такому превратному умствованію положили Павелъ, Фотинъ и Маркеллъ“ [2]), то онъ и выступилъ противъ нихъ съ своими раціональными доказательствами справедливости православнаго пониманія факта воплощенія.

---

[1]) У св. Григорія Нисскаго—Adversus Apollinarem, op. t. II, col. 1129 C.

[2]) Ibid. col. 1133 C.

Опровергая іудео-христіанское мнѣніе Павла самосатскаго и Маркелла анкирскаго, уничтоживших̀ъ самостоятельность личнаго бытія Сына Божія и признавших̀ъ соединеніе Его съ человѣкомъ Іисусомъ такимъ же внѣшнимъ, какимъ Онъ соединялся со всѣми ветхозавѣтными пророками, Аполлинарій заявилъ, что онъ будетъ рѣшать спорный вопросъ путемъ изслѣдованія показаній св. писанія, подъ точкою зрѣнія соборных̀ъ опредѣленій. „Именовать, — говоритъ онъ, — Христа божественнымъ человѣкомъ противно апостольскому ученію и чуждо (опредѣленіямъ) соборовъ“ [5]). Христосъ былъ не просто человѣкъ, внѣшнимъ только образомъ связанный съ нѣкоторою божественною силой, но человѣкъ, тѣснѣйшимъ образомъ соединенный съ Самимъ Богомъ. Доказательство такого именно соединенія во Христѣ божества и человѣчества Аполлинарій видѣлъ въ словах̀ъ св. писанія: *никто же взыде на небо, токмо сшедый съ небесе Сынъ Человѣческій, сый на небеси* (Іоан. III, 13). Если Христосъ, сущій на небѣ, сдѣлался человѣкомъ, родившись отъ жены, то ясно, что Онъ, какъ рожденный отъ жены, есть истинный человѣкъ, и въ то же время ясно. что Онъ, какъ одинъ сущій на небѣ, есть истинный Богъ. „Какъ называть,— спрашиваетъ Аполлинарій,—человѣкомъ Того, о которомъ засвидѣтельствовано, что Онъ есть человѣкъ, нисшедшій съ небесъ и именуемый Сыномъ Человѣческимъ?“ [1]). Свою мысль онъ яснѣе и точнѣе выразилъ въ положеніи, что Христосъ есть Богъ въ человѣкѣ и человѣкъ въ Богѣ, что, воспринявъ человѣческую плоть, Онъ соединилъ съ нею Свой Божественный духъ, и

---

[1]) Ibidem.

[2]) Ibid. D. Древній читатель того манускрипта, съ котораго былъ изданъ Антирретикъ Галландіемъ, яснѣе выразилъ мысль Аполлинарія такимъ образомъ: «какъ называть человѣкомъ того, о которомъ засвидѣтельствовано, что Онъ есть человѣкъ, сшедшій съ небесъ, и Богъ, именуемый Сыномъ Божіимъ и Сыномъ человѣческимъ».

такимъ—то именно образомъ тайна явилась во плоти,—та самая тайна, которую можно отрицать только іудеямъ и язычникамъ, не желающимъ слышать о томъ, что Богъ рожденъ отъ жены, и потому явно впадающимъ въ невѣріе [1]). Аполлинарій прекрасно доказываетъ полное неразуміе и неосновательность этого невѣрія. Онъ обращаетъ свое вниманіе на фактъ освобожденія міра отъ золъ, и выводитъ изъ этого факта необходимое заключеніе, что Освободитель долженъ быть признанъ воплотившимся Богомъ. „Если бы, — говоритъ онъ, — Христосъ былъ только человѣкъ, то Онъ не спасъ бы міръ, и если бы Онъ былъ только Богъ, то Онъ не спасъ бы его путемъ страданій; Христосъ же совершилъ и то и другое; слѣдовательно, Онъ—Богъ и человѣкъ". Доказываетъ это Аполлинарій и понятіемъ посредничества Христа между Богомъ и человѣкомъ: „если бы Онъ былъ только человѣкъ или только Богъ, то Онъ не могъ бы быть посредникомъ между Богомъ и людьми" [2]). Итакъ несомнѣнно, что Христосъ есть Богъ и человѣкъ. Раскрывая свою мысль далѣе, Аполлинарій коснулся самаго образа соединенія во Христѣ божества и человѣчества. Сущность своего изслѣдованія по этому вопросу онъ выразилъ въ положеніи, что Христосъ, сшедшій съ небесъ и воплотившійся, воспринялъ на Себя плоть человѣка съ душею, а человѣческій духъ замѣнилъ Своимъ божествомъ, и потому сталъ воистину Богочеловѣкомъ, въ одной ипостаси соединившимъ двѣ различныя природы [3]). Такимъ утвержденіемъ Аполлинарій впалъ въ видимое противорѣчіе

---

[1]) У св. Григ. Нисск. Adv. Apol. col. 1176 D.

[2]) У бл. Θеодорита кирскаго Dialog. III, op. ed. Sichulze t. IV, p. 256. Бл. Θеодоритъ взялъ эти силлогизмы изъ сочиненія Аполлинарія—*Κατὰ κεφάλαιον*.

[3]) У св. Григ. Нисск. Adv. Apol col. 1140 D: *τὸ δὴ πνεῦμα, τουτέστι τὸν νοῦν, Θεὸν ἔχων ὁ Χριστὸς μετὰ ψυχῆς καὶ σώματος, εἰκότως ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ λέγεται.*

съ церковнымъ ученіемъ о совершенномъ божествѣ и совершенномъ человѣчествѣ Спасителя,—и онъ вполнѣ хорошо сознавалъ дѣйствительность этого противорѣчія, а потому съ особенною силой старался оправдать свое мнѣніе, загораживая его и богословской, и философской аргументаціей. Но почему же именно ему было нужно настаивать на своемъ положеніи? На этотъ вопросъ можно отвѣтить прямо и съ положительною достовѣрностію: этого требовала его антропологія.

Въ основѣ антропологическихъ воззрѣній Аполлинарія лежитъ извѣстное уже намъ ученіе о дѣленіи человѣческой природы на три самостоятельныя сущности: духъ, душу и тѣло. Доказательство такого дѣленія Аполлинарій старался найдти въ библіи и ссылался, между прочимъ, на извѣстныя слова ап. Павла въ его посланіи къ Солунянамъ V, 23: *Самъ же Богъ мира да освятитъ васъ во ввей полноть. и вашъ духъ и душа и тѣло во всей цѣлости да сохранится безъ порока въ пришествіе Господа нашего Іисуса Христа.* Отличая душу отъ духа, Аполлинарій опредѣлилъ первую, какъ неразумную, физическую или животную, очевидно, понимая подъ этими опредѣленіями внутреннюю жизненную силу, общую у человѣка и животнаго [1]),— между тѣмъ какъ въ духѣ онъ видѣлъ мыслящую и волящую часть человѣческой природы, которая этою именно частію отличается отъ природы животнаго. Поэтому, положеніе духа въ природѣ человѣка—владычественное, такъ какъ онъ собственно дѣлаетъ человѣка человѣкомъ; положеніе же души можетъ быть только посредствующимъ между духомъ и тѣломъ. Опираясь на слова ап. Павла въ посланіи къ Галатамъ V, 17: *плоть похотствуетъ на духа, духъ же на плоть,*— Аполлинарій пришелъ къ заключенію, что духъ и плоть,

---

[1]) Бл. Θеодоритъ въ «Haereticarum Fabularum compendium», lib, IV, cap. 8, говоритъ объ Аполлинаріѣ: *σαρκωθῆναί τε τόν Θεόν ἔφησι Λόγον, σῶμα καὶ ψυχὴν ἀνειληφότα, οὐ τὴν λογικήν, ἀλλὰ τὴν ἄλογον, ἣν φυσικήν, ἤγουν ζωτικήν τινες ὀνομάζουσι.*

вслѣдствіе ихъ противоположности, не могутъ быть связаны между собою, если между ними нѣтъ ничего посредствующаго,—и такимъ образомъ пришелъ къ библейскому подтвержденію своей трихотоміи. Три части человѣческой сущности, уравновѣшиваемыя другъ другомъ, могли бы пребывать въ постоянной гармоніи между собою, если бы человѣкъ не впалъ въ грѣхъ и вслѣдствіе этого не нарушилъ первоначальнаго равновѣсія. Источникомъ грѣха, по мнѣнію Аполлинарія, служитъ духъ, какъ сущность разумная и свободная, своею дѣятельностію и силою опредѣляющая направленіе дѣятельности остальныхъ двухъ частей человѣческой природы. Поэтому, мнѣніе, будто грѣхъ во плоти, не можетъ быть признано правильнымъ. Тѣло служитъ только пассивнымъ орудіемъ грѣховной дѣятельности духа, и если бы его поставить внѣ вліянія этой дѣятельности, то оно само по себѣ не могло бы совершить никакихъ движеній ко грѣху. Поэтому, тѣло можно считать только соучастникомъ въ произведеніи грѣха и виновнымъ лишь настолько, насколько оно могло не уступить насилію со стороны духа—истиннаго источника грѣха. Но разъ грѣхъ сдѣланъ, онъ уже произвелъ нарушеніе въ гармоніи частей человѣческой природы, и человѣкъ не въ состояніи уничтожить это нарушеніе возстановленіемъ первоначальнаго равновѣсія. А такъ какъ всѣ люди произошли отъ одного общаго родоначальника, и, слѣдовательно, всѣмъ переданъ одинъ и тотъ же грѣховный умъ, то въ плѣну оказалось всѣ человѣчество, получившее грѣхъ въ наслѣдство отъ своихъ прародителей и создавшее въ себѣ привычку къ умноженію этого наслѣдства. Человѣкъ такъ сжился со грѣхомъ, что не можетъ быть даже и мыслимъ безъ него; грѣхъ сдѣлался существенною частію его природы, и представить человѣка безъ грѣха значитъ собственно представить не-человѣка.

Это ученіе въ большей своей части можетъ быть принято и православнымъ богословомъ. И трихотомическое дѣленіе человѣческой природы, и объясненіе грѣха,

какъ ложнаго движенія человѣческой мысли, и сила грѣха, отъ давленія которой, по слову писанія, не можетъ освободиться ни одинъ человѣкъ, такъ что тотъ впалъ бы въ ложь, кто сталъ бы утверждать такое освобожденіе (Іоан. I, 8),—все это—или не противорѣчитъ, или даже находитъ себѣ прямое подтвержденіе въ свидѣтельствахъ библіи. Но взглядъ на сущность грѣха, какъ положительнаго свойства человѣческой природы, не основателенъ и не вѣренъ,—между тѣмъ какъ этотъ-то взглядъ, по справедливому замѣчанію Баура, и служитъ исходнымъ, опредѣляющимъ пунктомъ въ христологіи Аполлинарія [1]). Выходя изъ своихъ антропологическихъ воззрѣній, именно — съ точки зрѣнія сдѣланнаго имъ опредѣленія сущности грѣха, Аполлинарій сдѣлалъ ложные христологическіе выводы. Къ христологіи его мы теперь и обратимся, изложивъ лишь для послѣдовательности одно сотеріологическое воззрѣніе его, именно рѣшеніе вопроса о томъ, какъ возможно для человѣка спасеніе.

Если грѣхъ, по Аполлинарію, царствуетъ въ человѣческой природѣ съ непобѣдимою силой, и если нѣтъ и не можетъ быть ни одного человѣка, свободнаго отъ грѣха, то несомнѣнно, что обыкновенный человѣкъ не можетъ ни самъ освободиться отъ грѣха, ни тѣмъ болѣе другихъ освободить. Поэтому, вся надежда спасенія можетъ быть возложена только на Бога, какъ абсолютно свободнаго отъ грѣха и, слѣдовательно, вполнѣ властнаго надъ могуществомъ грѣха. Но Богъ не можетъ оправдать этой надежды, если не сдѣлается человѣкомъ, и если, какъ человѣкъ, не побѣдитъ прираженій грѣха и смерти, потому что не въ Богѣ царствуетъ грѣхъ, а въ человѣкѣ, и не Богъ нуждается въ освобожденіи отъ него, а человѣкъ. Такъ какъ въ своемъ опроверженіи языческаго представленія о грѣхѣ Аполлинарій призналъ возможность воплощенія Бога,

---

[1]) **Baur, Die christiche Lehre von Dreienigkeit und Menschwerdung, B. I, s. 619.**

и такъ какъ погибель человѣка состоитъ въ производимой грѣхомъ смерти, то онъ опредѣлилъ сущность спасенія, какъ свободу отъ грѣха и его слѣдствія—смерти. Но если воплотившійся Богъ долженъ, какъ человѣкъ, побѣдить грѣхъ и смерть, то необходимо, чтобы Онъ не только какъ Богъ, но и какъ человѣкъ, былъ абсолютно свободенъ отъ грѣха. Этому условію Онъ можетъ удовлетворить, во первыхъ, когда будетъ свободенъ отъ грѣха первороднаго, и во вторыхъ, когда будетъ свободенъ отъ грѣха самопроизвольнаго. Исполненіе первой части условія Аполлинарій легко могъ видѣть, съ точки зрѣнія раздѣляемаго имъ никейскаго символа, въ человѣческомъ рожденіи Сына Божія отъ непорочной Дѣвы наитіемъ Св. Духа и силою Вышняго. Исполненіе же второй части условія смутило Аполлинарія. Онъ не могъ представить себѣ, а потому и не могъ допустить, что можно быть такимъ же, какъ и всѣ люди, человѣкомъ, и все-таки не имѣть никакого грѣха. Грѣхъ, по его представленію, сросся съ человѣкомъ, сдѣлался неизбѣжною частію человѣческаго существа, такъ что человѣку совершенно невозможно не быть грѣшникомъ,—и, слѣдовательно, безгрѣшный человѣкъ не есть уже человѣкъ, по крайней мѣрѣ—безгрѣшный человѣкъ не мыслимъ. Уступая этому убѣжденію, Аполлинарій силой необходимости былъ приведенъ къ мысли—отнять у воплотившагося Бога самую способность грѣха, т. е. представить его такимъ человѣкомъ, который не грѣшитъ только потому, что не можетъ грѣшить. А такъ какъ, по антропологической теоріи Аполлинарія, способность грѣха и сила его всецѣло лежатъ въ измѣнчивомъ и удобопреклонномъ ко злу умѣ человѣка, то само собою понятно, что, освобождая воплотившагося Бога отъ способности грѣха, онъ долженъ былъ лишить Его человѣческаго ума, оставивъ Ему лишь двѣ части человѣческой сущности—душу и плоть. Но въ такомъ случаѣ воплотившійся Богъ не можетъ быть признанъ полнымъ человѣкомъ.

Отнимая у Него изъ человѣческой природы одну высшую часть, нужно было дать Ему взамѣнъ ея другую, подобную часть, и Аполлинарій указалъ человѣчеству Христа эту часть въ божественномъ умѣ. Отсюда и вышло высказанное имъ противъ Маркелла анкирскаго положеніе: „Христосъ съ душею и тѣломъ, имѣя вмѣсто духа, т. е. ума, Бога, справедливо называется человѣкомъ съ небесъ“. Но высказывая такое положеніе, какъ было выше замѣчено, Аполлинарій хорошо сознавалъ, что онъ разошелся съ защитниками никейскаго символа, и потому съ особенною силою старался оправдать свое мнѣніе и путемъ положительныхъ доказательствъ, и путемъ опроверженія церковнаго и аріанскаго пониманій факта воплощенія. Всѣ вообще доказательства, и положительныя, и отрицательныя, какія только Аполлинарій приводитъ въ подтвержденіе своего мнѣнія, можно раздѣлить на два класса: богословскія и философскія. Первыя опираются на своеобразное толкованіе указаній библіи, вторыя—на требованія разума. Мы разсмотримъ тѣ и другія по порядку.

Въ посланіи къ Коринѳянамъ XV, 45—47 апостолъ Павелъ называетъ Іисуса Христа, въ противоположность Адаму, *человѣкомъ духовнымъ и небеснымъ*. По мнѣнію Аполлинарія, Христосъ можетъ быть названъ такимъ именемъ въ томъ только случаѣ, если Онъ не имѣлъ адамова ума, потому что этотъ умъ земной и опредѣленъ Апостоломъ, какъ душевный. Но не имѣя ума адамова, земнаго, человѣческаго, Христосъ все-таки не могъ не имѣть вовсе ума, потому что иначе Онъ не былъ бы человѣкомъ, а тѣмъ болѣе человѣкомъ духовнымъ, небеснымъ. Если же Онъ человѣкъ безъ ума человѣческаго, то необходимо слѣдуетъ принять, что вмѣсто этого ума у Него былъ другой умъ, который и давалъ Ему право—какъ на названіе человѣка вообще, такъ въ частности на названіе человѣка духовнаго, небеснаго. Вслѣдствіе этого, слово Апостола никакъ иначе не можетъ быть понятно, какъ только въ томъ смыслѣ, что „человѣкъ, соединенный

съ Богомъ, не имѣетъ ума“ [1]). Такое пониманіе библейскаго текста, по мнѣнію Аполлинарія, оправдываетъ самъ Апостолъ, когда говоритъ, что Христосъ принялъ образъ раба, *въ подобіи человѣчестѣмъ бывъ и образомъ обрѣтеся, якоже человѣкъ* (Филип. II, 7). Объясняя эти слова, Аполлинарій говоритъ: „не человѣкъ, но *якоже* человѣкъ, потому что не односущенъ съ человѣкомъ по владычественной части его“ [2]), т. е. по духу или уму. Вслѣдствіе этого не-единосущія, Христосъ явился только *въ подобіи* человѣческомъ; но никакого бы не было подобія, еслибы Онъ имѣлъ всѣ части человѣческой природы, потому что тогда Его нужно было бы назвать просто человѣкомъ. Если же Апостолъ говоритъ—*въ подобіи*, то очевидно потому, что Онъ имѣлъ нѣчто и не-человѣческое. Это нѣчто и есть Его божественной умъ, въ силу соединенія котораго съ человѣческимъ тѣломъ и душею Онъ, хотя и является полнымъ человѣкомъ, но не такимъ, какъ всѣ люди. „Не былъ бы въ подобіи человѣка,—говоритъ Аполлинарій,—если бы не былъ умомъ, облеченнымъ плотію, какъ человѣкъ“ [3]).

Продолжая обоснованіе своего ученія откровенными свидѣтельствами, Аполлинарій остановился, между прочимъ, на двухъ событіяхъ изъ человѣческой жизни Спасителя. Евангелистъ Лука, повѣствуя о благовѣщеніи архангела Пресв. Дѣвѣ о рожденіи ею Сына, приводитъ и самыя слова архангела: *раждаемое Свято наречется Сынъ Божій* (Лук. 1, 36). Остановившись на этихъ словахъ, Аполлинарій спрашиваетъ: „кто святъ отъ рожденія?“ Отвѣтъ, очевидно, можетъ быть только отрицательный: никто изъ людей. Если же никто не рождается безгрѣшнымъ, то безгрѣшное рожденіе Христа, какъ человѣка, требуетъ объясненія,—и Аполлина-

---

[1]) У св. Григ. Нисск.—Adv. Apol. col. 1144 C.

[2]) Ibidem, col. 1172 B.

[3]) Ibidem, col. 1201 B.

рій нашелъ это объясненіе въ своемъ ученіи, что въ человѣчествѣ родившагося Христа не было грѣховнаго ума человѣческаго [1]). Съ этою же, конечно, цѣлію былъ поставленъ Аполлинаріемъ и другой вопросъ: „кто мудръ, не получивъ наученія?“ Если о Христѣ засвидѣтельствовано, что Онъ зналъ книги не учившись (Іоан. VII, 15), а учиться нужно только человѣку,— слѣдовательно, Онъ зналъ ихъ не учившись, какъ человѣкъ; то это легко понять съ точки зрѣнія Аполлинарія, что умъ человѣка Христа былъ умъ божественный [2]).

Аргументируя такимъ образомъ, Аполлинарій долженъ былъ чувствовать научную слабость своихъ доказательствъ, потому что, выбирая изъ священныхъ книгъ нѣкоторыя выраженія и нѣкоторыя событія, онъ оставлялъ безъ объясненія цѣлую массу другихъ выраженій и событій, которыя съ его точки зрѣнія совершенно непонятны и которыя могутъ имѣть свой надлежащій смыслъ лишь при той точкѣ зрѣнія, которую онъ призналъ неправильною. Поэтому, Аполлинарій ни въ какомъ случаѣ не могъ ограничиться изложенными доказательствами; не имѣя же достаточныхъ основаній въ св. писаніи, онъ перенесъ рѣшеніе спорнаго вопроса на почву психологіи.

Выходя изъ понятія единства лица въ Богочеловѣкѣ, Аполлинарій выставилъ на видъ православнымъ богословамъ труднѣйшій въ христологіи вопросъ: какимъ образомъ можно мыслить это единство, если дѣй-

---

[2]) Аполлинарій, очевидно, имѣетъ здѣсь въ виду абсолютную безгрѣшность Христа по человѣчеству: Христосъ родился безгрѣшнымъ и остался такимъ; это-то послѣднее и служитъ для Аполлинарія доказательствомъ его мнѣнія.

[2]) Св. Григорій Нисскій не говоритъ опредѣленно, на какія мѣста писанія указывалъ Аполлинарій этимъ и предыдущимъ вопросами, но судя по его рѣшенію этихъ вопросовъ можно съ полною вѣроятностію признать за библейское основаніе ихъ указанные нами тексты. Это подтверждаютъ и отвѣты св. Григорія Аполлинарію. Adv. Apol. col. 1184 D—1185 AC.

ствительно во Христѣ соединились совершенный Богъ и совершенный человѣкъ, безъ поглощенія и измѣненія какого-либо изъ нихъ? Признавая человѣчество Іисуса Христа полнымъ, православный богословъ,—разсуждалъ Аполинарій,—обязанъ признать въ Немъ человѣческое самосознаніе, а вмѣстѣ съ нимъ самоопредѣленіе и, слѣдовательно, обязанъ признать Его человѣческое лице. Выносить личность куда-то въ темную глубь человѣческой сущности за предѣлы самосознанія и самоопредѣленія для каждаго мыслящаго человѣка должно показаться, по мнѣнію Аполлинарія, нелѣпостію,—потому что лице есть не чистая, неподвижно-мертвая и, слѣдовательно, совсѣмъ не существующая субстанція духа, каковою она является внѣ свободнаго проявленія себя,—а дѣятельная, живая, каковою она является именно и только въ этомъ проявленіи. Православный богословъ вполнѣ признаетъ это по отношенію ко внутренней божественной жизни, когда мыслитъ въ трехъ Лицахъ Божества единство сущности и единство божественнаго сознанія, при различіи самосознанія, въ силу котораго одно Лице полагаетъ Себя, какъ Отца единственняго Сына, другое—какъ Сына, вѣчно рождающагося отъ Своего вѣчнаго Отца, и третье — какъ Духа Святаго, вѣчно исходящаго отъ Бога Отца. Если же не сущность непостижимо единая, а только самосознаніе опредѣляетъ различіе божескихъ Лицъ, то ясно, что самосознаніе опредѣлитъ и человѣческую личность,—и Христосъ, воспринявшій полную человѣческую природу, долженъ бы сознавать Себя лицемъ не только какъ Богъ, но и какъ человѣкъ. Однако церковь никогда не принимала и не могла принять этой двойственности, потому что въ такомъ случаѣ пришлось бы мыслить соединеніе двухъ естествъ во Христѣ чисто внѣшнимъ, механическимъ, а вслѣдствіе этого невозможно было бы признать общенія свойствъ обоихъ естествъ, а слѣдовательно—и обновленія естества человѣческаго. Но не принимая двойственности

и въ тоже время исповѣдуя полноту обѣихъ природъ во Христѣ Богочеловѣкѣ, церковь, по мнѣнію Аполлинарія, впала въ крайнее противорѣчіе, изъ котораго одинъ только выходъ—принять его мнѣніе. „Если съ совершеннымъ человѣкомъ,—говоритъ Аполлинарій,—соединился совершенный Богъ, то было бы два“ [1]). Съ признаніемъ этой двойственности лицъ, необходимо было бы нужно признать и двойственность Сыновъ Божіихъ; тогда вышло бы, что „одинъ Сынъ Божій по природѣ, а другой—по усыновленію“ [2]). Соединять того и другаго Сына Божія во Христѣ въ одного Сына Божія не возможно, потому что полнота природы тѣмъ и выражается, что одна природа сознаетъ себя цѣлою и отдѣльною отъ другой,—и, слѣдовательно, обѣ природы во Христѣ взаимно опредѣляютъ себя по отношенію другъ къ другу, какъ различныя и самостоятельныя, т. е. другими словами — взаимно исключаютъ другъ друга. „Если, говоритъ Аполлинарій, — Христосъ состоитъ изъ двухъ совершенныхъ, то гдѣ Богъ, тамъ нѣтъ чѣловѣка, и гдѣ человѣкъ, тамъ нѣтъ Бога“ [3]). Уничтожить это взаимоисключеніе природъ можно, по мнѣнію Аполлинарія, въ томъ только единственномъ случаѣ, когда одну изъ нихъ, всего естественнѣе, конечно, человѣческую, лишить способности самоопредѣленія или свободы; но это лишеніе будетъ равносильно уничтоженію жизни, что̀ нравственно невозможно и Самому Богу. „Лишеніе свободы,—разсуждаетъ Аполлинарій,—есть гибель для свободнаго живаго существа, но природа не разрушается отъ Создавшаго ее; слѣдовательно, человѣкъ не соединяется съ Богомъ“ [4]).

---

[1]) У св. Григ. Нисск.—Adr. Apol. col. 1212 C.

[2]) Ibid. col. 1220 C: *εἰ ἀνθρώπῳ συνήφθη ὁ Θεὸς, τέλειος τελείῳ, δύο ἂν ἦσαν, εἷς μὲν φύσει Υἱὸς Θεοῦ, εἷς δὲ θετός.*

[3]) Ibid. col. 1244 C.

[4]) У св. Григорія—Adv. Apol. col. 1232 B.

Такимъ образомъ, по мнѣнію Аполлинарія, несогласные съ нимъ церковные учители должны запутаться въ массѣ неразрѣшимыхъ противорѣчій. Если бы даже имъ и удалось доказать возможность въ сущности никогда, съ его точки зрѣнія, невозможнаго соединенія совершеннаго Бога и совершеннаго человѣка въ одно Лице, то и тогда они нисколько бы не освободились отъ противорѣчій и лишь создали бы для себя разныя новыя несообразности. Допустивъ, что Богъ воспринялъ человѣческую ѵпостась въ Свою божественную, они не могли бы уже назвать Христа совершеннымъ человѣкомъ, состоящимъ изъ трехчастной сущности, потому что третья часть этой сущности въ одно и тоже время и божеская, и человѣческая, и слѣдовательно — можно назвать Христа человѣкобогомъ (ἀνθρωπόθεος), но ужь никакъ не человѣкомъ. „Если мы,—такъ аргументируетъ Аполлинарій свое положеніе,—состоимъ изъ трехъ частей, а Онъ (Христосъ) изъ четырехъ, то Онъ не человѣкъ, а человѣкобогъ“ [1]). Нельзя было бы тогда назвать Христа и истиннымъ Богомъ, потому что въ дѣйствительности Онъ признавался бы только человѣкомъ, принявшимъ въ себя Бога, а „если принявшій Бога есть истинный Богъ, то боговъ было бы много, потому что многіе принимаютъ Бога“ [2]).

Послѣ всѣхъ этихъ доказательствъ, и положительныхъ и отрицательныхъ, Аполлинарій счелъ себя въ правѣ поставить вопросъ: „и что яснѣе того, что не иный соединился съ инымъ, т. е, совершенный Богъ съ совершеннымъ человѣкомъ“ [3]),—поясняя и вмѣстѣ съ тѣмъ рѣшая его другимъ вопросомъ: „какъ Богъ содѣлывается человѣкомъ, не переставая быть Богомъ, если не заступаетъ мѣсто ума въ человѣкѣ?“ [4])

---

[1]) **Ibid. col. 1240 C.**

[2]) **Ibid. col. 1224 D.**

[3]) **Ibid. col. 1168 B.**

[4]) **Ibid. cot. 1260 C.**

Такъ разошелся Аполлинарій съ православными богословами, но разошелся вопреки своему собственному желанію. Высказавъ такое положеніе, съ которымъ не могъ согласиться ни одинъ строго-православный христіанинъ, онъ все-таки считалъ себя защитникомъ никейскаго символа и старался защитить свое православіе. Въ этомъ случаѣ онъ избралъ свой любимый отрицательный путь доказательствъ. Такъ какъ въ семидесятыхъ годахъ IV вѣка, когда именно появилось опровергнутое св. Григоріемъ Нисскимъ сочиненіе Аполлинарія — *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου*, вся христіанская церковь дѣлилась на двѣ партіи — православныхъ и еретиковъ, и такъ какъ понятіе еретичества въ сознаніи той партіи, къ которой причислялъ себя Аполлинарій, всецѣло покрывалось понятіемъ аріанства съ его полухристіанскими основами—іудаизмомъ и гностицизмомъ; то Аполлинарій, стараясь доказать свое православіе, старался собственно доказать, что онъ не еретикъ, т. е. не аріанинъ. А такъ какъ главное заблужденіе аріанства— отрицаніе истиннаго божества и единосущія Сына Божія съ Богомъ Отцемъ — опиралось, между прочимъ, на фактъ воплощенія Его, потому что аріане выводили изъ этого факта необходимость измѣненія во внутренней жизни Сына Божія, чего не должно и не можетъ быть въ неизмѣняемомъ Богѣ, и отсюда дѣлали новый выводъ о неравенствѣ и разносущіи Сына со Отцемъ; то Аполлинарій, въ опроверженіе аріанства, долженъ былъ прежде всего доказать неизмѣняемость Сына Божія и въ воплощеніи, а отсюда — равенство и единосущіе Его съ Богомъ Отцемъ. Это ученіе Аполлинарій и представляетъ въ своемъ, повидимому, странномъ ученіи о небесной плоти Христа Спасителя.

Это ученіе не было надлежащимъ образомъ оцѣненно ни однимъ изъ современныхъ Аполлинарію церковныхъ писателей. Всѣ, кто только касался этого пункта въ христологіи Аполлинарія, обвиняли его въ докетизмѣ, хотя Аполлинарій и въ частныхъ письмахъ,

и въ официальныхъ заявленіяхъ православнымъ епископамъ, торжественно отказывался отъ такого пониманія его ученія, исповѣдывалъ истину дѣйствительнаго рожденія Христа отъ Дѣвы Маріи, и при всемъ томъ настойчиво утверждалъ небесное происхожденіе плоти Христа. Мало понято это ученіе и въ настоящее время, потому что и теперь, если не высказывается прямаго обвиненія Аполлинарія въ докетизмѣ, то все-таки мотивъ его ученія о небесной плоти признается докетическимъ. Бауръ, напримѣръ, полагаетъ, что Аполлинарій высказалъ это ученіе только для доказательства безгрѣшности Христа по Его человѣчеству [1]). Но выше было уже сказано, что Аполлинарій устранилъ въ воплощеніи Христа преемство грѣха первороднаго рожденіемъ отъ непорочной Дѣвы наитіемъ Св. Духа и силою Вышняго, а способность грѣха самопроизвольнаго уничтожилъ въ Немъ вмѣстѣ съ умомъ человѣческимъ. Слѣдовательно, ему нечего было говорить о безгрѣшности Богочеловѣка, когда эта безгрѣшность, съ его точки зрѣнія, вполнѣ выяснена и доказана. Да и къ чему тутъ измѣнять человѣческую плоть, когда, по Аполлинарію, она сама по себѣ не можетъ произвести никакого движенія ко грѣху? Ясно, что это ученіе стояло внѣ всякой зависимости отъ ученія его о безгрѣшности Христа. Въ такомъ случаѣ какой же смыслъ имѣло оно? Въ виду очевидной неудовлетворительности мнѣнія Баура, необходимо представить другое пониманіе этого ученія, которое было бы болѣе сообразно съ доктриной Аполлинарія, или по крайней мѣрѣ не противорѣчило бы ей, какъ это. Ульманъ и Дорнеръ, опираясь на собственное разъясненіе Аполлинарія понимаютъ его ученіе о небесной плоти Христа въ томъ смыслѣ, что эта плоть была соединена съ небеснымъ, божественнымъ умомъ, и, по Аполлинарію, есть плоть

---

[1]) *Baur*, Die christr. Lehre von Dreienig. und Menschwerd. B. I, s. 592—595.

собственная (ἴδιον) этому уму [1]). Правда, самъ Аполлинарій высказалъ такое объясненіе своего ученія, когда его стали обвинять въ докетизмѣ; но самъ же онъ вполнѣ ясно и опредѣленно и притомъ неоднократно говоритъ, что плоть Христа отъ вѣчности, что человѣкъ—Христосъ существовалъ прежде воплощенія. Это видимое противорѣчіе Аполлинарія себѣ самому необходимо требуетъ объясненія, которое можетъ быть дано лишь въ томъ единственномъ смыслѣ, что Аполлинарій различалъ во Христѣ плоть небесную и плоть земную, и понималъ первую, какъ отъ вѣчности присущую Сыну Божію, а вторую, какъ явившуюся во времени чрезъ рожденіе отъ Дѣвы, какъ такую именно, которая можетъ быть названа небесною только потому, что она соединена съ небеснымъ умомъ. Но при такомъ объясненіи, пониманіе Ульмана и Дорнера должно быть устранено, какъ отвѣчающее не на вопросъ, а потому необходимо представить еще новое пониманіе ученія о небесной плоти Христа. Для этого, намъ кажется, нужно прежде всего опредѣлить смыслъ этого ученія въ системѣ Аполлинарія; смыслъ же его внѣ связи съ прочими частями системы откроется самъ собою, какъ только будетъ опредѣлено его значеніе въ общемъ. Итакъ, какой же смыслъ и значеніе имѣло ученіе Аполлинарія о небесной плоти Христа въ его христологіи? Этотъ смыслъ и это значеніе вполнѣ опредѣляются его исходною точкой,—точку же эту мы опредѣлили въ аріанскомъ утвержденіи измѣняемости Сына Божія и въ необходимомъ слѣдствіи такого утвержденія. Это опредѣленіе, сначала допущенное просто только по одному предположенію, можетъ быть оправдано тѣми именно соображеніями, что во первыхъ—никто изъ православныхъ никогда не утверждалъ измѣняемости Христа,—и, слѣдовательно, опроверженіе этой

[1]) *Ullmann*, Gregorius von Narianz s. 403. *Dorner*, Entwicklungs-Geschichte der Lehre von der Person Christi B. I, s. 1002—1004.

измѣняемости было направлено не противъ православныхъ, а противъ аріанъ, и во вторыхъ — только аріане настаивали на неравенствѣ Сына Божія съ Богомъ Отцемъ; слѣдовательно, доказательство единосущія и равенства божескихъ Лицъ могло быть направлено только противъ аріанъ. Какимъ же образомъ Аполлинарій могъ доказать своимъ ученіемъ о небесной плоти Христа Его неизмѣняемость въ воплощеніи и вочеловѣченіи?

„Богъ,—говоритъ Аполлинарій,—будучи во плоти прежде вѣковъ, послѣ родился отъ жены и пришелъ въ міръ испытать страданія и поднять нужды (человѣческой) природы“ [2]). Слѣдовательно, воплощеніе во времени Сына Божія для спасенія людей не можетъ быть признано за измѣненіе Его божественной жизни, потому что это воплощеніе существуетъ отъ вѣчности,— и Христосъ, родившись во времени отъ Дѣвы, не принялъ въ человѣческомъ естествѣ чего-либо новаго и чуждаго Своей божественной жизни, а воплотился по образу Своего вѣчнаго, небеснаго бытія во плоти. Поэтому, нельзя сказать, что Сынъ Божій со времени Своего воплощенія вступилъ въ какія-нибудь новыя условія Своего бытія, а напротивъ — нужно сказать и вполнѣ будетъ вѣрно, что и Воплотившійся во времени, и Существующій отъ вѣчности есть одинъ и тотъ же истинный и неизмѣнный Богъ. Въ подтвержденіе своего мнѣнія о вѣчномъ бытіи Христа—человѣка Аполлинарій, между прочимъ, ссылался на извѣстное видѣніе пророка Даніила, видѣвшаго Сына Божія въ образѣ Сына человѣческаго (Дан. VII, 13). Въ этомъ видѣніи онъ думалъ найдти библейское подтвержденіе той мысли, что человѣчество отъ вѣчности присуще Сыну Божію и что потому ни въ какомъ случаѣ нельзя представлять Его божества отдѣльнымъ отъ Его человѣчества. „И прежде (т. е. до воплощенія) существуетъ,— говоритъ Аполлинарій, — человѣкъ Христосъ не такъ,

---

[1]) У св. Григорія Нисскаго—Adv. Apol. col. 1177 A.

какъ будто бы, кромѣ Него, былъ другой Духъ, то есть — Богъ, но такъ, какъ бы Господь былъ Божественнымъ духомъ въ природѣ Бога человѣка“ [1]). Это, впрочемъ, значитъ не то, что во временномъ воплощеніи явилось только небесное человѣчество Христа, безъ образованія осязаемой плоти во чревѣ Пресвятой Дѣвы, а то, что это воплощеніе во времени не могло поставить воплотившагося Бога въ какія-нибудь особыя условія бытія, въ какихъ бы прежде Онъ не находился. Но эту мысль Аполлинарій выразилъ такъ темно и неопредѣленно, что ее очень трудно было уловить его современникамъ, и потому вполнѣ естественно, что Онъ былъ обвиненъ въ отрицаніи догмата воплощенія Спасителя. Но Аполлинарій утверждалъ, что его не поняли и осудили за то, чему онъ никогда не училъ и не учитъ. Въ письмѣ къ какому-то Діонисію онъ категорически заявилъ: „изъ того, что мы всегда писали, очевидно, что плоть Спасителя не съ неба и что она не единосущна Богу, потому что есть плоть, а не Богъ, хотя и Богъ, поскольку соединена съ Божествомъ въ одно Лице“ [2]). Въ другомъ письмѣ къ тому же Діонисію онъ еще яснѣе выразилъ свое исповѣданіе истины воплощенія Спасителя: „несомнѣнно, — писалъ онъ,—что плоть отъ Маріи, Божество съ неба, плоть образована во чревѣ, Божество несозданно, вѣчно“ [3]).

---

[1]) Ibid. col. 1145 D: *καὶ προυπάρχει σ' ἄνθρωπος Χριστος οὐκ ὡς ἑτέρου ὄντος παρ' αυτον του Πνευματος, τουτέστι τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ὡς τοῦ Κυρίου ἐν τῇ τοῦ Θεοῦ ἀνθρώπου φύσει θείου Πνεύματος ὄντος.* Мысль здѣсь та, что Христосъ—Сынъ человѣческій, котораго видѣлъ пр. Даніилъ, существовалъ до Своего воплощенія отъ Дѣвы Маріи не рядомъ съ Сыномъ Божіимъ, а въ Немъ и съ Нимъ, такъ какъ Сынъ Божій былъ божественнымъ Духомъ въ образѣ человѣческомъ и, слѣдовательно, представлялъ собою Лице Богочеловѣка.

[2]) Leontii Bysantini—Adrersus fraudes Apollinaristarum, Migne, Patrologiae cursus compl ser. graec. tom. 86, pars. 2. col. 1950.

[3]) Ibidem.

Но въ такомъ случаѣ, что же такое небесная плоть Христа? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ можно привести очень вѣроятное предположеніе нѣмецкаго ученаго патролога Фойгта. По этому предположенію, Аполлинарій „смотрѣлъ на Сына Божія, какъ на небеснаго человѣка въ томъ смыслѣ, что видѣлъ въ Немъ тотъ первообразъ человѣческой сущности, по которому созданъ первый Адамъ, и который существенно сошелъ съ неба во второмъ“ [1]). Противъ такого пониманія можно сдѣлать только одно серьезное возраженіе. Аполлинарій, какъ извѣстно, говорилъ лишь о небесной плоти Христа, между тѣмъ какъ въ истинномъ первообразѣ, если ужъ этотъ первообразъ нужно понимать буквально чувственно, должны быть всѣ три части человѣческой сущности; такъ какимъ же образомъ послѣ этого Аполлинарій могъ считать божественнаго Логоса и первообразомъ человѣка и въ тоже время не цѣлымъ человѣкомъ? Это возраженіе Фойгтъ устраняетъ другимъ, не менѣе вѣроятнымъ, предположеніемъ. „Аполлинарій, —говоритъ онъ,—подобно Аѳанасію, смотрѣлъ на небеснаго человѣка, какъ на акциденцію Логоса или Сына Божія. Въ этомъ случаѣ онъ могъ опредѣлить человѣческій духъ въ его первоначальной святости, на которой покоилось его подобіе съ Богомъ, какъ тожественный съ Логосомъ или Сыномъ Божіимъ, при чемъ душевно-тѣлесную сторону человѣческой природы ему можно было разсматривать, какъ акциденцію идеальную, которая не заключала въ себѣ необходимости осуществленія, и въ первый разъ вступила въ бытіе только для спасенія раба человѣческаго“ [1]). Признавая этотъ отвѣтъ вполнѣ вѣроятнымъ объясненіемъ темнаго ученія Аполлинарія, мы должны съ этой точки зрѣнія точнѣе и опредѣленнѣе формулировать смыслъ этого ученія и

---

[1]) *Voigt*, Die Lehre des Athanasius von Alexandrien, Bremen 1861, s. 316.

[2]) *Voigt*, Die Lehre des Athanasius.... s. 321.

снять съ Аполлинарія обвиненіе въ докетизмѣ, которое раздавалось противъ него въ древнее время, не перестаетъ еще раздаваться и теперь. Аполлинарій, стараясь доказать въ опроверженіе аріанскаго заблужденія, истину неизмѣняемости божества воплотившагося Сына Божія, указывалъ на вѣчную идею этого воплощенія въ умѣ божественнаго Логоса. Такъ какъ въ божественномъ умѣ не можетъ быть различія между идеей предмета и его дѣйствительнымъ бытіемъ, потому что все, что́ мыслится Богомъ, то осуществляется, и осуществляется именно такъ, какъ мыслится,—то можно сказать, что Христосъ, по слову Апостола, еще прежде сложенія міра заколенный за грѣхи человѣка, отъ начала вѣка жилъ человѣческою жизнію, не будучи человѣкомъ, а только еще имѣя быть имъ. Въ этомъ случаѣ, доказательство Аполлинарія будетъ тоже самое доказательство православныхъ отцевъ церкви, по которому усматривается внутренняя неизмѣняемость божественной жизни Іисуса Христа при Его воплощеніи въ отъ вѣка предустановленномъ промыслительномъ дѣйствіи Божіемъ о спасеніи человѣка.

Какой же теперь выводъ сдѣлалъ Аполлинарій изъ своего доказательства? Св. Григорій Нисскій говоритъ, что онъ утверждалъ тожество воплотившагося и безтѣлеснаго Сына Божія [1]), т. е. утверждалъ то самое, что́ отрицалось аріанами. Въ этомъ тожествѣ онъ видѣлъ неизмѣнность существа и жизни, такъ что и прежде и послѣ Авраама истинный и единородный Сынъ Божій единъ неизмѣненъ [2]),—а на основаніи этой неизмѣнности утверждалъ за нимъ истинную божественную природу. Такимъ образомъ, Аполлинарій отличилъ себя отъ еретической партіи въ христіанствѣ, и потому счелъ себя въ правѣ говорить дальше въ качествѣ православнаго мыслителя.

---

[2]) Adv. Apol. col. 1200 B.

[1]) Leontii Bysantini, loc. cit., col. 1970.

Съ рѣшеніемъ вопроса о соединеніи во Христѣ полной божеской природы съ неполной человѣческой, выступилъ другой, уже ранѣе мимоходомъ затронутый, вопросъ о взаимномъ отношеніи соединенныхъ во едино различныхъ природъ, или объ образѣ соединенія ихъ. Въ рѣшеніи этого вопроса Аполлинарій былъ очень далекъ отъ мнѣнія о поглощеніи какой-либо одной природы другою, всего естественнѣе, конечно, человѣческой божественною; но неудачныя выраженія и здѣсь губили его, заставляя православныхъ учителей видѣть въ нихъ совсѣмъ иной смыслъ, чѣмъ какой хотѣлъ дать имъ самъ Аполлинарій. Желая выразить истину неслитнаго соединенія во Христѣ божества и человѣчества, Аполлинарій употребилъ такое выраженіе: „Слово стало плотію по единенію“. Это выраженіе, оставленное безъ всякихъ поясненій, было понято нѣкоторыми православными читателями Аполлинарія въ томъ іудеоеретическомъ смыслѣ, что будто онъ совершенно уничтожалъ ипостасное единеніе во Христѣ божества и человѣчества, и будто онъ признавалъ, подобно евіонитамъ, что Слово Божіе просто только обитало во плоти святаго человѣка—Іисуса, какъ Оно обитало въ пророкахъ. Въ своемъ посланіи къ египетскимъ епископамъ, осудившимъ его ученіе, между прочимъ, и за раздѣленіе естествъ во Христѣ, онъ объявилъ, что его невѣрно поняли. „Исповѣдуемъ,—писалъ онъ въ этомъ посланіи,—что не на святаго нѣкоего человѣка сошло обитавшее въ пророкахъ Слово Божіе, но Само Слово стало плотію безъ принятія лишь измѣнчиваго и плѣненнаго грѣховными измышленіями ума человѣческаго“. [1]).

---

[1]) Leontii Byzantini, loc. cit., col. 1970. Этотъ отвѣтъ Аполлинарія и показываетъ, что его обвиняли въ раздѣленіи естествъ во Христѣ. Но какъ формулировано было обвиненіе и на чемъ оно было основано,—неизвѣстно. Мы выбрали изъ выраженій Аполлинарія одно, по нашему мнѣнію, наиболѣе благопріятствующее обвиненію его въ раздѣленіи естествъ Богочеловѣка; но нужно замѣтить, что это выраженіе можетъ быть истолковано, и св. Григоріемъ Нисскимъ дѣйствительно было истолковано, въ православ-

Такимъ образомъ, Аполлинарій признавалъ тѣснѣйшее единеніе между божествомъ и человѣчествомъ Христа. Въ своемъ письмѣ къ Діонисію онъ говоритъ: „если писанію обычно употреблять имена—Бога по отношенію ко всему (Богочеловѣку) и—человѣка по отношенію ко всему (Богочеловѣку),—то и мы послѣдуемъ божественнымъ словамъ и не будемъ раздѣлять нераздѣлимаго“ [1]). Признаніе этой нераздѣльности онъ выразилъ и въ томъ, что считалъ возможнымъ перенести на человѣческую природу Христа славу и честь божественной. „Плоть Господа,—говоритъ онъ,—поклоняема, поскольку есть одно Лице и одно живое существо съ Нимъ“ [2]). Но какъ предыдущее выраженіе послужило поводомъ къ обвиненію Аполлинарія въ совершенномъ раздѣленіи обоихъ естествъ во Христѣ, если только это обвиненіе основывалось на его собственныхъ сочиненіяхъ; такъ и это дало поводъ высказать противъ него обратное обвиненіе—въ сліяніи различныхъ естествъ и въ превращеніи чрезъ то божества въ плоть. Но Апол-

---

номъ смыслѣ. Поэтому, не будетъ ли вѣроятнѣе другое предположеніе, именно: обвиненіе египетскими епископами Аполлинарія въ раздѣленіи божества и человѣчества Христа основывалось не на твореніяхъ самого Аполлинарія, и даже не на твореніяхъ его учениковъ, а на твореніяхъ какого-нибудь антіохійскаго противника Аполлинарія, впавшаго въ ересь, противоположную ереси Аполлинарія (въ несторіанство). Особаго названія этой ереси тогда еще не было,—своего рѣзкаго характера она еще не проявила, и потому православные епископы могли смѣшать ее съ аполлинаризмомъ. То, что эта ересь явилась въ противовѣсъ аполлинаризму, нисколько не могло для православныхъ полемистовъ доказывать ея непринадлежности Аполлинарію, потому что всѣмъ было хорошо извѣстно, что послѣдователи Аполлинарія, не понимая своего учителя, разногласили между собою въ самыхъ существенныхъ пунктахъ его доктрины. Поэтому, и нарождавшееся несторіанство могло быть приписано Аполлинарію, хотя его можно было обвинять въ немъ лишь за отрицательное вліяніе на его появленіе.

[1]) Leontii Bysantini loc. cit. col. 1950.

[2]) У св. Григ. Нисск. loc. cit. col. 1228 C.

линарій не призналъ правильнымъ и этого обвиненія. Въ своемъ, „Аподиксисѣ“ онъ категорически утверждалъ различіе соединенныхъ во Христѣ двухъ естествъ. Онъ, напримѣръ, говоритъ: „равенство Іисуса Христа со Отцемъ прежде существовало, а подобіе съ человѣками привзошло послѣ“ [2]); или: „прославляется (Христосъ), какъ человѣкъ, восходя изъ безславія, а славу имѣетъ прежде сложенія міра, какъ Богъ сый прежде вѣкъ“ [3]); или еще яснѣе: „Сынъ единосущенъ Отцу не по плоти, но по Духу, бывшему во плоти“ [4]).

Такимъ образомъ, Аполлинарій признавалъ соединеніе различныхъ естествъ во Христѣ въ одно и тоже время—и нераздѣльнымъ, и неслитнымъ. Но принявъ за правило, что только та истина вѣроученія можетъ быть полезной для человѣка, которая ясно представляется и понимается имъ, онъ не могъ ограничиться однимъ лишь голословнымъ утвержденіемъ этого пункта христологіи, а долженъ былъ по возможности приблизить его къ человѣческому пониманію, т. е. представить его въ болѣе простой и наглядной формѣ. Аполлинарій сдѣлалъ и это. Въ сочиненіи — *Κατὰ μέρος* [4]) онъ объясняетъ единство природъ во Христѣ единствомъ смѣшенія вина и воды, огня и раскаленнаго имъ желѣза, главнымъ же образомъ — единствомъ духа и тѣла въ природѣ человѣка. Какъ вино и вода, огонь и желѣзо, духъ и тѣло, при своей тѣсной связи другъ съ другомъ, не измѣняются и не переходятъ другъ въ друга, а каждый элементъ смѣшенія сохраняетъ свое собственное бытіе; такъ и во Христѣ человѣчество и божество взаимно проникаютъ другъ

---

[2]) Ibid. col. 1168 B.

[3]) Ibid. col. 1176 C.

[4]) Ibid. col. 1161 C.

[4]) Theodoriti ep. Cyri opera, t. IV, p. 170—172. Здѣсь приведены буквальныя выдержки изъ названнаго сочиненія Аполлинарія въ опроверженіе полеміанъ.

друга, но не измѣняются и не сливаются. И какъ при смѣшеніи воды и вина, огня и желѣза, духа и тѣла для осуществленія ихъ взаимопроникновенія необходимо, чтобы между ними было какое-нибудь сродство, которое бы опредѣляло собою возможность ихъ соединенія; такъ и между божествомъ и человѣчествомъ Христа есть нѣкоторое сродство, обусловливающее собою возможность ихъ соединенія. Это сродство Аполлинарій установилъ между Логосомъ съ его духовно-человѣческимъ первообразомъ—съ одной стороны, и душевно-тѣлесной природой человѣка — съ другой. Сродство, установленное на этой второй половинѣ по отношенію къ первой, состоитъ въ жизненномъ назначеніи душевно-тѣлесной природы служить органомъ мыслящей и волящей, и въ тоже время совершенно безгрѣшной, духовной сущности. Въ этомъ назначеніи душевно-тѣлесная сторона человѣка отъ природы способна проникаться жизнію духа, или, по Аполлинарію, мыслію и волею божественнаго Логоса, подобно тому какъ душа проникаетъ тѣло,—т. е. второй элементъ человѣческой сущности — третій элементъ[1]). Въ силу этого сродства воплощеніе Бога возможно и притомъ необходимо безъ сліянія и измѣненія различныхъ естествъ.

Мы изложили христологію Аполлинарія вездѣ почти его собственными словами; но такъ какъ эти слова взяты въ отрывкахъ, иногда даже не цѣльныхъ, состоящихъ изъ однихъ лишь придаточныхъ предложеній при неизвѣстныхъ главныхъ,—то намъ слѣдовало бы оправдать свое пониманіе ученія Аполлинарія, именно—доказать, что всѣ, приведенные нами, незначительные отрывки должны имѣть и въ контекстѣ тотъ самый смыслъ, какой мы придали имъ; но это оправданіе, строго говоря, возможно только вполовину. Можно сказать лишь, что основное положеніе аполлинаріанской христологіи о воплощеніи Сына Божія безъ

---

[1]) Такое толкованіе приведенныхъ Аполлинаріемъ примѣровъ даетъ Фойгтъ, Die Lehre d. Athanasius. . . . s. 320.

принятія ума человѣческаго и само по себѣ ясно, и достаточно разъяснено въ твореніяхъ отцевъ церкви,— а во всемъ остальномъ можно только указать на логическую послѣдовательность въ развитіи системы Аполлинарія, какъ на единственную гарантію правильности ея построенія. Аполлинарій желалъ исправить ошибочное мнѣніе Маркелла анкирскаго; но онъ не обратилъ достаточнаго вниманія на внутреннія причины этой ошибки. Онъ именно совсѣмъ опустилъ изъ виду, что Маркеллъ нарочито раздѣлилъ Бога и человѣка съ тою цѣлію, чтобы, вопреки ложнымъ аріанскимъ выводамъ, сдѣлать субъектомъ человѣческихъ аффектовъ во Христѣ не безстрастный умъ божественнаго Логоса, а конечный, ограниченный умъ человѣка. Онъ совершенно законно стремился сдѣлать Бога непричастнымъ человѣческихъ слабостей,—но сдѣлать этого не съумѣлъ и невольно впалъ въ ошибку. Исправляя эту ошибку, Аполлинарій какъ разъ пришелъ къ тому самому, чего больше всего боялся Маркеллъ,—пришелъ къ уничтоженію во Христѣ истиннаго субъекта человѣческихъ аффектовъ, оставляя такимъ субъектомъ божественнаго Логоса. Такимъ образомъ, Аполлинарій въ конечномъ результатѣ своей христологіи вполнѣ сошелся съ аріанами, хотя онъ и старался отдѣлиться отъ нихъ своимъ православнымъ исповѣданіемъ, что воплотившійся Сынъ Божій есть истинный и совершенный Богъ. Христологія Аполлинарія была явленіемъ совершенно новымъ. Она имѣла для себя одну только отрицательную подготовку въ христологическихъ заблужденіяхъ Павла самосатскаго, Маркелла анкирскаго и аріанъ; положительной же исторической подготовки для нея совершенно не было. Какъ ученіе новое, она скоро была осуждена съ точки зрѣнія древняго церковнаго ученія, представителями котораго выступили св. Аѳанасій александрійскій, св. Григорій Богословъ и особенно св. Григорій Нисскій.

3. Отношеніе христологіи Аполлинарія къ древнему церковному ученію о Лицѣ Іисуса Христа и опроверженіе этой христологіи св. Григоріемъ Нисскимъ.

Ошибочность мнѣнія нѣкоторыхъ нѣмецкихъ ученыхъ (Неандера и Баура), что будто Аполлинарій въ своей христологіи былъ вполнѣ вѣренъ древне—церковному, до-оригеновскому ученію о Лицѣ І. Христа, и что будто Григорій Нисскій отступилъ отъ этого ученія, и въ своей христологіи держался точки зрѣнія Оригена, перваго церковнаго писателя, учившаго о соединеніи Бога не только съ душею и тѣломъ человѣческими, но и съ разумнымъ человѣческимъ духомъ. Объясненіе Григоріемъ Нисскимъ библейскаго термина—«плоть» въ приложеніи къ Лицу І. Христа, и его пониманіе боговоплощенія. Ученіе о боговоплощеніи церковныхъ писателей до-оригеновскаго періода. Ученіе о томъ же самомъ Оригена, и отличіе его ученія отъ ученія его предшественниковъ. Выводъ изъ предъидущаго. Опроверженіе Григоріемъ Нисскимъ библейской аргументаціи Аполлинарія. Отрицательный характеръ христологіи Аполлинарія по отношенію къ дѣлу спасенія и искупленія людей.

Центральнымъ пунктомъ разногласія между Аполлинаріемъ и св. Григоріемъ Нисскимъ было опредѣленіе истиннаго пониманія общеупотребительнаго термина—*σάρκωσις*. Аполлинарій понималъ этотъ терминъ въ буквальномъ смыслѣ, и ссылался въ доказательство справедливости своего пониманія на Слова евангелиста Іоанна: *Слово плоть бысть*. Онъ думалъ найдти здѣсь рѣшительное подтвержденіе той мысли, что Христосъ принялъ въ единеніе съ Собою не всецѣлаго человѣка, а только человѣческую плоть. И многіе изъ авторитетныхъ протестантскихъ богослововъ новѣйшаго времени считаютъ такое пониманіе вполнѣ законнымъ, потому что оно будто бы имѣетъ за себя твердую историческую основу, въ пониманіи отцевъ и учителей христіанской церкви до-оригеновскаго времени. Такъ

думаетъ Неандеръ, по мнѣнію котораго Аполлинарій ровно ничего не внесъ и не думалъ внести новаго въ церковную христологію, а только постарался утвердить и разумно обосновать древнее церковное ученіе о Лицѣ Іисуса Христа, подорванное Оригеномъ и его послѣдователями [1]). Такъ же думаетъ Бауръ, по представленію котораго одинъ только Оригенъ, и то въ силу характерныхъ особенностей его своеобразной богословской системы, ясно приписывалъ Іисусу Христу человѣческую душу; всѣ же другіе учители до Оригена и очень многіе послѣ него мыслили актъ воплощенія, какъ соединеніе божественнаго Духа съ человѣческою плотію [2]). Это утвержденіе, оправдывая Аполлинарія, тѣмъ самымъ возводитъ обвиненіе на его противника—св. Григорія въ отступленіи отъ древне-церковнаго ученія,—хотя впрочемъ названные ученые, съ своей протестантской точки зрѣнія, и не могутъ признать здѣсь никакого обвиненія, потому что Григорій, слѣдуя поступательному движенію богословской мысли впередъ, служилъ только всестороннему развитію христіанскаго догмата. Но не признавая дѣйствительности этого развитія, мы должны принять на себя задачу разсмотрѣть истинное отношеніе ученія св. Григорія къ церковному ученію до-оригеновскаго времени.

Въ опроверженіе Аполлинарія, св. Григорій прежде всего останавливается на томъ пониманіи названія плоти, какое представляетъ самъ Аполлинарій; по представленію же Аполлинарія библейское названіе плоти не есть обозначеніе мертваго, безжизненнаго человѣческаго тѣла, а живаго и дѣятельнаго,—и въ доказательство этого онъ ссылался на извѣстныя слова въ посланіяхъ ап. Павла къ Галатамъ и Римлянамъ: „плоть ратуетъ противъ духа и воюетъ противъ закона ума“ (Гал. V, 17

---

[1]) Neander, Allgem. Gesch. d. christl. Relig..... II, 2, s. 912.

[2]) Baur, Vorlesung. über d. christl. Dogmengeschichte, B. I. Abschn. 2, s. 208.

Рим. VII 23). Что же это за плоть? Аполлинарій отвѣчалъ, что этимъ именемъ обозначена низшая часть человѣческой природы въ противоположность высшей части—духу, такъ что понятіе плоти есть понятіе человѣческаго тѣла и неразумной души въ ихъ совокупности,—или, по выраженію самого Аполлинарія, есть понятіе „плоти не бездушной“. Такое толкованіе Аполлинарія св. Григорій и принялъ исходнымъ пунктомъ своего опроверженія. Если, разсуждаетъ онъ, именемъ плоти обозначается живая и дѣятельная человѣческая плоть, то „приписывающій Слову человѣческую плоть, и именно одушевленную, соединяетъ съ Нимъ не иное что, какъ всецѣлаго человѣка, потому что кромѣ разумной сущности въ человѣческой душѣ нѣтъ никакой другой особенности, такъ какъ все прочее у насъ обще съ неразумными животными,“—и слѣдовательно, нѣтъ никакого основанія называть человѣческою ту плоть, которая лишена разума [1]). Разумность живой, одушевленной человѣческой плоти болѣе всего видна изъ тѣхъ словъ Апостола, на которыя ссылается Аполлинарій въ своемъ противопоставленіи плоти и духа. Если дѣйствительно плоть борется съ духомъ, воюетъ съ закономъ ума и имѣетъ, по слову апостола, даже свое собственное плотское мудрованіе, то ясно, что она руководится какимъ-то выборомъ и размышленіемъ, т. е. обладаетъ даромъ свободы и разума. Если бы она не обладала свободою, то и не могла бы противиться закону ума, а прямо исполняла бы его велѣнія,—и если бы у нея не было разума, то не было бы и никакого мудрованія. Очевидно отсюда, что эта одушевленная человѣческая плоть, свободная и разумная, составляетъ всецѣлаго человѣка [2]). Поэтому, если Апостолъ, раскрывая ученіе о вочеловѣченіи Сына Божія, употребляетъ выраженіе: *Слово плоть бысть* (Іоан. I, 14), то

---

[1]) Adversus Apollinar. col. 1137 B.

[2]) Ibid. C.

подъ плотію нужно разумѣть здѣсь полнаго человѣка съ умомъ и свободою. Что дѣйствительно такъ нужно понимать это евангельское изреченіе, св. Григорій ссылался на библейское словоупотребленіе, по которому вмѣсто цѣлаго иногда указывается одна только часть его. Онъ приводитъ два текста: одинъ изъ псалма 64, 3, гдѣ Давидъ обращается къ Богу съ словами: „къ Тебѣ всяка *плоть* пріидетъ“, и другой изъ Второзаконія 10, 22, гдѣ Моисей напоминаетъ евреямъ объ Іаковѣ. переселившемся въ Египетъ „въ седмидесятихъ и пяти *душахъ*“. Что же означаютъ эти выраженія? Понятно, что и Давидъ говоритъ не о томъ, будто къ Господу придетъ все человѣчество, отложивъ на это время свои разумныя души, и Моисей говоритъ не о томъ, будто однѣ только души Іакова и его домочадцевъ переселились въ Египетъ; очевидно, въ обоихъ этихъ текстахъ часть употреблена для обозначенія цѣлаго [1]). Въ такомъ же точно смыслѣ употребилъ названіе плоти и евангелистъ Іоаннъ.

Такъ понималъ библейское ученіе о воплощеніи Сына Божія св. Григорій Нисскій. Поставимъ же теперь вопросъ: въ какомъ отношеніи стоитъ его пониманіе воплощенія къ ученію о человѣческой природѣ Іисуса Христа церковныхъ писателей до-оригеновскаго времени? Нельзя не сознаться, что древніе церковные писатели большею частію обозначали человѣческую сторону въ Лицѣ Спасителя именемъ—*σάρξ*, и самое вочеловѣченіе опредѣляли терминомъ—*σάρκωσις*; но вмѣстѣ съ этимъ необходимо принять во вниманіе и то ихъ обычное выраженіе, что Христосъ есть *ἄνθρωπος*, *Θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ*. Очевидно, терминомъ *σαρξ* у нихъ обозначалось тоже самое, что и словомъ *ἄνθρωπος*. Они употребляли эти слова совершенно безразлично, такъ что одинъ и тотъ же писатель говорилъ о Бого-

---

[1]) Ibid. col. 1144 BC.

человѣкѣ, что Онъ есть λόγος σαρκοποιηθείς и рядомъ съ этимъ, что Онъ есть ἐν ἀνθρώπῳ Θεός. Если же слово σαρξ употреблялось у нихъ въ значеніи слова ἄνθρωπος, то его можно пока оставить и вмѣсто него попытаться опредѣлить, что́ собственно они разумѣли подъ словомъ ἄνθρωπος въ приложеніи этого слова къ богочеловѣческой личности Христа Спасителя? Такъ какъ для большинства древнихъ церковныхъ писателей не было мотива разъяснять и точно опредѣлять, въ какомъ значеніи они употребляютъ то или другое слово, то отвѣтить на предложенный вопросъ не совсѣмъ легко. Въ борьбѣ съ гностиками св. Игнатій антіохійскій, Иринеи ліонскій и Тертулліанъ утверждали, что Христосъ есть истинный человѣкъ, истинно родился, истинно страдалъ и истинно умеръ; но все это—такія выраженія, которыя при всей своей рѣшительности не могутъ имѣть для насъ особеннаго значенія. Здѣсь не опредѣляется, какъ именно нужно мыслить истинное человѣчество Христа;—и вполнѣ естественно, что всѣ эти выраженія имѣли своею цѣлію только утвердить дѣйствительность человѣческой плоти Его, потому что гностики, согласно своему дуалистическому принципу, отвергали именно только возможность принятія Богомъ дѣйствительной, матеріальной плоти. Но рядомъ съ этими неопредѣленными выраженіями св. Иринеи и Тертулліанъ употребляютъ и другаго рода выраженія, которыя служатъ весьма важнымъ поясненіемъ къ ихъ ученію о человѣчествѣ Спасителя. По ученію св. Иринея, Христосъ принялъ все, что свойственно намъ, и въ искупленіи рода человѣческаго отдалъ Свою душу за нашу душу и Свою плоть за нашу плоть [1]). Какую душу отдалъ Христосъ,—ясно опредѣляетъ параллелизмъ выраженія: какъ за наше тѣло Онъ отдалъ Свое человѣческое тѣло, такъ

[1]) Advers haeres. lib. V, praef.: factus est, quod sumus nos; cap. I: animam suam pro nostris animis dederit, et carnem suam pro nostris carnibus.

и за нашу душу—Свою человѣческую душу; а что здѣсь имѣется въ виду именно разумная человѣческая душа,—на это указываетъ выраженіе: „принялъ все, что̀ свойственно намъ“; кромѣ души и тѣла, Христосъ ничего не принялъ, потому что больше ничего нѣтъ и въ нашей природѣ. Такимъ образомъ, обычное обозначеніе человѣческой природы Спасителя словомъ—ἄνθρωπος имѣетъ въ твореніяхъ церковныхъ писателей до-оригеновскаго времени тотъ смыслъ, что Христосъ принялъ на Себя полную человѣческую природу, состоящую изъ разумной души и тѣла, а потому и частое употребленіе евангельскаго изреченія: Λόγος σὰρξ, очевидно понималось въ этомъ же смыслѣ. Въ виду этого, нельзя не согласиться съ мнѣніемъ Томазіуса, который говоритъ: „совершенно ошибочно такъ часто утверждаютъ, будто древніе отцы вообще не признавали во Христѣ человѣческой души: для нихъ ψυχή заключалась въ σάρξ, какъ это яснѣйшимъ образомъ можно видѣть на Тертулліанѣ, который часто выражается такъ, какъ будто онъ полагаетъ человѣчество Христа исключительно только въ тѣлесности, и однако же противъ валентиніанъ доказываетъ, что Христосъ ради нашего спасенія долженъ былъ имѣть человѣческую душу, однородную съ нашей, и именно—душу разумную въ отличіе отъ физической сущности“ [1]).

Такъ понимали библейское ученіе церковные писатели до-оригеновскаго времени. Посмотримъ теперь, что̀ сдѣлано въ христологіи Оригеномъ. Единственная особенность въ ученіи Оригена о человѣческой природѣ, сравнительно съ общецерковнымъ ученіемъ, состоитъ въ его теоріи предсуществованія душъ. Всѣ человѣческія души существуютъ отъ начала творенія; всѣ онѣ созданы чистыми безтѣлесными духами съ тою цѣлію, чтобы жили въ Богѣ и причащались Его благости; но въ силу какого-то непостижимаго акта произвола часть ихъ отпала отъ Бога и подверглась скорбной жизни въ

[1]) Thomasius, Die Dogmengesch. d. alt. Kirche, s. 292.

удаленіи отъ первобытнаго блаженства. Милосердіе Божіе, не желая ихъ погибели, опредѣлило способъ вступить имъ снова во владѣніе утраченнымъ благомъ. Для этого каждая душа должна предварительно очистить себя отъ грѣховъ, и ради этого-то очищенія души и посылаются въ человѣческія тѣла. Такимъ образомъ, тѣло каждаго человѣка образуется естественнымъ путемъ изъ сѣмени родителей, а душа дается Богомъ изъ небеснаго запаса грѣшныхъ душъ. Хотя человѣческая душа по своей природѣ есть ψυχὴ λογική, не имѣетъ никакихъ частей и не допускаетъ въ себѣ никакихъ дѣленій,—тѣмъ не менѣе она соединяется съ матеріальнымъ человѣческимъ тѣломъ безъ всякаго посредства, а прямо и непосредственно проникаетъ все тѣло. Такъ рождается, по Оригену, каждый человѣкъ,—такъ же долженъ былъ родиться и Христосъ по Своей человѣческой природѣ. Но рожденіе Христа — фактъ единственный и исключительный; оно было чудомъ, потому что совершилось по силѣ Вышняго при наитіи Св. Духа,—и потому Христосъ, будучи полнымъ и совершеннымъ человѣкомъ, былъ совершенно безгрѣшенъ по Своему человѣчеству: во чревѣ Пресвятой Дѣвы сила Божія образовала для Него безгрѣшную человѣческую плоть, а съ неба Богъ послалъ въ эту плоть безгрѣшную человѣческую душу, которая не участвовала въ общемъ паденіи человѣческихъ душъ и постоянною жизнію въ Богѣ окончательно утвердила себя во всякомъ добрѣ. Такъ какъ всѣ души по своей природѣ вполнѣ тожественны,—то какъ всѣ люди единосущны другъ другу, такъ и Христосъ по Своему человѣчеству вполнѣ единосущенъ всѣмъ,—только Его человѣчество всецѣло проникается Его божествомъ, которое вступило въ личное единство съ Его разумною человѣческою душею, и чрезъ эту душу проникаетъ собою все Его богочеловѣческое тѣло.

Такова христологія Оригена. Чѣмъ же отличается она отъ христологіи его предшественниковъ? Только

одной теоріей предсуществованія душъ. Если уничтожить эту теорію, если сказать, что человѣческая душа Спасителя развилась и родилась вмѣстѣ и одновременно съ человѣческимъ тѣломъ,—то вполнѣ можно принять его христологію, какъ церковную. Но можно ли уничтожить эту теорію? Неандеръ и Бауръ заявляютъ, что вся христологія Оригена покоится именно на этой теоріи; но въ этомъ случаѣ допускается чистое недоразумѣніе, потому что въ дѣйствительности теорія предсуществованія душъ не имѣла совершенно никакого вліянія на христологію Оригена. Единственный фактъ этого вліянія можно было бы указать въ томъ, что Оригенъ съ неба свелъ человѣческую душу Спасителя; но вѣдь на этотъ фактъ въ данномъ случаѣ мы не имѣемъ никакого права ссылаться. Оригенъ ничего не допустилъ особеннаго по отношенію къ человѣческой природѣ Христа: онъ свелъ Его человѣческую душу съ неба потому, что всѣ человѣческія души посылаются оттуда, иначе и родиться человѣкъ не можетъ; и ужь если Христосъ долженъ былъ родиться и дѣйствительно родился истиннымъ человѣкомъ, то Онъ долженъ былъ родиться и дѣйствительно родился такъ же, какъ и всѣ люди: плоть Его образована во чревѣ, а душа послана съ неба. Единственное исключеніе, какое допустилъ Оригенъ въ пользу человѣческой природы Христа, состоитъ въ томъ, что человѣческая душа Его послана не изъ грѣшныхъ, а изъ праведныхъ душъ; но и это исключеніе не стоитъ въ связи съ его теоріей предсуществованія, а всецѣло покоится на общемъ ученіи откровенія и церкви о безгрѣшномъ человѣчествѣ Христа. Положеніе Оригена—*Христосъ получилъ человѣческое тѣло, образованное во чревѣ Матери, и человѣческую душу, посланную съ неба*,—есть положеніе чисто антропологическое и къ христологіи отношенія не имѣетъ; христологическое основоположеніе его должно быть выражено такимъ образомъ: *Христосъ есть истинный человѣкъ, состоящій изъ разумной души и тѣла.* Это

положеніе останется неизмѣнно вѣрнымъ при какомъ-бы—то ни было ученіи о происхожденіи человѣческихъ душъ, потому что здѣсь важно совсѣмъ не то, откуда человѣческая душа воплотившагося Сына Божія, а то, что эта душа по своей природѣ точно такая же, какая и во всѣхъ другихъ людяхъ. Если же христологическое основоположеніе Оригена утверждаетъ полную человѣческую природу Христа, тожественную съ общей человѣческой природой, то чѣмъ же въ такомъ случаѣ его христологія отличается отъ христологіи его предшественниковъ? Существенно—ничѣмъ; Оригенъ училъ тому же самому, чему учили и его предшественники; внѣшнимъ же образомъ, по справедливому замѣчанію Томазіуса, его христологія отличается отъ христологіи его предшественниковъ тѣмъ, что онъ самымъ рѣшительнымъ образомъ выдвинулъ ученіе о разумности человѣческой души во Христѣ. Всѣ его предшественники, говоря: *Λόγος ἦν σάρξ, θεὸς ἦν ἄνθρωπος, Χριστὸς ἔλαβε ψυχὴν καὶ σῶμα*, не опредѣляли точно, что̀ собственно они разумѣли подъ *ψυχὴ*,—между тѣмъ какъ Оригенъ, трактуя о предсуществующихъ душахъ вообще и о человѣческой душѣ Спасителя въ частности, сдѣлалъ это опредѣленіе въ своемъ рѣшительномъ заявленіи, что какъ вообще человѣческая душа, такъ въ частности человѣческая душа Спасителя есть по своей природѣ *ψηχὴ λογική*, съ которой въ личное единство вступило Его божество [1]).

Это ученіе Оригена дѣйствительно было принято отцами церкви IV вѣка. Ему слѣдовали св. Аѳанасій, Григорій Богословъ и Григорій Нисскій, хотя ни одинъ изъ нихъ и не признавалъ теоріи предсуществованія душъ. Но если они принимали христологію Оригена, то это вовсе не значитъ, будто они уже отступали отъ церковнаго ученія до-оригеновскаго времени. Оригенъ и его предшественники мыслили одинаково относитель-

---

[1]) **Thomasius, op. cit., s. 294.**

но человѣческой природы Христа,—и тотъ, кто слѣдовалъ болѣе ясному изложенію Оригена, нисколько не отвергалъ того же самаго ученія, не вполнѣ опредѣленно выраженнаго у его предшественниковъ. Въ виду всего этого, категорическое положеніе Неандера, будто Аполлинарій въ своемъ основоположеніи опирался на церковное ученіе до-оригеновскаго времени, а св. Григорій Нисскій опровергалъ его съ точки зрѣнія Оригена, должно быть замѣнено такимъ положеніемъ: св. Григорій Нисскій въ своемъ опроверженіи Аполлинарія опирался на общее ученіе церкви первыхъ трехъ вѣковъ, а Аполлинарій только приспособлялъ библейскія выраженія къ своей христологіи при помощи трихотомической теоріи. Что Аполлинарій не имѣлъ для своего пониманія истины воплощенія никакой исторической подготовки, а просто только приспособлялъ къ своему ученію разныя библейскія выраженія,—это вполнѣ ясно видно изъ всѣхъ его ссылокъ на библію. Указывая, напримѣръ, на слова Ап. Павла въ посланіи къ Коринѳянамъ XV, 45—46, гдѣ Апостолъ противопоставляетъ Христа, какъ духовнаго, Адаму, какъ душевному, Аполлинарій вывелъ отсюда заключеніе о существенномъ различіи духа Христа и души Адама,—такъ что, по его представленію, одинъ называется небеснымъ, а другой земнымъ не въ смыслѣ различія по нравственному совершенству, а въ смыслѣ различія по сущности. Гдѣ же основаніе такого пониманія апостольскаго ученія? Св. Григорій Нисскій совершенно справедливо нигдѣ не находитъ такого основанія, потому что въ дѣйствительности его нигдѣ и не было. Поэтому, опровергая заключеніе Аполлинарія, св. Григорій не счелъ даже и нужнымъ подробно разбирать его, а прямо указалъ Аполлинарію еще одинъ стихъ изъ тогоже посланія и тойже главы, именно слова Апостола: *каковъ небесный, таковы же и небесные*, и сдѣлалъ отсюда очевидное заключеніе. Если мы, по слову Апостола, вѣрою во Христа дѣлаемся такими же небес-

ными, каковъ и Онъ, то понятно, что здѣсь рѣчь идетъ только о нравственномъ превосходствѣ втораго Адама предъ первымъ; если же Аполлинарію угодно понимать названіе небеснаго человѣка въ смыслѣ различія по сущности, то въ такомъ случаѣ онъ такъ же долженъ понимать это названіе и тогда, когда оно употребляется въ приложеніи къ намъ,—но это—нелѣпость: такъ Нисскій и называетъ выводъ Аполлинарія [1]). Далѣе, Аполлинарій ссылался на слова апостола въ посланіи къ Филиппійцамъ: *образомъ обрѣтеся, якоже человѣкъ*, и объяснялъ эти слова въ томъ смыслѣ, что Христосъ не односущенъ съ человѣкомъ по владычественной части его. Но если мы поставимъ вопросъ: почему же именно Аполлинарій думаетъ, что въ данномъ изреченіи Апостолъ учитъ о непринятіи Христомъ человѣческаго ума, а не плоти,—то должны будемъ отвѣтить: только потому, что теорія Аполлинарія требуетъ во Христѣ уничтоженія не плоти, а ума, т. е, должны будемъ признать такое же неимѣніе основанія, какъ и въ предыдущемъ случаѣ; а потому и св. Григорій Нисскій далъ такой же короткій отвѣтъ, какъ и прежде. „Кто,—говоритъ онъ,—не принимаетъ у человѣка владычественную часть, которая и есть умъ, тотъ въ остальномъ видитъ скота, скотъ же—не человѣкъ [2]). Вообще, библейская аргументація Аполлинарія была очень слаба, потому что въ дѣйствительности Аполлинарій выходилъ не изъ библіи, а изъ показаній непосредственнаго чувства о силѣ грѣха и о нравственномъ безсиліи человѣка. Это чувство постоянно и неотразимо свидѣтельствуетъ, что не было, нѣтъ и никогда не будетъ ниодного совершенно безгрѣшнаго человѣка, а отсюда весьма легко было придти къ положительному заключенію, что грѣхъ присущъ человѣку, какъ существенное и необходимое свойство его природы, такъ что всегда и съ безусловною достовѣрностію можно приравнять по-

[1]) Adversus Apol. col. 1144 CD—1145 A.

[2]) Ibid. col. 1182 D.

нятія—человѣкъ и грѣшникъ. Изъ этого заключенія совершенно правильно и послѣдовательно можно было придти къ опредѣленію природы грѣха, какъ чего-то положительно реальнаго, какъ особой роковой силы съ неотразимымъ вліяніемъ на мысль и волю человѣка. Разъ сдѣлано такое опредѣленіе, какъ изъ него уже необходимо слѣдовало другое: сила грѣха лежитъ въ мысли и волѣ человѣка, которыя потому являются существенно грѣховными. Отсюда новый и послѣдній выводъ: воплотившійся Богъ не могъ принять существенно грѣховныхъ частей человѣческой природы.

Но придавленное и приниженное чувство не было и не могло быть нормальнымъ, общечеловѣческимъ чувствомъ. Горячее желаніе освобожденія отъ грѣха всегда питало въ массѣ человѣчества искреннее чаяніе этого освобожденія и поддерживало твердое убѣжденіе въ его возможности. Поэтому, аполлинаризмъ съ своей вѣрой во Христа, какъ несовершеннаго человѣка, или просто какъ одно только подобіе человѣка, превращаетъ въ самую грубую фикцію исконное убѣжденіе людей въ возможности побѣды надъ силой грѣха и освожденія отъ владычества его. Вѣровать въ Осводителя отъ грѣха, какъ неспособнаго грѣшить и потому только не подчинившагося грѣху, значитъ собственно вѣровать въ непобѣдимость грѣха,—а это вѣрованіе совершенно уничтожаетъ собою всю жизненную силу христіанства. Человѣку, неспособному грѣшить, нечего бороться со грѣхомъ и освобождаться отъ него,—и, очевидно, такой человѣкъ не можетъ служить даже и примѣромъ для богатаго своимъ прародительскимъ наслѣдствомъ человѣчества. Неизбѣжность этого вывода изъ аполлинаріанской доктрины вполнѣ сознавали отцы и учители христіанской церкви, а потому его больше всего и старались выставить на видъ Аполлинарію и его послѣдователямъ. Св. Григорій Нисскій прямо обвинилъ его въ уничтоженіи совершеннаго Іисусомъ Христомъ дѣла спасенія людей. Если, по Аполлинарію, Христосъ принялъ только плоть человѣка; то ясно, что одна только плоть и удостоена

спасенія,—духъ же въ спасеніи не участвовалъ, и, слѣдовательно, не получилъ его. Но въ такомъ случаѣ Богу не зачѣмъ было и воплощаться. Этотъ, совершенно вѣрный, выводъ изъ христологіи Аполлинарія съ достаточною ясностію показывалъ, что его христологія ошибочна, что истинное ученіе о лицѣ Іисуса Христа, какъ воплотившагося Бога—Спасителя, должно быть раскрыто иначе.

4. Раскрытіе св. Григоріемъ Нисскимъ православнаго ученія о Лицѣ Іисуса Христа въ связи съ возраженіями на это ученіе со стороны Евномія и Аполлинарія.

Іисусъ Христосъ есть истинный и совершенный Богъ. Раскрытіе и защита этого положенія отъ слѣдующихъ возраженій Евномія противъ православнаго ученія о воплощеніи Бога: a) воплощеніе будто бы унижаетъ Божество,—b) подвергаетъ страданію Безстраст наго, и c) ограничиваетъ Безпредѣльнаго. Опроверженіе этихъ возраженій и доказательство божества Іисуса Христа Его чудесами, ученіемъ о Немъ св. писанія и величіемъ совершеннаго Имъ дѣла спасенія людей. Іисусъ Христосъ есть полный и совершенный человѣкъ. Раскрытіе и защита этого положенія отъ возраженія Аполлинарія, будто полный и совершенный человѣкъ не можетъ быть безгрѣшнымъ и необходимо грѣховенъ, такъ какъ грѣхъ составляетъ существенное и необходимое свойство человѣческой природы. Іисусъ Христосъ есть единое богочеловѣческое Лице. Возраженіе Евномія и Аполлинарія, будто при двухъ полныхъ и совершенныхъ природахъ не возможно мыслить единство личности. Рѣшеніе этого возраженія въ ученіи св. Григорія объ образѣ соединенія въ Лицѣ І. Христа двухъ совершенныхъ природъ—божеской и человѣческой. Терминологія св. Григорія въ изложеніи имъ этого предмета. Постановка вопроса объ отношеніи Сына Божія къ Богу Отцу и Духу Святому по Его человѣчеству. Рѣшеніе этого вопроса въ ученіи св. Григорія о превращеніи плоти въ Божество, и подлинный смыслъ этого ученія.

Основное положеніе, раскрытіе и защита котораго составляетъ сущность всей христологіи св. Григорія,

это—положеніе о всецѣломъ божествѣ и всецѣломъ человѣчествѣ Христа Спасителя. Вопреки аріанамъ онъ настаивалъ, что Іисусъ Христосъ есть истинный и совершенный Богъ, а вопреки Аполлинарію утверждалъ, что въ Лицѣ Іисуса Христа истинный и совершенный Богъ вступилъ въ единеніе съ истиннымъ и совершеннымъ человѣкомъ.

Противъ ученія о совершенномъ божествѣ Спасителя Евномій, какъ было уже выше замѣчено, выставилъ самый фактъ воплощенія, какъ такой фактъ, который безусловно невозможенъ по отношенію къ истинному Богу. Съ гностической точки зрѣнія аріанства, основанія этой невозможности были точно формулированы въ слѣдующихъ трехъ положеніяхъ: а) воплощеніе унижаетъ собою Божество, б) оно подвергаетъ страданію Безстрастнаго, и с) оно ограничиваетъ вещественными формами плоти Безпредѣльнаго. Такъ какъ для простаго ума эти возраженія могли казаться основательными и сильными, и потому могли давать собою несомнѣнные поводы ко многимъ серьезнымъ недоумѣніямъ,—то св. Григорій Нисскій въ утвержденіи православнаго ученія никакимъ образомъ не могъ обойти ихъ молчаніемъ. Такъ или иначе онѣ должны были быть разрѣшены, и св. Григорій дѣйствительно ихъ разрѣшаетъ.

Касаясь перваго возраженія, утверждающаго униженіе Божества въ воплощеніи, св. Григорій совершенно законно ставитъ вопросъ: въ чемъ собственно нужно усматривать это униженіе? Еслибы онъ предложилъ этотъ вопросъ древнимъ гностикамъ, то они отвѣтили бы, что Божество унижается отъ соприкосновенія съ принципомъ зла—матеріей, и потому вполнѣ согласились бы дать Спасителю не матеріальное, а какое-нибудь другое, особенное тѣло. Это гностическое заблужденіе св. Григорій мѣтко опровергаетъ указаніемъ полнѣйшей безцѣльности такого воплощенія, о которомъ мечтали гностики, „Какое,—говоритъ онъ,—было бы исправленіе нашей природы, если бы, при болѣзни земна-

го живаго существа, божественное посѣщеніе восприняло, въ единеніе съ собой какое-либо другое, небесное существо?“ [1]) Чтобы дѣйствительно исцѣлить больнаго, нужно, конечно, давать лекарство не здоровому, а самому больному; больнымъ же былъ человѣкъ, слѣдовательно—и въ воплощеніи нужно было воспринять Богу для уврачеванія обыкновенную человѣческую природу. Противъ этого аргумента никакого серьезнаго возраженія сдѣлать было нельзя. Только нѣкоторые неразумные ревнители славы Божіей, какъ видно, еще смущались воплощеніемъ потому, что считали человѣческое тѣло слишкомъ грубымъ и неприличнымъ для абсолютнаго Духа. Но противъ этихъ неразумныхъ ревнителей св. Григорій вполнѣ справедливо замѣчаетъ, что для высочайшаго Существа все сотворенное одинаково низко. Если человѣка считаютъ недостойнымъ для соединенія съ Богомъ, то и никого не найдутъ достойнымъ, потому что „совершенно неприступное не то, что̀ для одного приступно, а другой къ тому приблизиться не можетъ, напротивъ— оно въ одинаковой мѣрѣ выше всѣхъ существъ“ [2]). Поэтому, если признается возможность для Бога какого-бы-то ни было воплощенія, то должна быть признана и возможность принятія Имъ земной „дѣйствительно человѣческой плоти. Но отжившй свое время гностицизмъ давно уже не имѣлъ никакой силы, и потому опровергать его въ IV вѣкѣ не было никакой настоятельной нужды. Это опроверженіе имѣетъ для насъ значеніе лишь постольку, поскольку оно стоитъ въ естественной связи съ опроверженіемъ аріанства, которое значительно усилило древнее гностическое ученіе объ абсолютной невозможности Божественнаго воплощенія, хотя и не раздѣляло основнаго положенія гностиковъ о матеріи—злѣ. По ученію аріанъ, Богъ не можетъ вступать въ непосредственное общеніе не только съ

[1]) **Orat. catechet. cap. 27. Op. t. II, col. 72 AB.**

[2]) **Ibidem, C.**

матеріей, но и вообще со всею своею тварію, такъ что Онъ не можетъ принять на себя не только чувственно—вещественной природы человѣка, но даже и духовной природы какого-либо высшаго духа. Это аріанское ученіе, при отрицаніи его подлинной, гностической основы, оказывалось построеннымъ на пескѣ, не имѣло для себя ровно никакого разумнаго основанія. Если аріане согласны, что тварь, сама по себѣ, не есть зло, то само собою понятно, что нѣтъ никакихъ причинъ, которыя бы могли препятствовать соединенію ея съ Божествомъ; напротивъ, есть самая разумная и истинно-божественная причина, которая вполнѣ оправдываетъ собою это соединеніе. Богъ явился во плоти ради спасенія павшаго человѣка, „потому что одному только даровавшему жизнь въ началѣ возможно и вмѣстѣ съ тѣмъ пристойно было воззвать и жизнь погибающую“ [1]). Развѣ это спасительное дѣло такъ низко и незначительно, что не можетъ преклонить Бога снизойти до человѣка, когда человѣколюбіе служитъ особымъ признакомъ природы Божіей [2])? Понятно, оно можетъ и должно преклонить, потому что „дѣло Божіе благодѣтельствовать нуждающемуся, дѣло Божіе возвратить къ здоровью разслабленную въ болѣзни природу“,—и потому Богъ, спасая человѣка отъ рабства грѣху и смерти, поступалъ вполнѣ сообразно съ Своею божественной природой [3]). Очевидно, противъ самаго факта спасенія людей нельзя дѣлать никакихъ серьезныхъ возраженій, потому что этотъ сверхъестественный фактъ только и могъ быть совершенъ божественною силою; но главное возраженіе было направлено не противъ самаго факта, а противъ употребленнаго Богомъ образа спасенія людей. Евномій считалъ знакомъ крайняго униженія для Божества принятія грубой человѣческой плоти,

---

[1]) Orat. catechet. cap. 8.

[2]) Ibid. cap. 15.

[3]) Ibid. cap. 12.

потому что, по его гностическому представленію, Всесовершенное безусловно не можетъ и не должно имѣть не только тѣснѣйшаго, но и вообще никакого общенія съ Своими ограниченными тварями. Сообщается только тварь съ тварью, а не Богъ и тварь, потому что нѣтъ ничего общаго у свѣта и тьмы. Поэтому, если въ Спасителѣ необходимо видѣть высшее Существо, то во всякомъ случаѣ нельзя признавать Его за истинно-божественное; Онъ могъ быть и былъ только Богомъ сотвореннымъ. Противъ этого возраженія св. Григорій совершенно основательно замѣчаетъ, что фактъ воплощенія, самъ по себѣ, нисколько не можетъ быть унизительнымъ. Онъ былъ бы унизителенъ въ томъ единственномъ случаѣ, если бы измѣнилъ собою Божество, если бы заставилъ Его потерять частицу Своего божественнаго свѣта и принять въ Себя грѣховную тьму нашего міра; но этого не могло быть и не было. „Евангеліе,—говоритъ св. Григорій,—свидѣтельствуетъ, что (Спаситель) и во тьмѣ бывъ, пребылъ недоступнымъ для противоположной Ему природы, потому что сказано: свѣтъ во тьмѣ свѣтилъ и тьма Его не объяла“ [1]). Если же Слово, хотя и является во плоти, пребываетъ Словомъ, и Свѣтъ, хотя и во тьмѣ свѣтитъ, однако же есть Свѣтъ, не имѣющій общенія со тьмою, и Жизнь, хотя и въ смерти была, сохраняется неизмѣнною, и Богъ, хотя воспринялъ образъ раба, однако самъ не становится рабомъ; то ясно, что Божество, оставаясь неизмѣннымъ въ Своемъ существѣ и во всѣхъ Своихъ божественныхъ свойствахъ, нисколько не унижается отъ того, что воприняло въ единеніе съ Собою тварнаго человѣка [2]). Но если фактъ воплощенія, самъ по себѣ, не унижаетъ Божества, то не унижаетъ ли онъ Его своими необходимыми послѣдствіями?

---

[1]) Contra Eunom. lib. XII, op. t. II, col. 896 D.

[2]) Ibid. col. 397 A.

Евномію казалось унизительнымъ не столько то, что Богъ воплотился, сколько то, что Онъ „пришелъ подъ власть, повиновался повелѣніямъ, подчинялся человѣческимъ законамъ и несъ крестъ“: въ этомъ онъ видѣлъ крайнее униженіе Божества и вмѣстѣ съ тѣмъ неодолимое препятствіе къ Его воплощенію. По поводу этого возраженія св. Григорій замѣчаетъ, что человѣческое униженіе въ данномъ случаѣ составляетъ величайшую славу Божества, потому что въ воплощеніи проявилось необычайное дѣйствіе божественной силы, предметъ вѣчнаго удивленія для всѣхъ разумныхъ существъ. „То,—разсуждаетъ св. Григорій,—что всемогущее естество могло снизойдти до низости человѣчества, служитъ бо̀льшимъ доказательствомъ могущества, чѣмъ великія и сверхъестественныя чудеса. Если Божественною силою совершается что-либо великое и высокое, то это какъ-то естественно и послѣдовательно, и нисколько не кажется страннымъ для слуха, если сказать, что всякая тварь въ мірѣ и все, что умопредставляется внѣ видимаго, составлены могуществомъ Божіимъ и осуществлены такъ, какъ было угодно волѣ Божіей. А снисхожденіе къ уничиженному есть нѣкоторый преизбытокъ силы, не встрѣчающей себѣ никакого препятствія даже въ томъ, что выступаетъ за предѣлы природы“ [1]). То, что дѣйствуетъ сообразно съ своею природою, не бываетъ предметомъ удивленія, какъ необычайное,—между тѣмъ какъ выступающее за предѣлы природы обращаетъ на себя всеобщее вниманіе, поражаетъ мысль своею необычайностію. Поэтому-то всѣ проповѣдники христіанства указываютъ преимущественное чудо таинства въ томъ, что Богъ явился во плоти, что Слово стало плотію, явивъ этимъ преизбытокъ Своей божественной силы“ [2]) Итакъ, воплощеніе не унижаетъ Божества, потому что подъ кажу-

[1]) Orat. cat. cap. 24.

[2]) Contra Eunom. lib. V, col. 693 BC.

щимся покровомъ уничиженія съ невыразимою силою сіяетъ Его вѣчная слава. Это вполнѣ подтверждаетъ и самовидѣцъ воплощеннаго Слова Іоаннъ, когда говоритъ о жизни Сына Божія въ человѣческой плоти: *видѣхомъ славу Его, славу, яко Единороднаго отъ Отца* (Іоан. I, 14) [1]).

Но если фактъ воплощенія самъ по себѣ и не унижаетъ Божества, то онъ во всякомъ случаѣ унижаетъ Его тѣмъ, что заставляетъ Безстрастнаго жить страстною и измѣнчивою человѣческою жизнію, потому что Божеству необходимо было измѣниться, чтобы сдѣлаться истиннымъ человѣкомъ; божественной силѣ нужно было безконечно умалиться, чтобы дойдти до немощи человѣческой природы. Это измѣненіе есть не иное что, какъ отрицаніе Божества, а потому оно безусловно немыслимо и невозможно. Такъ можно формулировать сущность втораго аріанскаго возраженія противъ православнаго пониманія догмата воплощенія.

Разбирая это возраженіе, св. Григорій прежде всего попытался установить точное понятіе страсти (*πάθος*). По его мнѣнію, страстію нужно называть далеко не все то, что обыкновенно называется этимъ именемъ. Обыкновенно, мы называемъ страстными всѣ измѣненія, какія только происходятъ въ нашей природѣ и жизни: рожденіе, голодъ, жажду, печаль, гнѣвъ, сонъ, смерть и многое другое,—между тѣмъ какъ, по мнѣнію св. Григорія, всѣ „дѣйствія природы“ не могутъ быть называемы страстными. „Страсть, разсуждаетъ онъ, имѣетъ свой подлинный смыслъ только въ сопоставленіи съ безстрастіемъ (*ἀπαθεία*), и потому, какъ безстрастіе есть свободное дѣйствіе здоровой воли, такъ и страстію нужно называть не иное что, какъ болѣзнь воли—грѣхъ [2]). Съ этой точки зрѣнія онъ и разсматриваетъ всѣ фак-

---

[1]) Ibid. lib. XII, col. 897 B.

[2]) Contra Eunom. lib. VI, col. 721 BD. Conf. orat. cat. cap. 16

ты человѣческой жизни Спасителя, на которыя указывали, какъ на унижающіе божество факты страсти.

„Смѣются,—говоритъ св. Григорій,—надъ нашей природой и позорятъ способъ нашего рожденія, а чрезъ это думаютъ сдѣлать смѣшнымъ таинство, какъ будто для Бога было неприлично такимъ именно путемъ вступить въ общеніе съ человѣческою жизнію“ [1]). Но въ этомъ случаѣ напрасно забываютъ, что спасительная цѣль таинства вочеловѣченія иначе и не могла бы никакъ совершиться, если бы не было рожденія, потому что Богъ могъ явиться человѣкомъ только посредствомъ общаго для всѣхъ людей образа происхожденія. Притомъ же для очищающей силы Божіей, восхотѣвшей вступить въ человѣческую жизнь, нужно было освятить всю эту загрязненную жизнь съ начала и до конца,—а какъ же бы иначе совершилось это спасительное освященіе, если бы Воплотившійся не получилъ бытія чрезъ рожденіе и не окончилъ его смертію? [2]) Въ рожденіи нѣтъ ничего постыднаго, потому что постыденъ только порокъ, и, слѣдовательно, одно только общеніе съ порокомъ недостойно Божества. „Если бы наше ученіе утверждало, что Божество рождено порочно, тогда возражающій имѣлъ бы причину нападать на нашу вѣру, потому что мы сказали бы о божественной природѣ несообразное и несходное“ [3]); но въ дѣйствительности церковное ученіе, говоря о рожденіи Богочеловѣка, свидѣтельствуетъ, что это рожденіе совершилось безстрастно и непорочно. Слѣдовательно, высота Божества вполнѣ сохранилась и въ человѣческомъ рожденіи Спасителя. Развивая эту мысль подробнѣе, св. Григорій вводитъ въ свою догматическую систему ученіе о приснодѣвствѣ Пресвятой Дѣвы.

---

[1]) Orat. cat. cap. 28.

[2]) Ibid. cap. 27.

[3]) Ibid. cap. 15.

Спаситель явился въ нашъ міръ, хотя и по общему для всѣхъ людей образу происхожденія, однако родился необыкновеннымъ, сверхъестественнымъ способомъ рожденія. „Онъ первый и одинъ только обновилъ собою невѣдомое для нашей природы рожденіе отъ Дѣвы, въ чемъ никто не предшествовалъ Ему въ столькихъ родахъ человѣческихъ“ [1]). Въ то время какъ обыкновенный человѣкъ рождается отъ супружескаго сожитія, явившійся во плоти Богъ собственною своею божественною силою образовалъ Себѣ пречистую плоть. „Отроча родися намъ отъ Духа Святаго и силы Вышняго“, — способъ зачатія невиданный и неслыханный, никогда не бывшій прежде рожденія Спасителя и никогда не имѣющій повториться въ будущемъ [2]). Собственно говоря, моментъ составленія плоти Господней нельзя даже и назвать зачатіемъ, потому что „къ нерастлѣнной и неискусомужной это названіе въ собственномъ смыслѣ не приложимо“, такъ какъ зачатіе (*λοχεία*) и дѣвство (*παρθενία*)—понятія несовмѣстимыя (*ἀσύμβατα*),—и потому гораздо вѣрнѣе будетъ сказать: „какъ Сынъ намъ данъ безъ отца, такъ и младенецъ родился безъ зачатія“ [3]). Природа здѣсь не участвовала дѣятельнымъ образомъ (*οὐχὶ συνήργησε*); она только повиновалась (*ἀλλ' ὑπηρέτησε*), а потому рожденный отъ Дѣвы Спаситель родился абсолютно безстрастно и безболѣзненно. Въ удостовѣреніе этого чуда св. Григорій ссылается на извѣстное пророчество Исаіи 66, 7: *прежде неже пріити труду, чревоболѣнія избѣже и породи мужескъ полъ.* Святая Дѣва, не зачинавшая и невѣдавшая объ образѣ составленія въ своемъ чревѣ богопріемлемой плоти, не испытала ни болѣзней, ни послѣдствій рожденія, и послѣ рожденія своего Сына оста-

---

[1]) Contra Eunom. lib. IV, col. 636 D.

[2]) In cant. hom. XIII, op. t. I, col. 1052 D.

[3]) Ibid. col. 1053 A: *ὥσπερ Υἱὸς ἐδόθη ἡμῖν ἄνευ πατρός οὕτω καὶ τὸ παιδιόν ἄνευ λοχείας γεγένηται.*

лась Дѣвою. „Когда исполнились дни родить ей, она родила, и тѣмъ не менѣе въ рожденіи сохранилась нерастлѣнность“ [1]).

Но если въ Своемъ человѣческомъ рожденіи Сынъ Божій остался безстрастнымъ Богомъ, то остался ли Онъ одинаково безстрастнымъ и въ Своей человѣческой жизни? На этотъ вопросъ, какъ было уже сказано, аріане отвѣчали отрицательно, и указывали въ доказательство справедливости своего отвѣта на человѣческіе аффекты въ жизни Спасителя. Жажда, голодъ, гнѣвъ и слезы, по ихъ мнѣнію, съ достаточною убѣдительностію свидѣтельствовали объ ограниченной природѣ Воплотившагося, потому что во всѣхъ этихъ случаяхъ необходимо должно происходить возбужденіе, страданіе, измѣненіе субъекта. Св. Григорій попытался было подорвать это аріанское умозаключеніе своимъ особымъ понятіемъ о $\pi\acute{\alpha}\theta o\varsigma$, какъ о грѣхѣ, — попытался именно на основаніи общепризнанной безгрѣшности Спасителя доказать, что Онъ былъ безстрастенъ; но эта попытка во всякомъ случаѣ была не вполнѣ удачна. Вопросъ идетъ не о грѣхѣ, а о совершенствѣ природы. Аріане сомнѣвались не въ томъ, что Спаситель безгрѣшенъ, а въ томъ, что Онъ—неподлежащій страданіямъ, совершенный Богъ. Поэтому, признавая дѣйствительность въ Спасителѣ, какъ выражается св. Григорій, „дѣйствій природы“, онъ необходимо долженъ былъ согласиться съ аріанами, что вслѣдствіе этихъ „дѣйствій“ Спаситель подлежитъ страданіямъ, является ограниченнымъ. Въ виду полной очевидности этого заключенія, становится совершенно понятнымъ, что св. Григорій не рѣшился твердо настаивать на придуманномъ имъ опредѣленіи понятія $\pi\acute{\alpha}\theta o\varsigma$, и обратился къ новому, дѣйствительно вѣрному, объясненію представленныхъ ему фактовъ изъ человѣческой жизни Богочеловѣка.

---

[1]) Contra Eunom. lib. IV, col. 628 A. Conf. De vita Moysis, op. t. I, col. 332 D.

„Мы,—говоритъ св. Григорій въ опроверженіе Евномія,—отдѣльно разсматриваемъ дѣло домостроительства и саму по себѣ разумѣемъ Божественную силу“; т. е. въ Лицѣ Спасителя мы различаемъ всецѣлое человѣчество и всецѣлое Божество, и потому вполнѣ признаемъ возможность двойнаго ряда дѣйствій—божескихъ и человѣческихъ, хотя тѣ и другія принадлежатъ одному и тому же богочеловѣческому Лицу. Какъ совершенный человѣкъ, Спаситель долженъ былъ жить на землѣ полною человѣческою жизнію, подчиняясь необходимымъ условіямъ и законамъ Своей тѣлесной природы. Онъ долженъ былъ голодать и ѣсть, жаждать и пить, утомляться и отдыхать, потому что это—естественныя, необходимыя явленія въ жизни плотянаго человѣка; и если бы Христосъ былъ свободенъ отъ этихъ необходимыхъ явленій, то Онъ тѣмъ самымъ показалъ бы, что человѣческая природа Его совсѣмъ иная, чѣмъ общая природа всѣхъ обыкновенныхъ людей. Но подлежа въ силу необходимыхъ, Его же собственною творческою силою положенныхъ, законовъ разнымъ страдательнымъ состояніямъ, Онъ подлежалъ имъ не какъ безстрастный и неизмѣняемый Богъ, а какъ подверженный страданіямъ и измѣненіямъ человѣкъ. По своему божеству Онъ и въ воплощеніи, и въ человѣческой жизни оставался такимъ же безстрастнымъ и неизмѣняемымъ, какимъ отъ вѣка существовалъ съ Своимъ Отцемъ. Поэтому, „когда мы слышимъ, что Онъ есть свѣтъ и сила, и правда, и жизнь, и истина, и что все чрезъ Него произошло, — то все это и подобное этому мы считаемъ вѣрнымъ въ примѣненіи къ Богу Слову; когда же слышимъ о скорби и о снѣ, и нищетѣ, и о страхѣ, и объ узахъ, и о гвоздяхъ, и о копьѣ, и о ранахъ, и о крови, и о гробѣ, и о камнѣ, и объ иномъ тому подобномъ,—то хотя это и противоположно выше указанному, однако мы принимаемъ (все это) за достовѣрное и истинное въ примѣненіи къ плоти, вѣрою созерцаемой нами вмѣстѣ съ Словомъ“ [1]).

[1]) Contra Eunom. lib. VI, col. 712 CD.

Такимъ образомъ, при строгомъ различеніи во Христѣ божескаго и человѣческаго, становится вполнѣ понятнымъ, что безстрастное Божество нимало не измѣнилось въ страдательную природу человѣческой плоти, и, слѣдовательно, воплощеніе для Бога должно быть признано возможнымъ.

Остается разсмотрѣть еще третье возраженіе, по которому отвергается возможность воплощенія для Бога на томъ основаніи, что Божество безпредѣльно, а человѣкъ—безконечно ничтоженъ, и потому сдѣлавшись человѣкомъ, Божество должно бы, кажется, отложить Свою безпредѣльность въ пользу человѣческой ограниченности. Сущность этого возраженія въ „Катихизисѣ“ св. Григорія формулирована такимъ образомъ: „человѣческая природа ничтожна и ограниченна, а божество безпредѣльно; какъ же безпредѣльное можетъ быть объято атомомъ?“ [1]) Подробно разбирать это возраженіе св. Григорій не счелъ нужнымъ, потому что оно покоится на странномъ предположеніи, будто бы Божество находится въ человѣкѣ, какъ въ какомъ-нибудь сосудѣ. Такое представленіе о соединеніи божества и человѣчества во Христѣ, при совершенной неизмѣняемости безпредѣльной божественной природы, очевидно, не можетъ быть признано правильнымъ, потому что Богъ и въ воплощеніи долженъ остаться безпредѣльнымъ. Желая наглядно выяснить возможность такого именно соединенія божества и человѣчества, св. Григорій указалъ на примѣръ соединенія въ человѣкѣ тѣла и духа. Тѣло, противоположное духу по своей природѣ, строго ограничено своими матеріальными очертаніями и постоянно находится въ извѣстныхъ предѣлахъ. Между тѣмъ духъ, свободный отъ всякихъ матеріальныхъ очертаній, хотя и связанъ неразрывно съ своимъ матеріальнымъ тѣломъ, однако имѣетъ полную возможность своею мыслію выступать за предѣлы своего ограничен-

---

[1]) Orat. catechet. cap. 10.

наго бытія, возноситься до небесъ, погружаться въ бездны, проходить всю широту вселенной [1]). На основаніи этого примѣра дѣйствительно можно сдѣлать вполнѣ вѣрное предположеніе, что если ограниченная по своей природѣ душа, не смотря на тѣсную связь съ опредѣленнымъ очертаніями тѣломъ, все-таки является до нѣкоторой степени безграничною по своей мысли, то безграничное въ собственномъ смыслѣ Божество, не смотря на Свое соединеніе съ человѣчествомъ, понятно, должно быть безграничнымъ не только въ мысли, но и по природѣ.

Съ рѣшеніемъ этихъ возраженій, св. Григорій считалъ вполнѣ доказанной возможность принятія Богомъ человѣческой природы, а вмѣстѣ съ тѣмъ и возможность мыслить въ исторической личности Христа Спасителя личность богочеловѣческую. Но такъ какъ отъ возможности нельзя еще заключать къ дѣйствительности, отъ того, что Богъ можетъ воплотиться, нельзя еще заключать, что человѣкъ Іисусъ есть дѣйствительно совершенный Богъ,—то св. Григорій принялъ на себя задачу доказать, что именно въ Лицѣ Іисуса Христа возможность воплощенія Бога осуществилась въ дѣйствительности, и что именно Онъ есть истинный Богъ во плоти. Это доказательство онъ видѣлъ въ томъ же, въ чемъ и Самъ Спаситель полагалъ главное основаніе признанія Его божественности—въ Его чудодѣйственной силѣ. „Кто требуетъ,—разсуждаетъ св. Григорій, — доказательствъ на то, что намъ Богъ явился во плоти, тотъ пусть обратитъ вниманіе на силу, потому что и вообще, что есть Богъ, на это едва ли кто имѣетъ другое доказательство, кромѣ свидѣтельства самыхъ дѣлъ“ [2]). Онъ по порядку перечисляетъ, что̀ именно изъ свойственнаго Богу было совершено Спасителемъ, и отсюда дѣлаетъ заключеніе,

---

[1]) **Ibidem.**

[2]) **Orat. catechet. cap. 12, ed. Krabinger.**

что въ Лицѣ Спасителя можно и должно видѣть воплотившагося Бога. Но это заключеніе, какъ онъ прямо и замѣчаетъ въ своемъ „Катехизисѣ“, имѣло надлежащую силу только по отношенію къ язычникамъ (τοῖς ἔξω τῆς πίστεως), которые считали Іисуса Христа за обыкновеннаго человѣка. Поэтому, въ борьбѣ съ аріанами, признававшими Іисуса Христа сотвореннымъ Богомъ и Творцемъ всѣхъ вещей, онъ хотя и пользуется приведеннымъ доказательствомъ, однако — рѣдко, и гораздо охотнѣе предпочитаетъ держаться положительнаго ученія откровенія: „кто такъ малосвѣдущъ въ боговѣденіи, — спрашиваетъ онъ,—чтобы нуждался въ наученіи для узнанія того, что и пророки, и евангелисты и ученики, и апостолы признаютъ Господа Богомъ?“ [1]) О божествѣ Его ясно говоритъ Исаія, наименовавшій Его Эммануиломъ, исповѣдуетъ Ѳома, проповѣдуетъ Іоаннъ, свидѣтельствуетъ Павелъ, именующій Его великимъ Богомъ Спасителемъ, Богомъ надъ всѣми и Богомъ во плоти. Эти свидѣтельства для каждаго православнаго христіанина имѣютъ несомнѣнную доказательную силу, и потому вполнѣ понятно, что св. Григорій обратился именно къ нимъ, хотя онѣ и не были убѣдительны для аріанъ. Чтобы убѣдить этихъ послѣднихъ, нужно было доказать имъ, что наименованіе Бога прилагается къ Іисусу Христу въ его прямомъ, собственномъ смыслѣ; но убѣдить ихъ въ этомъ было не легко, а Евномія, пожалуй, и совсѣмъ невозможно. Въ силу отмѣченной выше особенности своей доктрины, онъ исповѣдывалъ Іисуса Христа Богомъ и даже истиннымъ Богомъ, и все-таки считалъ его сотвореннымъ. Поэтому, библейское ученіе объ истинномъ божествѣ Христа Спасителя онъ признавалъ совершенно правильнымъ, но относилъ его къ своему сотворенному Богу. Вслѣдствіе этого, св. Григорій вынужденъ былъ обратиться къ проверженію аріанства не на основаніи отдѣльныхъ

о

[1]) Contra Eunom. lib. XI, col. 861 B.

библейскихъ свидѣтельствъ о Лицѣ Спасителя, а на основаніи общаго ученія библіи о совершенномъ Имъ дѣлѣ спасенія людей.

На томъ основаніи, что Спаситель испытывалъ человѣческія страданія, Евномій построилъ доказательство Его ограниченности, считая Его по самой божественной природѣ немощнымъ и потому способнымъ къ измѣненіямъ и страданіямъ [1]). Указывая ложь этого основанія, св. Григорій разсуждаетъ: „дѣло человѣколюбія врагами понято, какъ клевета и осужденіе природы Сына Божія, какъ будто Онъ не вслѣдствіе (свободнаго) промышленія, а въ силу (тварности своей) природы дошелъ до жизни во плоти и крестнаго страданія“ [2]); т. е., если бы Онъ былъ истиннымъ Богомъ, равнымъ Богу Отцу, то Онъ, по аріанскимъ разсужденіямъ, и не пришелъ бы спасти человѣка, потому что не могъ бы придти,—а если пришелъ, то очевидно потому, что Его сотворенная природа позволила Ему принять воплощеніе [3]). Слѣдовательно, изъ божественнаго дѣла спасенія людей аріане дѣйствительно вывели клевету на Спасителя. Но эта клевета была только первымъ шагомъ въ отрицаніи христіанства. Если Спаситель, явившись на землю въ человѣческомъ образѣ, не сдѣлалъ ничего чудеснаго, если Онъ принялъ образъ, не чуждый Ему по природѣ, то Онъ и не сдѣлалъ людямъ никакого благодѣянія, потому что страданія Его—страданія естественныя, и цѣны никакой не имѣютъ. Если бы Онъ былъ истинный Богъ и усвоилъ Себѣ страданія человѣчества, то это имѣло бы великую силу, потому что Богъ принесъ бы Собою въ этомъ случаѣ величайшую жертву за людскіе грѣхи; а со стороны сотвореннаго существа, хотя бы и поставленнаго на степени Божества, такой жертвы быть не можетъ, по-

---

[1]) Contra Eunom. lib. XII, col. 904 A.

[2]) Ibid. col. 897 CD.

[3]) Ibid. col. 904 B.

тому что оно ничего не могло испытать такого, что было бы за предѣлами Его природы. Поэтому, аріанскій Спаситель не принесъ никакой жертвы и не сдѣлалъ ничего для людей, такъ что Его не за что имъ и почитать [1]). Если же аріане возмущаются такимъ выводомъ, надѣясь получить себѣ спасеніе и отъ своего сотвореннаго рабствующаго Бога, то они впадаютъ только въ излишнія противорѣчія, ожидая спасенія и отвергая Спасителя. Доктрина ихъ—антихристіанская [2]). Для нихъ возможно только одно изъ двухъ: или признать въ Спасителѣ полноту спасающей силы Божіей, или отвергнуть спасеніе. Если аріане не признаютъ Спасителя совершеннымъ, несозданнымъ Богомъ, то вмѣстѣ съ тѣмъ они отвергаютъ дѣло спасенія,—слѣдовательно, разрушаютъ все христіанство. По чистому христіанскому ученію, Спаситель исповѣдуется и долженъ исповѣдываться истиннымъ Богомъ, единосущнымъ и равнымъ Богу Отцу. Совершенный Богъ, Онъ содѣлался совершеннымъ человѣкомъ, свободно уничиживъ Себя ради спасенія людей, чтобы явить въ мірѣ преизбытокъ Своего человѣколюбія,—но уничижилъ Себя безъ всякаго измѣненія своей божественной сущности. Господь твари содѣлался человѣкомъ, „всецѣло оставаясь Богомъ и всецѣло дѣлаясь человѣкомъ“ [3]). Здѣсь оканчиваются возраженія Евномія и начинаются возраженія Аполлинарія.

Считая совершеннаго человѣка, одареннаго умомъ и свободою, необходимо грѣховнымъ, Аполинарій выставилъ противъ церковнаго ученія о всецѣломъ человѣчествѣ Христа фактъ Его человѣческой безгрѣшности. Если, разсуждалъ онъ, несомнѣнно, что Спаситель—безгрѣшный человѣкъ, то ясно, что Онъ не имѣлъ въ Себѣ причины и источника грѣха—разумнаго человѣ-

---

[1]) Ibidem.

[2]) Ibid. lib. XI, col. 884 A.

[3]) Contra Eunom. lib. II, col. 533 A.

ческаго духа, который до того сросся со грѣхомъ, что не можетъ быть даже и мыслимъ свободнымъ отъ него. Со времени перваго грѣхопаденія между людьми не было, нѣтъ и никогда не будетъ безгрѣшнаго человѣка,— такъ что если бы мы узнали про существованіе такого человѣка, то имѣли бы полное право признать его не тожественнымъ со всѣми другими людьми, необходимо грѣховными. Такой человѣкъ, который пришелъ бы только въ подобіи плоти грѣха, по слову Апостола, былъ бы не человѣкъ, а якоже человѣкъ, потому что онъ не имѣлъ бы существеннаго признака человѣческой природы—грѣховности, а вмѣстѣ съ нею и разумнаго духа, потому что духъ и грѣхъ срослись неразрывно. Поэтому если Христосъ не имѣлъ грѣха, то Онъ не имѣлъ и грѣховнаго человѣческаго духа; а если не имѣлъ человѣческаго духа, то какъ же Онъ могъ быть всецѣлымъ человѣкомъ?

Такова сущность возраженія Аполлинарія. Едва ли справедливо будетъ обвинить его въ намѣренной подтасовкѣ совершенно различныхъ понятій—грѣховности и нормальности человѣческой природы. Дѣло въ томъ, что Аполлинарій былъ не софистъ, а просто подавленный силою грѣха человѣкъ, и потому на подтасовку понятій ради защиты излюбленной имъ теоріи рѣшиться не могъ. Развитое до крайней степени, болѣзненное чувство грѣховности заставило его согласиться на признаніе грѣха необходимымъ, роковымъ явленіемъ въ природѣ человѣка; а отсюда онъ уже совершенно послѣдовательно пришелъ къ мысли считать это необходимое, роковое явленіе нормальнымъ сначала въ смыслѣ абсолютной неизбѣжности его, а потомъ и въ смыслѣ соотвѣтствія его идеѣ человѣка, когда понятія человѣка и грѣшника были признаны безусловно тожественными. Поэтому, бороться съ Аполлинаріемъ значитъ бороться съ его болѣзненнымъ чувствомъ грѣховности. Противнику его нужно было доказать только, что грѣхъ— явленіе ненормальное, а потому къ сущности человѣческой природы не принадлежитъ. Если же Христосъ

принялъ полную человѣческую природу, то принялъ нормальную, какою она была до перваго грѣхопаденія, и потому безгрѣшную, хотя и во всемъ тожественную съ нашей природой, кромѣ того лишь одного, что въ ней нѣтъ происшедшаго послѣ болѣзненнаго нароста—грѣха. Св. Григорій Нисскій такъ именно и поступилъ при разборѣ возраженія Аполлинарія. По его мнѣнію, разумный человѣческій духъ сотворенъ для отображенія одного только добра,—и онъ исполнялъ это свое высокое назначеніе даже въ томъ случаѣ, когда въ первый разъ произвелъ грѣхъ. Если бы, разсуждаетъ св. Григорій, человѣкъ не считалъ грѣховнаго дѣла за благо для себя, то онъ и не сдѣлалъ бы его, и не отобразилъ бы его въ себѣ [1]). Поэтому, единственно мыслимый случай появленія перваго человѣческаго грѣха можно представить себѣ лишь такъ, что человѣкъ призналъ за благо то, что́ на самомъ дѣлѣ не благо; а такъ какъ зла еще тогда не было, то человѣкъ призналъ за благо то, что́ вовсе не существовало [2]). Если же грѣхъ есть не всякое вообще движеніе мысли, а только движеніе къ несуществующему добру, то, сталобыть, нельзя считать мысль грѣховною саму по себѣ [3]), потому что грѣховенъ только ложный, отрицающій добродѣтель, образъ ея движенія; но такой образъ не существуетъ обязательно, а только является при отсутствіи другаго, противоположнаго образа движенія,—и потому грѣхъ самъ по себѣ есть не иное что, какъ несуществующее добро, или просто не-сущее, отрицаніе сущаго. Изъ этого опредѣленія слѣдуетъ первый необходимый выводъ противъ ученія аполлинаристовъ: человѣкъ по своей природѣ долженъ быть признанъ добрымъ; если же цѣлью его дѣйствій часто становится добро несуществующее, то это уже будетъ уклоненіемъ

---

[1]) Orat. catech. cap. 21.

[2]) Ibid. cap. 22.

[3]) Adversus Apollin. col. 1145 A.

отъ нормы, подобно тому какъ болѣзнь и уродство не отъ начала прирождены нашей природѣ, а составляютъ явленіе ненормальное. „Мы понимаемъ зло,—говоритъ св. Григорій,—не какъ нѣчто самостоятельное въ нашей природѣ, а смотримъ на него какъ на отсутствіе добра“ [1]). Изъ этого вывода совершенно правильно можно было сдѣлать и другой, противоположный аполлинаризму, выводъ. Если грѣхъ есть отрицаніе добра, то грѣховнымъ (причиной грѣха) должно признать въ человѣкѣ все, что́ только отрицаетъ добродѣтель; но такъ какъ въ дѣйствительности „ни даръ слова, ни даръ разума, ни способность пріобрѣтенія познанія, ни другое что тому подобное, составляющее собственность человѣческой сущности, не противны понятію добродѣтели“ [2]), хотя и всѣ могутъ отрицать ее и, слѣдовательно, становиться грѣховными,—то нельзя полагать, что грѣхъ есть существенное свойство нашей природы, какъ полагали это аполлинаристы. Слѣдовательно, Спаситель могъ принять полную и совершенную человѣческую природу, и все-таки остаться совершенно безгрѣшнымъ.

Утверждая—вопреки Евномію—совершенную божескую природу въ Лицѣ Спасителя и—вопреки Аполлинарію—совершенную человѣческую природу Его, св. Григорій былъ весьма далекъ отъ того, чтобы мыслить обѣ эти природы совершенно раздѣльными,—такъ что можно было бы отдѣльно говорить и о Богѣ, и о человѣкѣ. Напротивъ, онъ вполнѣ соглашался съ вѣрнымъ требованіемъ своихъ противниковъ относительно единства Лица Іисуса Христа, и, исповѣдуя въ Немъ совершеннаго человѣка, категорически утверждалъ, что Іисусъ Христосъ есть единое богочеловѣческое Лице. Противъ этого положенія одинаково ничего не могли возразить ни Евномій, ни Аполлинарій, — потому что

---

[1]) Ep. 3, op. t. III, col. 1020 D—1021 A.

[2]) Orat. catech. cap. 15.

оба они признавали его по существу вѣрнымъ; но нисколько не оспаривая его вѣрности, оба они все-таки сдѣлали очень серьезное возраженіе противъ соотвѣтствія ученія о единствѣ Лица Спасителя основному христологическому положенію св. Григорія о двухъ совершенныхъ природахъ Христа. Могутъ ли два совершенныхъ быть единымъ?

Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ св. Григорій предложилъ свое ученіе о способѣ соединенія въ Лицѣ Іисуса Христа двухъ полныхъ природъ—божеской и человѣческой. Онъ вполнѣ сознавалъ глубокую непостижимость этого таинственнаго догмата, и въ своемъ „Великомъ Катехизисѣ“ даже прямо говорилъ, что въ истину воплощенія можно вѣровать, но изслѣдовать ее нельзя. „По причинѣ повѣствуемыхъ чудесъ,—говоритъ онъ,—мы не отвергаемъ, что Богъ явился въ природѣ человѣка, но отказываемся изслѣдовать, какъ (явился), потому что это выше доступнаго размышленію (μεῖζον ἢ κατὰ λογισμῶν ἔφοδον)“ [1]). Человѣку, со всѣхъ сторонъ окруженному непостижимыми загадками и въ себѣ самомъ носящему неразрѣшимыя тайны бытія, странно было бы и претендовать на ясное познаніе божественныхъ тайнъ. „Если,—говоритъ св. Григорій,—ты спросишь: какъ Божество соединяется съ человѣчествомъ,—то смотри, прежде тебя нужно спросить: какое сродство у души съ тѣломъ? Если же неизвѣстенъ способъ соединенія души твоей съ тѣломъ, то, конечно, не слѣдуетъ думать, чтобы и то стало доступно твоему разумѣнію“ [2]). Однако, обстоятельства заставили св. Григорія взяться за разскрытіе таинственнаго догмата,—и именно заставили его поставить тотъ самый вопросъ, который, по его же собственному сознанію, не можетъ быть доступнымъ человѣческимъ размышленіямъ. Само собою разумѣется, что требовать въ этомъ случаѣ отъ человѣческихъ соображеній особенной ясности и особенной точности было бы совершенно неразумно; но

---

[1]) Ibid. cap. 11.

[2]) Ibid.

еще болѣе было бы неразумно требовать этихъ качествъ отъ соображеній св. Григорія Нисскаго. Не смотря на то, что догматъ о воплощеніи имѣлъ уже свою трехвѣковую исторію, св. Григорій почти первый былъ вынужденъ поставить неразрѣшимый вопросъ о способѣ соединенія во Христѣ божества и человѣчества. Онъ не имѣлъ отъ предшествующаго времени никакихъ соображеній по этому вопросу,—потому что прежніе церковные учители — или рѣшали его односложно, или же совсѣмъ обходили молчаніемъ; а вслѣдствіе этого онъ не имѣлъ и выработанной терминологіи въ области своихъ изслѣдованій. Ему пришлось самому рѣшать всѣ сильныя возраженія противъ непосредственной вѣры въ совершенное божество и совершенное человѣчество Спасителя, а вмѣстѣ съ тѣмъ самому же представить и необходимые термины для выраженія человѣческихъ понятій о непостижимомъ таинствѣ. Въ виду этого, вполнѣ естественно, что онъ крайне затруднился выполненіемъ принятой имъ на себя задачи, и потому выполнилъ ее далеко не съ такимъ совершенствомъ, съ какимъ, напримѣръ, выполнилъ ее св. Іоаннъ Дамаскинъ, жившій послѣ христологическихъ ересей и имѣвшій у себя подъ руками точныя догматическія опредѣленія вселенскихъ соборовъ по поводу этихъ ересей.

Въ обозначеніи образа соединенія въ Лицѣ Іисуса Христа двухъ полныхъ природъ св. Григорій не держался одного какого-либо строго опредѣленнаго термина. Для этого онъ пользовался многими различными словами и выраженіями, и употреблялъ ихъ совершенно безразлично. Чаще всего у него встрѣчаются два слова—*ἕνωσις* и *ἀνάκρασις*,—но рядомъ съ ними встрѣчаются и многія другія: *συνάφεια*, *κρᾶσις*, *κατάκρασις*, *μίξις*, *κατάμιξις*, *ἐπίμιξις*, и пр. Нѣкоторыя изъ этихъ понятій впослѣдствіи сдѣлались спеціальными терминами христологическихъ ересей; но у св. Григорія онѣ были не научными терминами, а простыми неточными словами, которыя онъ употреблялъ безъ всякаго разбора одно вмѣсто другаго, стараясь только выразить свою мысль,

насколько можно, яснѣе и понятнѣе. Онъ, понятно, не могъ предвидѣть, что нѣкоторыя изъ употребленныхъ имъ словъ впослѣдствіи сдѣлаются спеціальными богословскими терминами для выраженія еретическихъ представленій; а потому и обвинять его въ какой либо неправильности представленія о Лицѣ Спасителя, конечно, было бы крайне опрометчиво, а при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла оказалось бы и совершенно невозможно. Св. Григорій, напримѣръ, употребляетъ слово—*συνάφεια*. Это слово обозначаетъ близость, соприкосновеніе, положеніе одного предмета около другаго безъ всякой ихъ внутренней связи въ единое цѣлое,—а потому вполнѣ естественно, что Несторій и его послѣдователи приняли именно это слово за точный, научный терминъ для выраженія своей еретической мысли о способѣ внѣшняго, механическаго соединенія въ Лицѣ Іисуса Христа двухъ полныхъ природъ. Само собою разумѣется, что фактъ худаго употребленія термина—*συνάφεια* со стороны несторіанъ не можетъ служить никакимъ основаніемъ для того, чтобы навязать св. Григорію еретическое представленіе Несторія. За это слишкомъ ясно говорятъ употребляемыя св. Григоріемъ слова—*κρᾶσις*, *ἀνάκρασις* и *κατάκρασις*. Всѣ эти слова обозначаютъ сліяніе, или такое внутреннее соединеніе двухъ различныхъ предметовъ, въ силу котораго два становятся единымъ. Ясно, что, употребляя эти слова, св. Григорій былъ очень далекъ отъ несторіанскаго раздѣленія единаго богочеловѣческаго Лица Спасителя. Но употребленіе терминовъ, вполнѣ удаляющихъ отъ него даже и всякую тѣнь подозрѣнія въ несторіанствѣ, само все-таки является для нѣкоторыхъ соблазнительнымъ, потому что этими терминами впослѣдствіи воспользовались Евтихій и монофизиты для выраженія своей еретической мысли о совершенномъ поглощеніи человѣческой природы Христа Его божествомъ. Что этотъ новый соблазнъ покоится на одномъ лишь пустомъ призракѣ,—намъ кажется достаточно яснымъ уже изъ того одного, что рядомъ съ словомъ—

χράσις св. Григорій употреблялъ слово—συνάφεια; да и кромѣ этого слова у него можно найдти не мало такихъ выраженій, которыя вполнѣ опредѣленно указываютъ на исповѣданіе св. Григоріемъ православной несліянности двухъ естествъ Іисуса Христа. Онъ, напримѣръ, называетъ Спасителя Богомъ въ человѣкѣ (Θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ), или человѣкомъ въ Богѣ (ἄνθρωπος ἐν τῷ ὑψίστῳ), ясно показывая тѣмъ, что и божество, и человѣчество находились между собою въ несліянномъ соединеніи. Больше говорить о терминологіи св. Григорія совершенно излишне; нужно только замѣтить, что на нее не слѣдуетъ обращать серьезнаго вниманія, потому что она не претендовала и не можетъ претендовать на строгую точность. Истинную христологію св. Григорія съ опредѣленіемъ подлиннаго смысла употребленныхъ имъ словъ и выраженій нужно представлять не иначе, какъ только въ слѣдующемъ видѣ.

Исповѣдуя соединеніе въ Лицѣ Іисуса Христа совершеннаго божества и совершеннаго человѣчества, св. Григорій мыслилъ это соединеніе „истиннымъ и нераздѣльнымъ“ (ἀληθής τε καὶ ἀδιαίρετος ἕνωσις) [1]), и потому опредѣлялъ его, какъ „точное единство“ (ἀκριβὴς ἑνότης) [2]). Но это единство образуется не тѣмъ, что будто бы изъ двухъ природъ дѣлается одна природа, а тѣмъ, что два совершенные существа—Богъ и человѣкъ — образуютъ вмѣстѣ только одно лице (ἓν πρόσωπον) [3]). Двѣ совершенныхъ природы вступили между собою въ такое внутреннее единеніе, въ которомъ, сохраняя свою полную неизмѣнность и истинное совершенство, онѣ образовали непостижимымъ образомъ одну ипостась, и въ этомъ-то единеніи по ипостаси (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν) [4]) нужно усматривать какъ бы

---

[1]) Advers Apol. ad. Theophilum Alex. op. t. II, col. 1277 A.

[2]) Ibid.

[3]) Contra Eunom. lib. V, col. 697 A,

[4]) Quid sit ad imag. Dei, op. t. I, col. 1345 B.

смѣшеніе (μίξις), сліяніе (κρᾶσις) ихъ. Въ собственномъ смыслѣ онѣ не смѣшались и не слились; но такъ какъ сильнѣе выразить ихъ непостижимое единеніе по упостаси нельзя, то можно принять и эти термины, понимая однако подъ ними не иное что, какъ только ἀδιαίρετος ἕνωσις. Положимъ, напримѣръ, что мы смѣшали два разныхъ сыпучихъ тѣла; раздѣлить ихъ послѣ смѣшенія нельзя, потому что онѣ составили послѣ смѣшенія „недѣлимую единицу"; но, при всей своей недѣлимости, онѣ не превратились одно въ другое, а продолжаютъ существовать тѣми же самыми тѣлами, какими существовали и до смѣшенія. Такъ нужно понимать въ приложеніи къ христологіи св. Григорія слово—μίξις. Положимъ еще, что мы слили вмѣстѣ двѣ разныхъ жидкости; раздѣлить ихъ послѣ сліянія, конечно, уже нельзя, но и оставаясь недѣлимыми, онѣ все-таки существуютъ такими же разными жидкостями, какими существовали и до сліянія. Такъ нужно понимать употребляемое св. Григоріемъ слово—κρᾶσις И κρᾶσις и μίξις одинаково указываютъ собою только абсолютную нераздѣльность соединенныхъ вмѣстѣ двухъ естествъ Іисуса Христа, въ силу нераздѣльнаго единства Его божественнаго Лица,—въ силу того именно непостижимаго факта, что Іисусъ Христосъ, будучи совершеннымъ Богомъ и совершеннымъ человѣкомъ, есть единое и тождественное Лице истиннаго и недѣлимаго Сына Божія. „Единосущное,—говоритъ св. Григорій,—тождественно, а разносущное—наоборотъ (т. е. не тождественно), потому что, хотя въ силу неизреченнаго единенія оба (естества во Христѣ соединены въ) единство, однако въ силу несліянности (это единство) не по природѣ, (а по Лицу). Поэтому Христосъ, имѣя двѣ природы, но истинно въ нихъ познаваемый, имѣетъ единое только лице сыновства" [1]). Въ этомъ крат-

[1]) Τὰ μὲν ὁμοούσια ταυτότητα κέκτηται, τὰ δὲ ἑτεροούσια τὸ ἀνάπαλιν. Κἂν γὰρ ἀῤῥήτῳ ἑνώσει τὰ ἀμφότερα ἓν, ἀλλ' οὐ τῇ φύσει, διὰ τὸ ἀσύγχυτον. Ὁ τοίνυν Χριστὸς δύο ὑπάρχων φυσεις, ἀλλ'

комъ отрывкѣ такъ ясно и выразительно изложена вся сущность православнаго ученія о Лицѣ Спасителя, что одному изъ ученыхъ критиковъ, просматривавшихъ текстъ твореній св. Іоанна Дамаскина, почудился въ словахъ св. Григорія голосъ человѣка, жившаго послѣ Халкидонскаго собора [1]). Дѣйствительно, здѣсь вполнѣ ясно и опредѣленно высказана вся сущность догматическаго опредѣленія IV вселенскаго собора относительно единства божественнаго Лица Іисуса Христа, при нераздѣльномъ и несліянномъ единеніи Его двухъ совершенныхъ природъ. Но на основаніи указанныхъ въ примѣчаніи цитатъ Леонтія Византійскаго и св. Іоанна Дамаскина, а также на основаніи показанія одного древнѣйшаго манускрипта Ватиканской библіотеки, мы не имѣемъ никакого права заподозривать подлинность приведеннаго отрывка и потому должны признать его принадлежность св. Григорію Нисскому. Если же этотъ отрывокъ принадлежитъ св. Григорію, то ясно, что св. отецъ понималъ православное ученіе о Лицѣ Спасителя совершенно такъ же, какъ впослѣдствіи изложилъ и утвердилъ его св. вселенскій соборъ.

Но св. Григорій представилъ не только общее изложеніе церковнаго ученія объ образѣ соединенія въ І. Христѣ двухъ природъ, но и подробное объясненіе его. Въ его твореніяхъ мы находимъ рѣшеніе почти всѣхъ недоумѣній, какія естественно возникаютъ при стремленіи человѣческаго разума постигнуть догматъ боговоплощенія. Первое недоумѣніе, при размышленіи объ этомъ догматѣ, касается времени ипостаснаго

ἐν αὐταῖς ἀληθῶς γνωριξόμενος, μοναδικὸν ἔχει τῆς υἱότητος τὸ πρόσωπον. Эти слова изъ потеряннаго догматическаго посланія св Григорія къ монаху Филиппу сохранились въ цитатахъ Леонтія Византійскаго и св. Іоанна Дамаскина. Изъ твореній послѣдняго онѣ перепечатаны у Миня въ отдѣлѣ фрагментовъ—t. III· col. 1112 съ слѣдующимъ надписаніемъ: *τοῦ ἁγίου Γρηγορίου, ἐπισκόπου Νύσσης, ἐκ τῆς πρὸς Φιλίππον μονάζοντα ἐπιστολῆς.*

[1]) Op. t. III, col. 1112, примѣч. 4.

соединенія въ Лицѣ Спасителя божественной природы съ человѣческой. Сущность этого недоумѣнія можно кратко формулировать въ слѣдующемъ вопросѣ: съ какого именно времени божество и человѣчество соединились между собою въ неслитно-нераздѣльное единеніе одной божественной Ѵпостаси? Для спеціальной постановки этого вопроса у св. Григорія не было никакихъ побужденій и потому спеціально онъ нигдѣ не занимался его рѣшеніемъ; но въ полемикѣ съ Аполлинаріемъ, касаясь образа соединенія въ Лицѣ Іисуса Христа Его двухъ совершенныхъ природъ, онъ, хотя и въ очень сжатыхъ, но за то вполнѣ ясныхъ и точныхъ выраженіяхъ, не опускаетъ безъ вниманія и этого предварительнаго вопроса. „Божество,—говоритъ онъ [1]), прежде всѣхъ вѣковъ существующее и въ вѣкъ пребывающее, не имѣло нужды въ рожденіи, но, при образованіи человѣка, вдругъ ставъ едино съ нимъ, является вмѣстѣ съ нимъ и при рожденіи". Изъ этихъ словъ ясно видно, что, по мысли св. Григорія, ѵпостасное единеніе божества и человѣчества началось съ самого момента зачатія человѣческой природы Спасителя во чревѣ Пресвятой Дѣвы. Такое рѣшеніе предложеннаго вопроса, собственно говоря, необходимо требуется церковнымъ представленіемъ объ образѣ рожденія Спасителя. Если несомнѣнно, что Спаситель родился сверхъестественнымъ способомъ чрезъ образованіе своей человѣческой природы собственною Своею божественною силою, то должно быть несомнѣннымъ и прямое заключеніе отсюда, что Онъ вступилъ въ единеніе съ человѣчествомъ въ самый моментъ этого образованія; такъ что человѣкъ—Христосъ не существовалъ ни одного момента; Онъ прямо началъ быть Богочеловѣкомъ. Эту мысль св. Григорій довольно выразительно передаетъ въ слѣдующихъ словахъ: „Сила Вышняго, при посред-

---

[1]) Adversus Apol. col 1256 B: *ἡ θεότης τοῦ γεννηθῆναι οὐκ ἐδέετο, πρὸ πάντων αἰώνων οὖσα καὶ εἰς ἀεὶ διαμένουσα, ἀλλ' ἅπαξ ἓν γενομένη κατὰ τὴν σύστασιν τοῦ ἀνθρώπου καὶ κατὰ τὴν γέννησιν ἐκείνῳ συναναφαίνεται.*

ствѣ Святаго Духа, вселилась (ἐνεσκιάσθη), то есть, вообразилась (ἐνεμορφώθη) въ человѣческой природѣ“ [1]). Очевидно, св. Григорій мыслилъ моментъ „воображенія“ не только человѣческимъ моментомъ, но и божественнымъ; т. е, по его представленію, не просто только человѣческій организмъ развился до образа, но именно Само Божество вообразилось въ человѣческой природѣ. Утверждая это положеніе, св. Григорій наконецъ подошелъ къ спеціальной постановкѣ вопроса о способѣ ипостаснаго соединенія божества и человѣчества.

Разрѣшить вполнѣ эту непостижимую тайну, понятно, нельзя; но приблизить ее нѣсколько къ человѣческому сознанію можно. Поэтому, св. Григорій обращается къ нѣкоторымъ аналогіямъ, и при ихъ помощи старается, насколько возможно, выяснить: какимъ именно образомъ Богъ и человѣкъ соединились между собою въ одну ипостась Сына Божія, не раздѣляя и не сливая при этомъ своихъ разныхъ природъ? Въ этомъ случаѣ онъ прежде всего обращается къ примѣру зажженнаго свѣтильника, въ которомъ разумъ усматриваетъ неразрывное взаимодѣйствіе огня и горючаго матеріала. Огонь неразрывно соединяется съ горючимъ веществомъ, такъ что отдѣлить его совершенно невозможно, а можно только погасить, уничтожить. Но при этомъ единеніи огня и вещества, оба элемента все-таки остаются совершенно различными, такъ что ни огонь не есть вещество, ни вещество не есть огонь. Подобно этому-то, неразрывному и несліянному, единенію огня и вещества, св. Григорій и думалъ „представлять себѣ единеніе и сближеніе божества и человѣчества“ во Христѣ; но само собою понятно, что грубый примѣръ не могъ точно выяснить подлинной мысли церковнаго уче-

---

[1]) Ibid. col. 1136 C. Подъ силою Вышняго св Григорій разумѣетъ божественную силу Самого Сына Божія. Contra Funom. lib. III, col. 580 D.

нія. „Въ этомъ примѣрѣ,—говоритъ самъ св. Григорій,—пусть никто не принимаетъ во вниманіе истребительную силу огня, напротивъ,—принявъ въ образѣ одно приличное, пусть отвергнетъ (все) несвойственное и несоотвѣтственное“ [1]). Огонь уничтожаетъ горючее вещество, между тѣмъ какъ божество Спасителя не уничтожило Его человѣчества, а только соединилось съ нимъ въ такое же неразрывное единеніе, въ какомъ находятся между собою огонь и вещество горящаго свѣтильника. Чтобы точнѣе выразить свою мысль о возможности неизмѣннаго существованія соединенныхъ во едино природъ Спасителя, св. Григорій обратился къ помощи другой аналогіи. Онъ указалъ именно на нравственное единеніе съ Богомъ каждаго человѣка, и въ этомъ единеніи думалъ найдти для себя нѣкоторый способъ къ выясненію личнаго соединенія природъ Спасителя; но этотъ примѣръ былъ еще болѣе неудаченъ, чѣмъ примѣръ зажженнаго свѣтильника, потому что здѣсь, по сознанію самого св. Григорія, совершенно нѣтъ никакой аналогіи съ ипостаснымъ единеніемъ божества и человѣчества въ Лицѣ Спасителя [2]). Въ виду этого, гораздо лучше сдѣлалъ св. Григорій, когда, вмѣсто всякихъ апріорныхъ разсужденій о возможности и невозможности неизмѣннаго существованія двухъ разныхъ природъ, указалъ прямо на безспорный фактъ такого существованія—на истинную человѣческую жизнь Сына Божія. „Такъ какъ,—говоритъ св. Григорій,—въ евангельскомъ ученіи о Господѣ соединено высокое и богоприличное съ уничиженнымъ, то мы прилагаемъ то или другое понятіе соотвѣтственно къ тому или другому изъ мыслимыхъ въ таинствѣ (естествъ),—человѣческое къ человѣческому, а высокое къ Божеству“ [3]). Спаситель жилъ совершенною человѣческою жизнію;

---

[1]) Orat. catech. cap. 10.

[2]) Ibid. cap. 25.

[3]) Contra Eunom. lib. VI, col. 712 D—713 A.

слѣдовательно—Его человѣческая природа отъ соединенія съ Божествомъ не потерпѣла никакого измѣненія, не сдѣлалась какою-либо другою въ сравненіи съ общею человѣческою природою, такъ что всѣ необходимыя отправленія нашей природы (πάθος) были въ той же мѣрѣ присущи человѣчеству Сына Божія, въ какой онѣ присущи и намъ. Въ Немъ не слились и не отождествились божество и человѣчество, а остались разными природами, каждая съ своими естественными свойствами, такъ что „какъ свойствъ тѣла нельзя представлять въ Словѣ, Которое было въ началѣ, такъ наоборотъ—и свойствъ Божества нельзя мыслить въ природѣ плоти“ [1]). Природа плоти страдательна, между тѣмъ какъ Божество абсолютно безстрастно, и потому нельзя, чрезъ смѣшеніе обѣихъ природъ, приписывать ни безстрастія плоти, ни страсти Божеству. Каждое событіе изъ жизни Спасителя должно быть отнесено къ той или другой природѣ Его, смотря по тому, какой природѣ оно болѣе соотвѣтствуетъ. „Не человѣческая природа животворитъ Лазаря и не безстрастная власть плачетъ о лежащемъ во гробѣ, но слезы свойственны человѣку, а жизнь — истинной жизни; не человѣческая нищета напитываетъ тысячи и не всемогущая власть бѣжитъ къ смоковницѣ“; по человѣчески поступалъ человѣкъ, а Богъ дѣйствовалъ сообразно съ Своимъ божествомъ [2]). Такимъ образомъ, соединенныя во едино природы Христа существовали хотя и неразрывно, въ силу ипостаснаго единства божества и человѣчества, однако, и неслитно въ силу ихъ совершеннаго различія по сущности и свойствамъ.

Но если дѣйствительно человѣческая природа Спасителя и послѣ соединенія съ божествомъ была такою же, какою обладаютъ всѣ вообще люди, то какъ же Онъ можетъ быть Сыномъ Божіимъ и по человѣчеству,

---

[1]) Ibidem.

[2]) Contra Eunom. lib. V, col. 705 C.

когда оно совершенно несообщимо съ Божествомъ, имѣетъ свои особыя свойства и живетъ своею особою жизнію? Это недоумѣніе было выставлено обоими противниками св. Григорія—Аполлинаріемъ и Евноміемъ. По мнѣнію Аполлинарія, неслитное соединеніе двухъ совершенныхъ естествъ необходимо ведетъ къ различенію въ Лицѣ Іисуса Христа двухъ Сыновъ Божіихъ: одного по природѣ (κατά φύσιν), другаго—по положенію (κατα θεσιν) [1]). Сынъ человѣческій не есть въ собственномъ смыслѣ Сынъ Божій; Онъ только потому можетъ быть названъ этимъ именемъ, что неразрывно соединенъ съ истиннымъ Сыномъ Божіимъ. Но въ такомъ случаѣ понятіе о Св. Троицѣ безусловно разрушается: вмѣсто Троицы является четверица, при чемъ послѣднее, четвертое Лице Ея совершенно отлично отъ Божества, и потому совершенно отдѣльно отъ единства истинныхъ Божескихъ Лицъ. Въ такой нелѣпости обвинилъ православныхъ богослововъ Аполлинарій; эту же самую нелѣпость выставилъ и Евномій. Въ полемикѣ со св. Василіемъ Великимъ онъ обратилъ особенное вниманіе на православное толкованіе извѣстнаго текста книги Дѣяній: *Господа и Христа Его Богъ сотворилъ есть, сего Іисуса, Егоже вы распясте* (11, 36). По толкованію св. Василія, Сынъ Божій—отъ вѣка Господь и Христосъ, а потому апостольское слово говоритъ не о Немъ, а о соединенномъ съ Нимъ человѣкѣ. Вслѣдствіе такого толкованія, Евномію казалось, что если Сынъ Божій по природѣ Господь и Христосъ, а потомъ еще соединенный съ Нимъ человѣкъ сдѣлался Господомъ и Христомъ, то нужно признать двухъ Господовъ и Христовъ: одного по природѣ—Бога Слово, другаго—сдѣлавшагося Господомъ и Христомъ человѣка [2]),—между тѣмъ какъ истинное ученіе знаетъ только

---

[1]) У св. Григ. Нисск. Epist. ad. Theophil. op. t. II. col. 1272 A.

[2]) У св. Григ. Нисск. Contra Eunom. lib. V, col. 688 CD.

одного Господа и Христа, *Имъ же вся быша*. Очевидно, вся сущность недоумѣнія Евномія сводилась къ тому же самому, въ чемъ недоумѣвалъ и Аполлинарій. Онъ совершенно не зналъ, какъ нужно мыслить отношеніе отдѣленнаго имъ человѣка Христа къ Богу Христу и къ Богу Отцу. Съ чисто библейской точки зрѣнія, онъ правильно утверждалъ, что Господь и Христосъ долженъ быть только одинъ, между тѣмъ какъ православные, по его мнѣнію, исповѣдывали еще другаго Христа, который по достоинству равенъ съ первымъ, а по природѣ безконечно ниже его. Въ какомъ же теперь отношеніи этотъ человѣкъ-Христосъ долженъ стоять къ истинному Христу и къ Богу Отцу?

Не трудно замѣтить, что это возраженіе Аполлинарія и Евномія всецѣло покоится на томъ нелѣпомъ предположеніи, будто православные богословы учатъ о двойствѣ лицъ во Христѣ. Если два лица, разсуждали еретики, то и два Христа, а если два Христа,—то готово и возраженіе. Отсюда вполнѣ понятно, что для опроверженія этого возраженія достаточно было только отвергнуть двойство лицъ во Христѣ; но св. Григорій не счелъ возможнымъ ограничиться этимъ. Ему хотѣлось выяснить истинное отношеніе Сына Божія къ остальнымъ двумъ Лицамъ Св. Троицы по Своему человѣчеству, т. е. хотѣлось уничтожить придуманную Аполлинаріемъ четверицу Лицъ, и потому онъ рѣшился сгладить діаметрально противоположныя свойства плоти и божества, такъ чтобы плоть не выступала въ своемъ рѣзкомъ различіи съ божествомъ. Отсюда у него явилось очень странное ученіе о претвореніи человѣческой плоти Спасителя въ Его божество. Довольно подробно раскрытое въ „Антирретикѣ“ и въ „Посланіи къ Θеофилу александрійскому“, это ученіе въ особенно рѣзкой формѣ было изложено въ пятой и шестой книгахъ противъ Евномія. „Мы утверждаемъ,—говоритъ св. Григорій Евномію,—что самое тѣло, которое приняло страданія, сраствореное съ божествомъ, вслѣдствіе этого срастворенія сдѣлалось тѣмъ, чѣмъ есть вопринявшее

его естество“ [1]). Изъ смиреннаго человѣкъ сдѣлался высокимъ; находясь въ безсмертномъ, сталъ безсмертнымъ, во свѣтѣ свѣтомъ, въ нетлѣнномъ нетлѣннымъ, въ невидимомъ невидимымъ, во Христѣ Христомъ и въ Господѣ Господомъ [2]). Въ силу этого претворенія плоть уже не осталась въ своихъ предѣлахъ и свойствахъ [3]). Подобно каплѣ уксуса, пущенной въ море, она потеряла свои естественныя качества и превратилась въ то, что составляетъ безпредѣльное море Божества [4]); она сдѣлалась тѣмъ, чѣмъ есть по своей природѣ Божество [5]).

Это ученіе св. Григорія для нѣкоторыхъ ученыхъ составляетъ камень преткновенія, потому что оно кажется монофизитскимъ [6]), или докетическимъ [7]),—хотя, впрочемъ, не потому, чтобы оно дѣйствительно было таковымъ, а только потому, что его не совсѣмъ правильно понимаютъ. Обыкновенно, его связываютъ съ ученіемъ объ образѣ соединенія въ Лицѣ Іисуса Христа двухъ совершенныхъ природъ; но въ дѣйствительности между ученіемъ о претвореніи плоти и ученіемъ объ образѣ соединенія совсѣмъ нѣтъ никакой связи. Это слишкомъ ясно доказываетъ то обстоятельство, что

---

[1]) Contra Eunom. lib. V, col. 693 A: *ἡμεῖς μὲν γὰρ καὶ τὸ σωμα, ὥ τὸ πάθος ἐδέξατο, τῇ θείᾳ φυ᾽σει κατακραθὲν, ἐκεῖνο πεποιῆσθαι φαμὲν διὰ τῆς ἀνακράσεως, ὅπερ ἡ ἀναλαβοῦσα φύσις ἐστί.*

[2]) Ibid. col. 697 BC.

[3]) Ibidem: *διὰ τῆς πρὸς τό ἄπειρόν τε καὶ ἀόριστον τοῦ ἀγαθοῦ ἀνακράσεως, οὐκέτι ἔμεινεν ἐν τοῖς ἰδίοις μέτροις καί ἰδιώμασιν.*

[4]) Ibid. col. 697 BC.

[5]) Ibid. col. 708 C. Conf. Advers. Apol. col. 1221 D—1224 A.

[6]) Такимъ оно кажется Гейнсу, Disputatio hist.—theol. de Greg. Nysseno p. 152.

[7]) Сужденіе Баура. Die christliche Lehre von Dreienigkeit und Menschwerdung, B. I, s. 659. Vergl. Vorlesung. über die christl. Dogmengeschichte, B. I, 2, s. 225.

измѣненіе плоти св. Григорій признавалъ только съ момента прославленія воскресшаго изъ мертвыхъ Христа Спасителя, между тѣмъ какъ личное единеніе Бога и человѣка онъ признавалъ съ самаго момента зачатія Его во чревѣ Пресвятой Дѣвы. Св. Григорій прямо и рѣшительно заявляетъ, что претвореніе плоти въ Божество явилось только послѣ страданій (*μετὰ τὸ πάθος*) Богочеловѣка [1]); до этого же времени человѣческая природа и жизнь Спасителя были совершенно такія же, какими обладаютъ всѣ вообще люди, такъ что по Своему человѣчеству Спаситель не былъ свободенъ даже и отъ всѣхъ страдательныхъ состояній нашей природы; слѣдовательно, ученіе о претвореніи плоти вызывалось не упостаснымъ единеніемъ божества и человѣчества во Христѣ, а чѣмъ-то другимъ. Это другое было уже указано нами въ желаніи св. Григорія выяснить отношеніе воплотившагося Сына Божія къ остальнымъ двумъ Лицамъ Св. Троицы, а основаніе этого желанія—въ изложенныхъ выше возраженіяхъ Аполлинарія и Евномія. Устраняя эти возраженія, св. Григорій хотѣлъ именно разъяснить тотъ моментъ, когда Спаситель окончилъ Свою земную человѣческую жизнь и Своею человѣческою природою вступилъ въ неприступную область Божественной жизни. Какъ Сынъ Божій, Онъ всегда нераздѣльно существовалъ со Своимъ Отцемъ,—а какъ Сынъ человѣческій, Онъ восшелъ къ Нему только послѣ Своего прославленія; поэтому, только объ этомъ моментѣ и можетъ быть рѣчь, когда ставятъ вопросъ о нераздѣльной Божественной жизни воплотившагося Сына Божія съ Богомъ Отцемъ и Св. Духомъ. До Своего прославленія воплотившійся Сынъ Божій имѣлъ страдательную человѣческую природу,

---

[1]) Adversus Apollin. col. 1252 CD. Conf. Contra Eunom. lib. V, col. 704 C: *Ὕψιστος μὲν ὁ ἐν ἀρχῇ ὢν Λόγος θεός, ὑπερυψωθῆναι δὲ μετὰ τὸ πάθος ὁ ἐκ νεκρῶν ἀναστάς.* Conf. col. 705 A.

которая жила совершенно иною жизнію сравнительно съ Его божествомъ, потому что Онъ явился въ подобіи плоти грѣха. Эта страдательная жизнь абсолютно недоступна безстрастному Божеству, и потому Спаситель, очевидно, имѣлъ въ Своей человѣческой жизни нѣчто особенное, несообщимое съ жизнію Отца и Св. Духа. Но какъ только тайна домостроительства исполнилась, и Сынъ Божій не вездѣсущимъ Божествомъ, а своимъ человѣчествомъ восшелъ къ Отцу и Духу, эта особенность и несообщимость исчезли, потому что изчезла грубость человѣческой природы, прекратилось ея страдательное состояніе, и человѣчество возвысилось до Божества. Это значитъ не то, будто человѣчество совсѣмъ уничтожилось, а лишь то, что оно совершенно измѣнилось, соотвѣтственно новымъ условіямъ бытія, какъ измѣнится въ будущей жизни природа всякаго праведника, когда онъ вступитъ въ царство славы. Въ девятой бесѣдѣ на книгу Пѣсней св. Григорій, напримѣръ, говоритъ: „ожидаемъ, что въ насъ явится жизнь истинная, которая есть Христосъ, такъ что и мы явимся во славѣ, претворившись въ божественное (*μεταποιηθέντας πρὸς τὸ θειότερον*)“ [1]). Само собою понятно, что онъ учитъ здѣсь не объ уничтоженіи нашей природы, а только объ измѣненіи ея, сообразно съ особыми условіями жизни въ будущемъ царствѣ. Такъ же нужно понимать и ученіе его о претвореніи плоти въ Божество въ Лицѣ Спасителя. Плоть не уничтожилась, а только измѣнилась, потеряла свои грубыя качества, необходимыя въ условіяхъ земной жизни и совершенно ненужныя въ жизни небесной, божественной. Смертное сдѣлалось безсмертнымъ, тлѣнное нетлѣннымъ, страстное сдѣлалось безстрастнымъ, хотя сущность этого смертнаго и не уничтожилась. „Сраство-

[1]) Op. t. I, col. 953 B.

ренная съ Божествомъ (плоть),—говоритъ св. Григорій,— не остается уже болѣе въ своихъ предѣлахъ и свойствахъ, но возвышается до Того, Кто обладаетъ всѣмъ и превыше всего; но въ созерцаніи свойства Божества и плоти остаются неслитными, когда именно каждое изъ нихъ разсматривается само по себѣ“ [1]). Ясно, что плоть измѣнилась, но не уничтожилась; она только не противополагается Божеству, но всетаки отличается отъ Него. Она сдѣлалась такою, что не могла уже производить въ жизни Сына Божія никакого различія сравнительно съ жизнію Отца и Духа, потому что влитая въ безпредѣльное море Божества она совсѣмъ не была замѣтна.

Такимъ образомъ, весь отвѣтъ св. Григорія сводится не къ тому, чтобы доказать единство Лица воплотившагося Сына Божія, а къ тому, чтобы доказать единство Его богочеловѣческой жизни съ жизнію Отца и Духа. Сыномъ Божіимъ, единымъ и единственнымъ, Онъ былъ всегда, а жизнь по человѣчеству (именно только по человѣчеству) въ состояніи уничиженія имѣлъ особую, потому что это уничиженіе принялъ только Онъ одинъ, а не Отецъ и Духъ. Когда же состояніе уничиженія окончилось, окончилось и различіе жизни, потому что человѣчество возвысилось до Божества и, вслѣдствіе этого возвышенія, не могло уже разрывать собою единства жизни Божескихъ Лицъ.

Такъ нужно понимать ученіе св. Григорія о претвореніи плоти Спасителя въ Его Божество. Но нельзя не сознаться, что и при такомъ пониманіи странность его исчезаетъ только отчасти. Св. Григорій, кажется, вполнѣ соглашался съ мнѣніемъ Аполлинарія и Евномія, что если оставить истинную человѣческую жизнь Спасителя и послѣ Его прославленія, то придется сдѣлать

---

[1]) **Contra Eunom. lib. V, col. 705 B.**

одно изъ двухъ: или увеличить Троицу до четверицы, или раздѣлить одного Сына Божія на двухъ и втораго совсѣмъ отлучить отъ жизни Божескихъ Лицъ; но ни того, ни другаго онъ, понятно, не могъ принять, и потому всталъ на срединную точку зрѣнія: человѣческую природу оставилъ, а человѣческую жизнь уничтожилъ. Но если Господь, послѣ Своего прославленія, уже не живетъ человѣческою жизнію, то гдѣ же нашъ вѣчный Ходатай и Архіерей—человѣкъ Христосъ Іисусъ? Этого серьезнаго недоумѣнія св. Григорій совсѣмъ не предвидѣлъ, а потому и не рѣшилъ его; между тѣмъ какъ, еслибы онъ обратилъ на него особенное вниманіе, то несомнѣнно изложилъ бы свое ученіе нѣсколько иначе, а не такъ, какъ ему пришлось изложить его въ виду нападеній Евномія и Аполлинарія. Человѣческая жизнь Спасителя тогда только могла внести разладъ во внутреннюю жизнь Св. Троицы, если бы она была жизнію грѣховною,—но въ дѣйствительности она была жизнію святою, жизнію воплотившагося Бога. Она вовсе не была чужда Отцу и Св. Духу, потому что, въ силу единосущія Ихъ съ Сыномъ Божіимъ, Они должны были войдти въ дѣятельныя взаимоотношенія съ Его человѣческой природой, хотя Сами и не воплощались. И эти непосредственныя взаимоотношенія дѣйствительно были: съ самаго момента зачатія Спасителя сила Вышняго осѣнила Его человѣчество. Духъ Святый уготовилъ его, а Сынъ Божій вступилъ съ нимъ въ ипостасное единеніе. Достаточно было обратить серьезное вниманіе только на этотъ одинъ фактъ, чтобы вмѣстѣ съ человѣческой природой Спасителя сохранить на вѣки и Его человѣческую жизнь, какъ жизнь вѣчнаго Архіерея — Ходатая. Впрочемъ, нужно замѣтить, что все раскрытіе ученія о Лицѣ Спасителя св. Григорій сдѣлалъ въ своей полемикѣ съ Аполлинаріемъ и Евноміемъ, такъ что нѣкоторыя преувеличенія въ этомъ случаѣ являлись до нѣкоторой степени естественными и были вполнѣ извинительны. Притомъ же, св. Григорій

взялся за рѣшеніе такого вопроса, который никогда не возбуждался въ христіанской церкви — ни прежде, ни послѣ него,—такъ что яснаго вселенскаго отвѣта на этотъ вопросъ мы не имѣемъ еще и до настоящаго времени.

VI. Ученіе о спасеніи.

1. Понятіе о спасеніи и объ образѣ совершенія его Господомъ Спасителемъ.

Ученіе божественнаго откровенія о спасеніи, какъ объ освобожденіи человѣка отъ власти діавола—съ одной стороны, и какъ о примиреніи его съ Богомъ—съ другой. Ученіе о спасеніи Мужей апостольскихъ и апологетовъ II вѣка. Постановка церковными писателями II вѣка вопроса о томъ, кому принесъ Спаситель Свою кровавую жертву. Ученіе св. Иринея ліонскаго о смерти Спасителя, какъ о выкупѣ діаволу. Согласіе съ этимъ ученіемъ Тертулліана. Ученіе о томъ же самомъ предметѣ, только въ болѣе рѣзкой и опредѣленной формѣ, Оригена. Ученіе о смерти Спасителя св. Аѳанасія александрійскаго. Опроверженіе теоріи выкупа Григоріемъ Богословомъ. Ученіе объ искупительно-примирительной жертвѣ Спасителя св. Василія Великаго. Ученіе о спасеніи св. Григорія Нисскаго: необходимость спасенія, его сущность и образъ совершенія. Спасительное значеніе смерти Христовой. Время принесенія Спасителемъ примирительной жертвы Богу Отцу. Необходимость кровавой смерти для освобожденія людей отъ власти діавола. Доказательство этой необходимости въ окончательномъ развитіи теоріи выкупа. Раскрытіе очистительной силы кровавой жертвы Спасителя. Время и образъ разрушенія Спасителемъ грѣховнаго царства смерти. Ученіе о сошествіи Спасителя въ адъ и о побѣдѣ Его надъ діаволомъ. Ученіе объ освобожденіи всѣхъ узниковъ ада и о воскресеніи изъ мертвыхъ.

Такъ какъ Сынъ Божій воплотился и жилъ человѣческою жизнію ради спасенія людей, то вслѣдъ за раскрытіемъ ученія о Лицѣ Его, естественно, является вопросъ и о совершенномъ Имъ дѣлѣ спасенія.

Понятіе спасенія въ св. писаніи опредѣляется двояко: съ одной стороны—какъ освобожденіе человѣка отъ власти діавола, съ другой—какъ примиреніе его съ Богомъ. Это зависѣло отъ того, на какую сторону въ доставленныхъ Спасителемъ благахъ свящ. писатель хотѣлъ обратить особенное вниманіе. Когда разсматривалось грѣховное состояніе человѣка въ рабствѣ діаволу, откровеніе благовѣтствуетъ о спасеніи, какъ объ освобожденіи человѣка отъ этого рабства; а когда разсматривалось печальное состояніе человѣка подъ гнѣвомъ Божіимъ, откровеніе благовѣтствуетъ о спасеніи, какъ о примиреніи его съ Богомъ. Въ посланіи къ Евреямъ, напримѣръ, апостолъ Павелъ такъ разсуждаетъ о дѣлѣ Спасителя: *Понеже убо дѣти пріобщишася плоти и крови, и той пріискреннѣ пріобщися тѣхже, да смертію упразднитъ имущаго державу смерти, сирѣчь діавола: и избавитъ сихъ, елицы страхомъ смерти чрезъ все житіе повинни бѣша работѣ.* (Евр. II, 14—15. Ср. Колос. II, 14—15, Ефес. IV, 9—10, I Іоан, III, 8). Здѣсь цѣль воплощенія Сына Божія указывается Апостоломъ въ разрушеніи царства діавола, и потому дѣло спасенія опредѣляется освобожденіемъ человѣка отъ рабства діаволу. Между тѣмъ въ посланіи къ Колоссянамъ тотъ же Апостолъ говоритъ о Спасителѣ: *Въ немъ благоизволи (Отецъ) всему исполненію вселитися: и тѣмъ примирити всяческая къ себѣ, умиротворивъ кровію креста его, чрезъ него, аще земная, аще ли небесная. и васъ иногда сущихъ отчужденныхъ и враговъ помышленми въ дѣлѣхъ лукавыхъ, нынѣ же примири въ тѣлѣ плоти его смертію его, представити васъ святыхъ и непорочныхъ и неповинныхъ предъ собою.* (Колос. I, 19—22. Ср. Ефес. III. 14—19). Въ этихъ словахъ понятіе спасенія опредѣляется, какъ примиреніе грѣшника съ Богомъ, и потому цѣль воплощенія Сына Божія указывается въ волѣ Отца совершить это примиреніе. Такимъ образомъ, по апостольскому ученію, въ понятіи спасенія мы должны мыслить два момента: моментъ освобожденія отъ рабства діаволу и моментъ

примиренія человѣка съ Богомъ,—хотя въ сущности оба эти момента составляютъ одинъ нераздѣльный моментъ, и только соединеніе ихъ обоихъ вмѣстѣ вполнѣ выражаетъ собою все содержаніе понятія спасенія. Въ этомъ содержаніи неизмѣнно мыслится вмѣстѣ съ освобожденіемъ человѣка отъ власти діавола и освобожденіе его отъ смерти, а вмѣстѣ съ примиреніемъ человѣка съ Богомъ и очищеніе его отъ грѣховъ. Въ первомъ посланіи къ Коринѳянамъ Апостолъ говоритъ: *Подобаетъ бо тлѣнному сему облещися въ нетлѣніе и мертвенному сему облещися въ безсмертіе. Егда же тлѣнное сіе облечется въ нетлѣніе, и смертное сіе облечется въ безсмертіе, тогда будетъ слово написанное: пожерта бысть смерть побѣдою. Гдѣ ти смерте жало; гдѣ ти аде побѣда?* (Кор. XV, 53—55). Спаситель разрушилъ смерть и даровалъ людямъ безсмертіе; но вмѣстѣ съ тѣмъ Онъ очистилъ ихъ отъ грѣховъ и примирилъ съ Богомъ, потому что въ Немъ мы *имамы избавленіе кровію Его и оставленіе грѣховъ* (Колос. I, 14); *Той очищеніе есть о грѣсѣхъ нашихъ: не о нашихъ же точію, но и о всего міра* (I Іоан. II, 2), потому что Онъ *возлюбилъ есть насъ, и предаде себе за ны приношеніе и жертву Богу въ воню благоуханія* (Ефес. V, 2. Ср. 1 Кор. XV, 3, Ефес. I, 6, 7, Рим. III, 25, 1 Петра I, 18).

Это ученіе божественнаго откровенія настолько близко сознанію каждаго христіанина, что въ существенныхъ своихъ чертахъ оно никогда не требовало, да и не будетъ требовать никакихъ особенныхъ разъясненій. Здѣсь излита вся жизненная сила христіанства, и никто не можетъ быть христіаниномъ, если напередъ не сознаетъ и не прочувствуетъ всю глубину принесенной Христомъ искупительной жертвы. Поэтому-то именно глубокій умъ великаго христіанина—апостола не хотѣлъ ничего знать, „кромѣ Іисуса Христа и притомъ распятаго“ (1 Кор. II, 2); поэтому же и апостольскіе Мужи не хотѣли ни о чемъ говорить, кромѣ крестной смерти Бога-Спасителя. „Будемъ взирать,—говоритъ св. Климентъ Римскій, —на Господа Іисуса

Христа, кровь Котораго дана за насъ... Будемъ внимательно смотрѣть на кровь Христа, и познаемъ, какъ цѣнна предъ Богомъ кровь Его, потому что, пролитая за наше спасеніе, она всему міру пріобрѣла благодать покаянія“ [1]). Въ этихъ немногихъ словахъ высказано все христіанское ученіе о спасеніи не одного только Климента римскаго, а и всѣхъ вообще Мужей апостольскихъ, потому что всѣ они только напоминали и проповѣдывали о фактѣ спасенія, не встрѣчая никакихъ недоумѣній и потому не задаваясь никакими разсужденіями [2]). И непосредственные преемники ихъ—церковные писатели II вѣка, хотя точно также часто говорили о спасеніи людей, но всегда говорили кратко и въ сущности только повторяли то, что сказано объ этомъ предметѣ въ св. писаніи. Они точно также говорили о спасеніи человѣка—или какъ объ освобожденіи его отъ власти діавола [3]), или какъ о примиреніи его съ Богомъ [4]); точно также приписывали всю спасительную силу крестной смерти Іисуса Христа, и точно также смотрѣли на эту смерть, какъ на кровавую жертву за людскіе грѣхи. Единственное различіе, которое они допустили сравнительно съ Мужами апостольскими, и которое показываетъ, что они уже не только исповѣдывали фактъ спасенія, но и старались изслѣдовать его, касается вопроса о томъ, кому собственно принесъ Спаситель Свою кровавую жертву? Мы уже видѣли ясное рѣшеніе этого вопроса въ ученіи св. апостола Павла, по которому Христосъ по Своему человѣколюбію принесъ Себя за насъ „въ приношеніе и жертву Богу“. Мы знаемъ также ясное рѣшеніе этого вопроса и у Мужей апостольскихъ: въ приведенныхъ выше сло-

---

[1]) Clem. Rom. ep. ad Corinth. I, cap. 21, 7, ed. Migne.

[2]) Ignat. Ant. ad Ephes cap. 1; Trall. cap. 2, 9, ed. Petermann.

[3]) Iust. Mart. Dialog. cap. 45, 100. Iren. Advers. haeres. lib. V, cap. 24 ed. Fev-Ardentii.

[4]) Iren. lib. III, cap. 18, ed. Fev-Ardentii, p. 278—279.

вахъ св. Климента римскаго изъ седьмой главы его посланія къ Коринѳянамъ ясно сказано, что пролитая за наше спасеніе кровь Іисуса Христа „многоцѣнна предъ Богомъ“. Но это ясное ученіе не вполнѣ удовлетворяло собою позднѣйшихъ христіанскихъ богослововъ. Они обратили особенное вниманіе на то обстоятельство, что въ св. писаніи дѣло спасенія часто называется λύτρωσις (Евр. IX, 12), ἀπολύτρωσις (Рим. III, 24, Еф. I, 6, Колос. I, 14; I Петр. I, 17—19),—и самая жертва Спасителя понимается, какъ λύτρον (Мѳ. XX, 28), ἀντιλύτρον (I Тим. II, 6). Λύτρωσις обозначаетъ покупку, освобожденіе за деньги—λύτρον—самую цѣну, за которую одинъ выкупаетъ на волю другаго. Если Спаситель выкупилъ людей и цѣною этого выкупа назначилъ Себя Самого, то спрашивается — у кого же Онъ выкупилъ ихъ?

Первый отвѣтъ на этотъ вопросъ далъ св. Ириней ліонскій. По его представленію, Спаситель выкупилъ людей у того, кто держалъ ихъ въ плѣну. Хотя по своей природѣ, разсуждаетъ св. Ириней, человѣкъ и составляетъ достояніе Божіе, однако, вслѣдствіе соблазна, онъ уклонился отъ Бога и сдѣлался ученикомъ отступника — діавола. Это состояніе уклоненія было противоестественно, потому что противорѣчило назначенію человѣка, и вотъ Богъ благоволилъ избавить его отъ этого плѣна. „Нескудное въ Своемъ правосудіи, всемогущее Слово Божіе праведно обратилось на самого отступника и *искупило отъ него* Свое достояніе“ [1]). Для того, чтобы искупить человѣка, Слово Само сдѣлалось истиннымъ человѣкомъ и искупило людей Своею кровію, Себя Самого сдѣлавши цѣною выкупа за подвергшихся плѣну. Такимъ образомъ, по взгляду св. Иринея, кровавая смерть Спасителя была выкупомъ діаволу. Не трудно замѣтить, что этотъ взглядъ про-

[1]) *Advers. haeres.* lib. V, cap. 1: potens in omnibus Dei Verbum, et non deficiens in sua justitia, juste etiam *adversus ipsam conversus est apostasiam, ea, quae sunt sua, redimens ab eo.*

тиворѣчитъ ясному ученію св. писанія, которое всюду говоритъ о побѣдѣ надъ діаволомъ и о сокрушеніи державы его, а ужъ никакъ не о договорѣ съ нимъ; однако же, благодаря выше указанной терминологіи св. писанія, онъ раздѣлялся и нѣкоторыми другими знаменитыми богословами древней церкви. Изъ западныхъ богослововъ къ этому взгляду склонялся Тертулліанъ, разсматривавшій смерть Іисуса Христа, какъ выкупъ, назначенный злымъ духамъ за обладаніе человѣкомъ [1]); изъ восточныхъ его держался Оригенъ. Послѣдній высказалъ свое мнѣніе полнѣе и опредѣленнѣе, чѣмъ Иринеи и Тертулліанъ. Въ толкованіи XX, 28 евангелія Матѳея онъ поставилъ категорическій вопросъ: кому Сынъ человѣческій отдалъ душу Свою, какъ цѣну выкупа за многихъ?—и далъ такой же категорическій отвѣтъ: конечно, не Богу, потому что обладалъ нами діаволъ, слѣдовательно — діаволу и дана была душа Іисуса въ искупленіе людей. Но отвѣчая такимъ образомъ, Оригенъ все-таки имѣлъ въ виду неизбѣжный вопросъ: можно ли Богу, выкупая рабовъ—людей, Самому принять на Себя узы рабства діаволу? Онъ попытался устранить этотъ неудобный вопросъ тѣмъ соображеніемъ, что Богъ не въ силѣ своего божества сдѣлался цѣною выкупа за грѣшныхъ людей, а въ немощи человѣческой плоти. Сущность этого соображенія можно представить въ нѣсколькихъ словахъ. Если Богъ и вообще не можетъ быть рабомъ, то тѣмъ болѣе онъ не можетъ быть рабомъ діавола; но такъ какъ Ему угодно было искупить плѣнныхъ людей, то Онъ благоволилъ ради этого принять подобогрѣшную человѣческую плоть. Въ своемъ воплощеніи Онъ скрылъ отъ діавола свою божественную силу, такъ что діаволъ разсчитывалъ было сдѣлать Его своимъ рабомъ, между

---

[1]) *De fuga in persecutione*, cap. 12: apud inferos emancipatio nostra est.... redemit (Dominus nos) *ab angelis mundi tenentibus, potestatibus, a spiritalibus nequitiae*, a tenebris hujus aevi, a judicio aeterno, a morte perpetua.

тѣмъ какъ Христосъ побѣдилъ его самого, разрушилъ его царство и не только Самъ вышелъ изъ ада, но вывелъ съ Собою и всѣхъ, которые послѣдовали за Нимъ [1]).

Такимъ образомъ, къ IV вѣку явились два разныхъ объясненія крестной смерти Спасителя: объясненіе библейское, по которому эта смерть была жертвою примиренія Богу, и объясненіе Иринео-оригеновское, по которому она была цѣною выкупа діаволу. Въ IV вѣкѣ обѣ эти теоріи имѣли себѣ многихъ знаменитыхъ приверженцевъ. Первой теоріи держались св. Аѳанасій александрійскій и св. Григорій Богословъ, второй— св. Василій В. и св. Григорій Нисскій. Св. Аѳанасій александрійскій училъ, что воплотившійся Сынъ Божій Своею крестною смертію „какъ Архіерей, принесъ Себя самого (въ жертву) Отцу и собственною Своею кровію всѣхъ насъ очистилъ отъ грѣховъ“ [2]). Онъ заплатилъ Богу Отцу общечеловѣческій долгъ послушанія и искупилъ всѣхъ насъ отъ праведнаго гнѣва Божія, сдѣлавшись такимъ образомъ истиннымъ выкупомъ за насъ (ἀντίλυτρον ὑπὲρ ἡμῶν) предъ Своимъ Отцемъ [3]). Туже самую мысль проводитъ и св. Григорій Богословъ. Въ словѣ на св. пасху онъ, между прочимъ, ставитъ вопросъ: „кому и для чего пролита великая и преславная кровь Бога, и Архіерея, и Жертвы?“—и отвѣчаетъ на этотъ вопросъ слѣдующимъ разсужденіемъ: „проданные подъ грѣхъ и сластолюбіемъ купившіе себѣ поврежденіе, мы были подъ властію лукаваго; если же цѣна искупленія дается не иному кому, какъ содержащему во власти, то спрашиваю: кому и по какой причинѣ была принесена такая цѣна? Если лукавому, то какъ это оскорбительно! Разбойникъ получаетъ цѣну выкупа, получаетъ не только отъ Бога, но Самого

---

[1]) Comment. in Matth. tom. XVI, Migne t. 13, col. 1397—1400 C.

[2]) Contra arianos, orat, II, cap. 7. Conf. De incarnat. Dei Verb. cap. 20.

[3]) Ibid. cap. 66. Conf. Contra Apol. lib. II, cap. 12.

Бога, беретъ за свое мучительство такую безмѣрную плату, чтобы справедливо было за нее пощадить насъ! А если Отцу, то во первыхъ — зачѣмъ? Мы были въ плѣну не у Него; а во вторыхъ—почему кровь Единороднаго пріятна Отцу, когда Онъ не принялъ и Исаака, приносимаго своимъ отцемъ, но замѣнилъ жертвоприношеніе, давъ вмѣсто разумной жертвы овна? Не очевидно ли отсюда, что Отецъ принимаетъ (жертву) не потому, чтобы требовалъ ее или имѣлъ въ ней нужду, а по домостроительству, и именно потому, что человѣку нужно было освятиться человѣчествомъ Бога, чтобы Онъ Самъ, побѣдивъ мучителя, избавилъ и возвелъ насъ къ Себѣ?“... [1]). Здѣсь представлены оба воззрѣнія на спасительную смерть Іисуса Христа, и противъ обоихъ сдѣланы воззраженія. Съ одной стороны— нелѣпо думать, будто Богъ принесъ Себя въ жертву діаволу, потому что такая мысль оскорбительна для величія Божія; съ другой стороны — нелѣпо думать и такъ, что Богъ Сынъ принесъ Себя въ жертву Богу Отцу, какъ будто Отецъ можетъ нуждаться въ жертвенной крови и услаждаться страданіями Своего единороднаго Сына. Но такъ какъ это послѣднее возраженіе можетъ быть легко устранено понятіемъ домостроительства Божія о человѣкѣ, то воззрѣніе, противъ котораго оно направлено, можетъ быть принято безъ всякихъ колебаній. Сынъ не за Себя приносилъ жертву, а за людей; поэтому и Отецъ принимаетъ Его жертву, какъ жертву за людскіе грѣхи. Но хотя, по мнѣнію св. Григорія Богослова, мысль о выкупѣ и оскорбительна для величія Божія, однако, по мнѣнію св. Василія Великаго, она вполнѣ согласна съ Божіимъ правосудіемъ. Если человѣкъ согрѣшилъ и потому сдѣлался рабомъ діавола, то онъ уже не можетъ выйдти изъ этого рабства безъ особаго выкупа, цѣна котораго значительно превышала бы его собственную свободу. Такимъ

[1]) Orat. 42. Op. t. I. p. 691—692.

именно выкупомъ и явилась „святая и многоцѣнная кровь Господа нашего Іисуса Христа, которую Онъ пролилъ за всѣхъ насъ, почему мы и откуплены цѣною“. Но утверждая теорію выкупа, св. Василій принималъ и теорію примиренія, и притомъ связалъ объ эти теоріи настолько тѣсно, что онѣ составили у него одну теорію искупительно-примирительной жертвы. По его представленію, выкупить человѣка на свободу было еще мало; нужно было пріобрѣсть ему благоволеніе Божіе, т. е. въ собственномъ смыслѣ спасти. И это спасеніе доставилъ ему воплотившійся Сынъ Божій, Который въ Своей кровавой смерти явился очищеніемъ для всѣхъ [1]). Такимъ образомъ, по новому воззрѣнію св. Василія Великаго, Спаситель и искупилъ людей отъ власти діавола, и примирилъ ихъ съ Богомъ однимъ и тѣмъ же актомъ Своей кровавой смерти. Это воззрѣніе было принято и св. Григоріемъ Нисскимъ.

Исходнымъ пунктомъ въ его ученіи о спасеніи служитъ общее положеніе, что „всю надежду спасенія нужно полагать во Христѣ“ [2]), потому что самъ по себѣ человѣкъ совершенно не имѣетъ никакихъ средствъ къ возвращенію въ свое первобытное состояніе. Для этого ему необходимо очиститься отъ грѣховъ, между тѣмъ какъ „человѣку нельзя было иначе очиститься отъ порока, какъ только послѣ того, когда *Агнецъ вземляй грѣхи міра* уничтожилъ Собою всякую порочность“ [3]). Поэтому, нисходя къ человѣческимъ бѣдствіямъ, Сынъ Божій пришелъ на землю, сдѣлался совершеннымъ человѣкомъ, и хотя не сотворилъ никакого грѣха, однако, какъ грѣшникъ, заключилъ Себя подъ клятву, потому что взялъ на Себя всѣ наши грѣхи. Съ принятіемъ грѣховъ онъ принялъ на Себя и „проис-

---

[1]) Homil. in Ps. 48. Op. t. I, p. 255—258.

[2]) Contra Eunom. lib. XII, col. 925 c: *πᾶσαν ἐν τῷ Χριστῷ τὴν ἐλπίδα τῆς σωτηρίας δεῖν ἔχειν.*

[3]) In cant. hom. VII, op. t. I, col. 940 B.

шедшую черезъ грѣхъ нашу вражду съ Богомъ", убилъ ее въ своей человѣческой природѣ, и такимъ образомъ примирилъ насъ съ Богомъ [1]). Какъ именно Спаситель убилъ въ Себѣ древнюю грѣховность человѣка, — св. Григорій разсуждаетъ очень кратко и отрывочно. Вся сущность его ученія по этому вопросу можетъ быть передана въ нѣсколькихъ словахъ. Такъ какъ начало нашего удаленія отъ Бога заключается въ отрицаніи человѣкомъ божественной воли, то Спаситель прежде всего исполнилъ за людей заповѣдь послушанія Отцу, и этимъ послушаніемъ исцѣлилъ грѣхъ древняго непослушанія [2]). Но съ исцѣленіемъ грѣха непослушанія виновность человѣка предъ Богомъ все-таки оставалась. Чтобы загладить и эту виновность, а равнымъ образомъ уничтожить и всю массу личныхъ грѣховъ каждаго отдѣльнаго человѣка, нужно было принести за нихъ достойную жертву очищенія. Такую именно жертву Спаситель и принесъ Своею крестною смертію. Св. Григорій считалъ эту смерть безусловно необходимою для спасенія людей,—и потому тѣмъ, которые возражали, что смерть недостойна Божества, онъ совершенно резонно отвѣчалъ, что она необходима для Спасителя. Необходима она потому, что Спаситель долженъ былъ освятить и очистить нашу жизнь съ начала и до конца, съ рожденія и до смерти,—но главнымъ образомъ потому, что только посредствомъ смерти можно было возвратить насъ къ безсмертію. Съ точки зрѣнія этой второй необходимости св. Григорій высказалъ даже мнѣніе, что Спаситель затѣмъ собственно и родился, чтобы принять за насъ спасительную смерть [3]). И Онъ принялъ ее, и принялъ совершенно добровольно. Онъ не ждалъ предательства Іуды, нападенія іудеевъ, суда Пилатова, а еще прежде всего этого, прежде самыхъ

---

[1]) Contra Eunom. lib. XII, col. 829 B.

[2]) De orat. domin., orat. IV, op. t. I, col. 1161 D.

[3]) Oratio çatechet. cap. 32.

страданій Своихъ принесъ Себя въ примирительную жертву Богу Отцу. Это оригинальное мнѣніе св. Григорій основалъ на евангельскомъ повѣствованіи о тайной вечери Спасителя съ Своими учениками, когда именно Спаситель предложилъ апостоламъ въ пищу и питье Свое тѣло и Свою кровь. По мнѣнію св. Григорія, „предложивъ *ядомое* тѣло Свое въ пищу, Онъ ясно показалъ, что жертвоприношеніе Агнца уже совершилось, потому что жертвенное тѣло не было бы пригодно къ яденію, еслибы еще было одушевлено“ [1]). Очевидно, какъ агнецъ, взявшій на Себя грѣхи всего міра, и великій Архіерей, священнодѣйствовавшій Себя Самого въ приношеніе и жертву Богу, Спаситель совершилъ таинство примиренія человѣка съ Богомъ еще въ тотъ тайный вечеръ, когда далъ Своимъ ученикамъ въ пищу священное и святое тѣло Свое. Но эта „невидимая и неизреченная“ жертва примиренія въ представленіи св. Григорія нисколько не исключала собою видимой, кровавой жертвы Спасителя на крестѣ, потому что кровавая смерть сама по себѣ была необходима для разрушенія грѣховнаго царства смерти. Доказать эту необходимость св. Григорій попытался съ точки зрѣнія извѣстной уже намъ Иринео-оригеновской теоріи выкупа, которая получила у него свое полное и окончательное развитіе.

Согрѣшившій человѣческій родъ сдѣлался рабомъ грѣха и подчинился господству діавола. Свергнуть это господство, по ученію св. Григорія, онъ не имѣлъ никакихъ силъ, а потому его можно было освободить только кому-нибудь болѣе могущественному, чѣмъ діаволъ. Такое могущество принадлежитъ Божеству. Но если бы Божество, опираясь на Свою силу, потребовало у діавола возвратить человѣка на свободу,—то такой способъ возвращенія былъ бы несправедливъ, потому что человѣкъ добровольно продалъ себя въ рабство, и

[1]) In Christi resurrection. orat. I, op. t. III, col. 612 C.

слѣдовательно—освободить его можно только по доброй волѣ купившаго его. Вслѣдствіе этого, Божеству, благоволившему освободить человѣка отъ власти діавола, надлежало употребить „не насильственный, но справедливый способъ возвращенія“. Такой способъ св. Григорій указываетъ въ томъ, „чтобы войдти въ договоръ со владѣтелемъ“ и предложить ему за рабовъ цѣну, какую онъ пожелаетъ взять. Само собою разумѣется, что діаволъ не могъ взять плату, меньшую стоимости людей, и онъ дѣйствительно пожелалъ себѣ взять за нихъ человѣка необыкновеннаго: рожденнаго безъ мужа, вскормленнаго Дѣвой, прославляемаго отъ ангеловъ, исцѣлявшаго всякій недугъ, возвращавшаго къ жизни умершихъ и приводившаго въ трепетъ самихъ бѣсовъ. „Усматривая въ Немъ столь великую силу, врагъ видѣлъ, что предлагаемое ему въ обмѣнъ больше того, чѣмъ онъ обладаетъ, а потому и выбираетъ Его стать цѣною за содержимыхъ подъ стражею смерти“ [1]). Такимъ образомъ и совершилось таинство спасенія: Спаситель „искупаетъ плѣнныхъ, Самъ будучи купцомъ и Самъ служа платою за покупку, потому что Себя Самого отдалъ въ искупительную цѣну смерти“ [2]).

До сихъ поръ св. Григорій только повторилъ извѣстное мнѣніе св. Иринея лионскаго, аргументируя его съ своей стороны закономъ божественной справедливости. Но въ своемъ настоящемъ видѣ, вѣроятно, и ему точно также, какъ св. Григорію Богослову, это мнѣніе казалось оскорбительнымъ для величія Божія. По крайней мѣрѣ, онъ счелъ необходимымъ уничтожить дѣйствительность предположеннаго имъ договора между Богомъ и діаволомъ и представить все дѣло съ точки зрѣнія извѣстнаго уже намъ оригеновскаго соображенія. По его мнѣнію, Сынъ Божій воплотился для того, что-

---

[1]) Orat. catechet. cap. 23.

[2]) In cant. hom. VIII, op. t. I, col. 949 A.

бы діаволъ не узналъ Его и счелъ за простаго человѣка, котораго онъ легко можетъ удержать въ своей власти. Слѣдовательно, подъ прикрытіемъ плоти Божество было не столько страшно для діавола, сколько желательно для него, и потому-то онъ не убоялся взять себѣ цѣною выкупа за людей Самого воплотившагося Бога. Діаволъ не зналъ, что это Богъ; онъ судилъ по плоти и думалъ, что смертію побѣдитъ Искупителя людей, но жестоко обманулся: „проглотивъ приманку плоти, онъ пронзается удою Божества“ [1]). Св. Григорій хорошо сознавалъ, что эта теорія не особенно гармонируетъ съ высотою христіанскаго богословія, и потому старался по возможности сгладить ея рѣзкій характеръ. Можетъ быть, говоритъ онъ, кому-нибудь покажется, что въ этомъ способѣ нашего освобожденія Богъ допустилъ нѣкоторый обманъ, потому что только обманщикамъ и обольстителямъ свойственно обѣщать одно, а сдѣлать другое; „но у кого предъ глазами истина, тотъ согласится, что это-то именно всего болѣе и было свойственно справедливости и премудрости“. Богъ, какъ справедливый, долженъ воздавать каждому по дѣламъ его, а какъ премудрый, долженъ не нарушать Своей высочайшей справедливости и все-таки исполнить дѣло человѣколюбія. Въ домостроительствѣ спасенія такъ именно Богъ и поступилъ. Съ одной стороны— Онъ воздалъ діаволу то, чего тотъ заслужилъ, и этимъ показалъ Свою высочайшую справедливость; съ другой стороны—Онъ воспользовался обманомъ для спасенія погибавшихъ людей и самого губителя ихъ — діавола, и это показываетъ Его высочайшую премудрость [2]). Нужно замѣтить для окончательной оцѣнки теоріи обманнаго похищенія, что въ своей основѣ эта теорія имѣетъ совершенно вѣрный фактъ дѣйствительной борьбы Спасителя съ враждебными силами ада. Эту борьбу

[1]) In Christi resurrect. orat. I, op. t. III, col. 608 A.

[2]) Orat. cat. cap. 25.

истинно велъ Спаситель и во время Своего общественнаго служенія, и во время Своей крестной смерти,—но велъ открыто, потому что бѣсы, по свидѣтельству евангелія, хорошо знали, съ Кѣмъ они имѣли дѣло. Да и самъ св. Григорій соглашался, что Спаситель вовсе не былъ неизвѣстенъ бѣсовской силѣ, потому что демонъ открыто говорилъ: *вѣмъ тя, кто еси, Святый Божій* (Марк. 1, 24) [1]. Если же Лице Спасителя было хорошо извѣстно враждебнымъ Ему силамъ ада, то само собою понятно, что теорія обманнаго похищенія не выдерживаетъ никакой критики. Вмѣстѣ съ нею сама собою падаетъ и теорія выкупа, ради мнимаго обоснованія которой только и была придумана теорія обмана. Впрочемъ, въ системѣ св. Григорія ни та, ни другая теорія не играютъ никакой выдающейся роли. Онѣ лишь отчасти были нужны ему для доказательства необходимости кровавой смерти Спасителя; вообще же на нихъ нужно смотрѣть, какъ на простую дань уваженія къ богословскому авторитету Оригена [2].

Выше было замѣчено, что св. Григорій признавалъ необходимость крестной смерти Спасителя, какъ жертвы очищенія за грѣхи людей и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ разрушительной силы грѣховнаго царства смерти. Въ раскрытіи этого положенія сами собою предполагаются два вопроса: а) въ чемъ именно состоитъ очистительная сила кровавой жертвы Спасителя, и б) когда и какъ именно Спаситель разрушилъ грѣховное царство смерти.

Въ отвѣтъ на первый вопросъ св. Григорій кратко повторилъ ученіе св. Василія Великаго о невозможности человѣку спастись собственными своими силами и о необходимости дать Богу за себя достойный выкупъ. Въ своемъ толкованіи 48 псалма, сущность объясненія кото-

---

[1]) De vita Moysis, t. I, col. 421 B.

[2]) Кромѣ св. Григорія, эту дань уваженія заплатили Оригену: св. Кириллъ іерусалимскій, св. Амвросій медіоланскій и блаж. Іеронимъ.

раго св. Василіемъ Великимъ была изложена выше, св. Григорій Нисскій говоритъ: „не избавитъ ни братъ, ни другой какой человѣкъ, но каждый долженъ самъ о себѣ умолять, если *дастъ Богу измѣну за ся и цѣну избавленія души своея*[1]); т. е. виновный во грѣхѣ человѣкъ, въ силу сознанія своей виновности, не можетъ приблизиться къ Богу, если не загладитъ предварительно своей вины предъ Нимъ. Но загладить эту вину онъ можетъ только цѣною собственнаго существованія, потому что сознаніе виновности можетъ уничтожиться только вмѣстѣ съ уничтоженіемъ сознанія вообще. Отсюда, для заглажденія вины и для освобожденія отъ погибели человѣку остается только умолить Бога, чтобы Онъ позволилъ виновному замѣнить себя кѣмъ-нибудь другимъ, и такимъ образомъ принялъ бы выкупъ за избавленіе души его. Но такъ какъ одному человѣку замѣнить себя другимъ человѣкомъ не возможно, потому что всѣ люди безусловно находятся подъ грѣхомъ, и слѣдовательно—каждый изъ нихъ самъ нуждается въ замѣнѣ; то такую замѣну сдѣлалъ за всѣхъ людей воплотившійся Сынъ Божій, принесшій Себя въ умилостивительную жертву Богу и „Своею кровію священнически умилостивившій Бога за наши грѣхи“ [2]). Въ этой замѣнѣ и состоитъ очистительная сила кровавой жертвы Христа Спасителя.

Въ отвѣтъ на второй вопросъ св. Григорій изложилъ свое ученіе о сошествіи Іисуса Христа во адъ и объ Его побѣдоносномъ воскресеніи изъ мертвыхъ. Ученіе о томъ, что человѣческій духъ Спасителя, послѣ крестной смерти Его, сходилъ во адъ, сообщено св. апостоломъ Петромъ, который далъ и откровенное разъясненіе этого событія. Дѣло въ томъ, что жертвами ада могутъ и должны служить только люди, во

---

[1]) In psalmos, op. t. I. col. 560 A.

[2]) Contra Evnom. lib. VI, col. 717 B.

грѣхахъ рожденные и со грѣхами отшедшіе изъ жизни,— между тѣмъ какъ Спаситель не сдѣлалъ никакого грѣха и, слѣдовательно, долженъ бы быть совершенно свободнымъ оть грѣховныхъ узъ ада. Отсюда является понятное недоумѣніе: почему же именно безгрѣшный духъ Спасителя раздѣлилъ общую участь всѣхъ грѣшниковъ? Это недоумѣніе вполнѣ разрѣшается апостольскимъ ученіемъ, что Спаситель сходилъ во адъ—не какъ плѣнникъ ада, а какъ побѣдитель его, не для того, чтобы Самому принять узы ада, а для того, чтобы разрѣшить узы другихъ. *Христосъ,—говоритъ апостолъ,—единою о грѣсѣхъ нашихъ пострада, праведникъ за неправедники, да приведетъ ны Богови, умерщвленъ убо бывъ плотію, оживъ же духомъ, о немъ же и сущимъ въ темницѣ духовомъ сошедъ проповѣда* (1 Петр. III, 15—19). Это ученіе повторялось и древними отцами церкви. Св. Ириней ліонскій, напримѣръ, говоритъ: „Господь снисшелъ въ преисподняя земли, благовѣствуя и здѣсь о Своемъ пришествіи и объявляя отпущеніе грѣховъ вѣрующимъ въ Него“ [1]). Въ благовѣствованіи и была, по Клименту александрійскому, единственная цѣль снисшествія Спасителя во адъ. „Господь,—говоритъ онъ,—сходилъ во адъ не для чего-либо инаго, какъ для того, чтобы возвѣстить евангеліе“ [2]). Св. Григорій Нисскій опредѣлилъ туже самую цѣль нѣсколько подробнѣе. Въ словѣ на св. Пасху онъ говоритъ: „истинная Премудрость для того посѣщаетъ это велерѣчивое сердце земли (царство діавола), чтобы сокрушить въ немъ великій во злѣ умъ и просвѣтить тьму, чтобы смертное было поглощено жизнію, а зло, по истребленіи послѣдняго врага—смерти, превратилось въ ничто“ [3]); т. е. цѣль сошествія Спасителя во адъ здѣсь раздѣльно полагается а) въ низложеніи вла-

---

[1]) Adv. haeres. lib. IV, cap. 45, p. 385.

[2]) Strom. lib. VI, cap. 6, p. 763.

[3]) In Christi resurrect. orat. I, op. t. III, col. 608 CD.

сти діавола, b) въ уничтоженіи смерти, и c) въ истребленіи зла. До крестной смерти Спасителя діаволъ, по представленію св. Григорія, обладалъ властію могущественнаго царя, считалъ себя владыкой всего міра и даже думалъ помѣряться своимъ величіемъ съ Самимъ Богомъ [1]). Для пораженія этого-то гордаго духа, чтобы „уловить мудраго въ коварствѣ его и обратить противъ него же его лукавыя предпріятія“ [2]), умершій Спаситель и сошелъ добровольно въ жилище его—въ сердце земли, и положилъ конецъ его могуществу. Какъ истинный врачъ недугующаго человѣчества, Спаситель исцѣлилъ отъ болѣзни грѣха всѣхъ больныхъ узниковъ ада и такимъ образомъ, снявъ съ нихъ оковы ихъ рабства діаволу, опустошилъ его царство, такъ что этотъ могущественный царь зла, по выраженію св. Григорія, совсѣмъ обезумѣлъ въ совѣтахъ своихъ. На вопросъ о томъ, какое лекарство употребилъ Спаситель для очищенія болѣзни грѣшниковъ,—св. Григорій отвѣчалъ очень кратко и не совсѣмъ опредѣленно. „Отъ сближенія смерти съ жизнію,—говоритъ онъ,—тьмы со свѣтомъ, тлѣнія съ нетлѣніемъ происходитъ съ одной стороны уничтоженіе худшаго и превращеніе его въ ничто (εἰς τὸ μὴ ὄν), съ другой—благодѣяніе тому, кто очищается отъ этихъ (золъ)“ [3]). Прямой смыслъ этого положенія тотъ, что Божество однимъ только Своимъ присутствіемъ во адѣ уничтожило все зло, какъ враждебное Себѣ, и исцѣлило всѣхъ людей, нисколько не справляясь съ ихъ желаніемъ; но на самомъ дѣлѣ св. Григорій несомнѣнно признавалъ необходимымъ для исцѣленія больнаго личное желаніе его на принятіе лекарства. По крайней мѣрѣ, онъ въ этой же самой главѣ гово-

---

[1]) Ibid. B. Св. Григорій ссылался въ этомъ случаѣ на картинное изображеніе пророкомъ Исаіей гордости Навуходоносора въ X, 13—14 и XIV, 13—14.

[2]) Ibid. col. 605 D.

[3]) Orat. catechet. cap. 26.

ритъ, что діаволъ не исцѣлился отъ своей болѣзни, потому что „не восчувствовалъ Божія благодѣянія“, хотя Спаситель вмѣстѣ съ рабами порока врачевалъ и „самого изобрѣтателя зла“. Очевидно, исцѣленіе происходило по желанію больныхъ, а это желаніе, понятно, возбуждалось проповѣдію Спасителя о примиреніи всѣхъ грѣшниковъ съ Богомъ и о возможности освобожденія ихъ отъ рабства грѣху. Поэтому, Спаситель освободилъ только тѣхъ, которые пожелали свободы; но въ числѣ этихъ пожелавшихъ св. Григорій считаетъ всѣхъ безусловно людей, какіе только находились тогда въ узахъ смерти. „Исчисли мнѣ,—говоритъ онъ,—всѣ мимошедшія поколѣнія людей отъ перваго появленія зла и до его уничтоженія: сколько человѣкъ въ каждомъ поколѣніи и сколько ихъ тысячъ можно насчитать? Не возможно обнять числомъ множество тѣхъ, въ которыхъ преемственно распространялось зло; (а при томъ же еще) худое богатство порока, раздѣляясь каждому изъ нихъ, каждымъ увеличивалось, и такимъ образомъ плодородное зло перешло въ слѣдующія по порядку поколѣнія, до безконечности разливаясь по множеству людей, пока, дошедши до самого крайняго предѣла, не овладѣло (наконецъ) всею человѣческою природой, какъ прямо сказалъ пророкъ о всѣхъ вообще: *вси уклонишася, вкупѣ неключими быша* (Пс. 13, 3),—и въ существующемъ не стало ничего, что́ не было бы орудіемъ зла. Поэтому, уничтоживши въ три дня такое скопленіе зла, которое собиралось отъ устроенія міра до совершенія нашего спасенія чрезъ смерть Господа, ужели еще далъ тебѣ малое доказательство превосходящей силы“ [1])? Всю эту тираду можно было бы принять за церковное ученіе о всеобщности совершеннаго Христомъ спасенія людей, еслибы только такому пониманію не противорѣчило ясное указаніе границъ исцѣленныхъ. Св. Григорій говоритъ здѣсь не о всѣхъ вообще

[1]) In Christi resurrect. orat. I. col. 608 D—609 A.

людяхъ, а только о тѣхъ, которые жили „до совершенія нашего спасенія чрезъ смерть Господа“, т. е. о всѣхъ мертвецахъ, начиная отъ перваго человѣка и кончая тѣми, которые были унесены смертію въ часъ смерти Спасителя. Ясно, что и уврачеваніе зла, совершенное личнымъ присутствіемъ Спасителя въ предѣлахъ ада, относится только къ этимъ людямъ, которые всѣ, по мнѣнію св. Григорія, увѣровали во Христа и потому всѣ были изведены Имъ на свободу. Конечно, это только частное мнѣніе св. отца,—но мнѣніе, нужно замѣтить, вполнѣ вѣроятное. Очень трудно предположить, чтобы между умершими узниками собственной своей совѣсти нашлись такіе люди, которые были бы довольны своимъ неестественнымъ положеніемъ, и предъ Лицемъ Самого Бога могли бы заявить о своемъ нежеланіи спасенія. Но для св. Григорія Нисскаго такое предположеніе было не только затруднительно, а и совсѣмъ невозможно. Если мы припомнимъ, что всѣ вообще человѣческіе грѣхи онъ считалъ не столько намѣреннымъ отрицаніемъ воли Божіей, сколько грѣхами неразумія, то вполнѣ поймемъ, что онъ и не могъ иначе думать о плодахъ проповѣди Спасителя душамъ умершихъ людей. Тамъ, за гробомъ должно исчезнуть всякое неразуміе и обнаружиться всякое обольщеніе; тамъ можно только раскаяваться въ своихъ грѣхахъ, а не упорствовать въ нихъ,—и потому-то именно нельзя думать, чтобы нѣкоторыя души отвергли проповѣдь Спасителя. Если же они приняли эту проповѣдь, то Спаситель исцѣлилъ ихъ совершеннымъ уничтоженіемъ ихъ порочности, исцѣлилъ однимъ только прикосновеніемъ Своей божественной силы. „Одно,—говоритъ св. Григорій,—простое и непостижимое пришествіе Жизни и присутствіе Свѣта для сидящихъ во тьмѣ и тѣни смертной произвело полное исчезновеніе и уничтоженіе тьмы и смерти“ [1]). Это всемогущее дѣйствіе спасающей силы Божіей св. Григорій наглядно представляетъ подъ обра-

[1]) In Christi resurrect. orat. I, col. 609 BC.

зомъ очищающаго дѣйствія огня. „Богъ нашъ,—говоритъ онъ,—есть огонь поядающій, которымъ истребляется все вещество зла“ [1]). Подобно тому, какъ золото, смѣшанное съ какимъ—нибудь малоцѣннымъ веществомъ, очищается чрезъ огонь, которымъ истребляется низкая примѣсь, а золоту возвращается его естественный цвѣтъ и блескъ,—подобно этому и божественная сила, врачующая человѣка отъ примѣси порочной скверны, уничтожила эту скверну и возвратила человѣку его естественное благородство [2]). Какъ только совершилось это творческое дѣйствіе силы Божіей, человѣкъ былъ воссозданъ и возвращенъ въ свое первобытное состояніе; а такъ какъ первобытное состояніе было состояніемъ блаженства, то Спаситель, послѣ трехъ-дневнаго пребыванія Своего въ сердцѣ земли, возсталъ Самъ и воздвигъ съ Собою всѣхъ мертвецовъ, переселивъ ихъ въ обители рая. Время трехъ-дневнаго пребыванія Спасителя во гробѣ св. Григорій объясняетъ тѣмъ соображеніемъ, что субботствовавшій три дня покоемъ смерти Спаситель въ это время проповѣдывалъ евангеліе и очищалъ отъ грѣха спасенныхъ вѣрою; по совершеніи же этого дѣла, Онъ возсталъ отъ мертвыхъ и тѣмъ разрушилъ державу смерти, положивъ Собою начало общему воскресенію [3]).

Въ такомъ видѣ представляется ученіе св. Григорія о крестной смерти Спасителя. Онъ считалъ эту смерть умилостивительной жертвой за грѣхи людей [4]), видѣлъ въ ней единственное основаніе человѣческаго спасенія [5]), и потому признавалъ ее за самый важный и существенный актъ въ тайнѣ домостроительства [6]). Но

---

[1]) Contra Eunom. lib. V, col. 700 D.

[2]) Orat. catechet. cap. 36.

[3]) Contra Eunom. lib. IV, col. 636. C. In psalmos, t. I, col. 521 D—524 A.

[4]) De perfecta christiani forma, op. t. III, col. 264 AB.

[5]) In psalmos, t. I, col. 525 D.

[6]) Ibid. col. 601 CD.

выясняя, въ чемъ именно и какъ проявилась спасительная сила кровавой жертвы Спасителя, св. Григорій пока еще ничего не сказалъ объ основаніи ея спасительности,—т. е. ничего не сказалъ о томъ, какое именно право имѣетъ человѣкъ считать эту невинную смерть умилостивительной жертвой за грѣхи своей природы и за свои личные грѣхи.

2 Ученіе о переходѣ спасительныхъ заслугъ Іисуса Христа на все человѣчество.

Библейское ученіе о Лицѣ Спасителя, какъ о второмъ Адамѣ. Ученіе объ этомъ Григорія Нисскаго. Раскрытіе св. Григоріемъ основаній, по которымъ искупительныя заслуги Спасителя могутъ быть усвоены людямъ и перенесены на все вообще человѣчество. Ученіе о Христѣ, какъ о новомъ родоначальникѣ человѣчества. Мнѣніе Евномія и аполлинаристовъ, будто Христосъ страдалъ за людей Своимъ божествомъ. Опроверженіе этого мнѣнія Григоріемъ Нисскимъ въ его ученіи о взаимоотношеніяхъ божества и человѣчества во время крестныхъ страданій и смерти Христа. Рѣшеніе св. Григоріемъ разныхъ возраженій противъ догмата о спасеніи людей со стороны язычниковъ: a) рѣшеніе вопроса о томъ, почему Спаситель не скоро явился для спасенія человѣчества, если Онъ дѣйствительно могъ совершить его; b) рѣшеніе вопроса о томъ, почему грѣхъ царствуетъ въ мірѣ, если Спаситель дѣйствительно побѣдилъ его; c) рѣшеніе вопроса о томъ, почему не всѣ люди—христіане, если въ христіанствѣ Богъ всѣмъ даровалъ спасеніе.

Первое рѣшеніе поставленнаго вопроса дано въ божественномъ откровеніи, именно—въ ученіи св. апостола Павла о Спасителѣ, какъ о второмъ Адамѣ. „*Бысть первый человѣкъ Адамъ*,—говоритъ апостолъ,—*въ душу живу, послѣдній Адамъ въ духъ животворящъ* (1 Кор. XV, 45). *Первый человѣкъ отъ земли перстенъ, вторый человѣкъ Господь съ небесе. Яковъ*

перстный, такови и перстніи: и яковъ небесный, таци же и небесніи (47—48). *Яко же бо ослушаніемъ единаго человѣка грѣшни быша мнози, сице и послушаніемъ единаго праведни будутъ мнози. Понеже бо человѣкомъ смерть бысть, и человѣкомъ воскресеніе мертвыхъ. Якоже бо о Адамѣ вси умираютъ, такожде и о Христѣ вси оживутъ*". (1 Кор. XV, 21 — 22). По этому ученію Апостола, Спаситель стоитъ въ такомъ же отношеніи къ человѣчеству, въ какомъ стоитъ къ нему его родоначальникъ Адамъ,—такъ что если происходящіе отъ Адама вмѣстѣ съ разстроенной природой получаютъ и его грѣховность, то происходящіе отъ Христа вмѣстѣ съ возрожденной природой получаютъ и Его праведность. Почти одними и тѣми же словами вмѣстѣ съ Апостоломъ говоритъ объ отношеніи Адама ко Христу и св. Григорій Нисскій. „Отъ кого,—разсуждаетъ онъ,—смерть вошла въ міръ, тѣмъ опять и изгнана; вошла человѣкомъ, человѣкомъ и изгоняется. Первый человѣкъ открылъ входъ смерти; вторымъ человѣкомъ напротивъ вводится жизнь, вшествіе которой производитъ уничтоженіе смерти"[1]). Въ этомъ взаимоотношеніи Адама и Спасителя св. Григорій и находитъ для себя непоколебимое основаніе, чтобы утвердить православное ученіе о спасительности совершенной Христомъ побѣды надъ смертію и грѣхомъ. Плоть Спасителя, разсуждаетъ онъ, была взята не откуда-либо еще, а именно отъ нашей природы, такъ что Спаситель есть часть цѣлаго человѣчества, которое представляется намъ какъ бы однимъ живымъ существомъ, или лучше — однимъ громаднымъ организмомъ, по отношенію къ которому всѣ отдѣльные люди составляютъ части или члены. Поэтому, кровавая искупительная смерть Спасителя не только не чужда, а напротивъ существенно близка всему человѣчеству, потому что въ Лицѣ Его человѣчество принесло въ жертву Богу единокровнаго себѣ члена.

---

[1]) Ibid. col. 521 A.

„Единородный Богъ,—говоритъ св. Григорій,—всѣхъ насъ, сдѣлавшихся общниками Ему по плоти и крови, искупивъ, какъ бы какихъ военно-плѣнныхъ, родною намъ кровію, примирилъ съ Собою міръ“ [1]). Искупленіе въ томъ именно и состоитъ, что человѣкъ отдалъ въ цѣну избавленія души своей родную ему кровь. Если же, по родству Спасителя съ общей человѣческой природой, каждый человѣкъ имѣетъ въ Немъ единокровную себѣ жертву за свои грѣхи, то каждый по тому же самому родству природы можетъ воспользоваться и плодами этой жертвы: очищеніемъ отъ грѣха и освобожденіемъ отъ узъ смерти. Христосъ принялъ на Себя человѣческую душу, хотя и безгрѣшную, но все-таки способную ко грѣху (ἁμαρτικὴν)“ [2]),—и потому могъ бы согрѣшить, но не согрѣшилъ. Этою праведностію Онъ убилъ въ Себѣ грѣхъ, а въ Лицѣ Его одержало побѣду надъ грѣхомъ и все человѣчество [3]), потому что—какъ черезъ человѣка зло вошло, такъ человѣкомъ оно и уничтожено [4]). Поэтому же и воскресеніе Спасителя, какъ истиннаго члена цѣлаго человѣчества, не только не чуждо, а напротивъ—существенно близко всему человѣчеству, потому что въ Немъ все человѣчество одержало побѣду надъ смертію и получило возможность воскресенія [5]). Спаситель Своею человѣческою душею не остался во адѣ и Своимъ человѣческимъ тѣломъ не подвергся истлѣнію смерти; слѣдовательно—по Своему человѣчеству Онъ положилъ конецъ общему и безусловному закону смерти, такъ какъ „воскресеніе человѣка отъ смерти есть уничтоженіе смерти [6]). Пока

---

[1]) Adversus Apol. col. 1156 D.

[2]) Ibid. col. 1172 A.

[3]) De perfecta christiani forma, t. III, col. 280 AB.

[4]) Adversus Apol. col. 1165.

[5]) Orat. catechet. cap. 32. In Christi resurrect. Op. t. III, col. 665 D.

[6]) Adversus Apol. col. 1165 BC.

смерть безусловно царствовала надъ всѣми людьми, она естественно, казалась непобѣдимою; но какъ только одинъ человѣкъ возсталъ отъ мертвыхъ, всеобщность закона смерти уничтожилась, а вмѣстѣ съ тѣмъ явилась возможность и всѣмъ побѣдить ее. „Какъ воскресъ одинъ, такъ и десять, какъ десять, такъ и триста,— какъ триста, такъ и многіе“ [1]).

Такимъ образомъ, по ученію св. Григорія, въ Лицѣ Спасителя все человѣчество примирилось съ Богомъ, очистилось отъ грѣха и побѣдило смерть. Но это ученіе есть только болѣе подробное повтореніе, а вовсе не раскрытіе апостольскаго ученія о томъ же предметѣ. Вопросъ о томъ, почему именно чрезъ одного человѣка спасается все человѣчество,—здѣсь пока еще не рѣшенъ, а только подготовленъ къ рѣшенію въ раскрытіи тѣхъ основаній, по которымъ дѣло Спасителя можетъ быть усвоено каждому отдѣльному человѣку. Изъ всего сказаннаго ясно только одно, что одинъ какой-либо человѣкъ, въ силу искупительной жертвы Христа Спасителя, имѣетъ законное право и возможность получить спасеніе. Но св. Григорій утверждаетъ спасеніе не одного, а всѣхъ членовъ человѣчества; на чемъ же утверждается это ученіе о всеобщности искупительной жертвы Христа Спасителя? Утверждать его только на томъ, что Спаситель имѣлъ единосущную намъ человѣческую природу, совершенно нельзя, потому что единосущіе ровно ничего не говоритъ намъ о возможности и способѣ передачи спасенія отъ одного человѣка ко всѣмъ. Мы вполнѣ, напримѣръ, понимаемъ преемственную передачу грѣха въ человѣчествѣ, потому что всѣ люди не только единосущны Адаму, но и произошли отъ него; Спаситель же только членъ человѣчества, и потому какимъ же образомъ Его дѣло можетъ быть признано дѣломъ всѣхъ другихъ людей? На это недоумѣніе св. Григорій отвѣчаетъ, что Спа-

[1]) In Christi resurrect. col. 665 D.

ситель былъ не обыкновенный членъ человѣчества, а второй Адамъ, новый родоначальникъ всѣхъ дѣтей Адама, вновь раждающихся отъ Него. Какъ родоначальникъ, Онъ представляетъ Собою не одного человѣка, а всю полноту человѣчества, и потому принялъ на Себя грѣхи не одного какого-либо человѣка, а всей человѣческой природы, т. е. всей совокупности людей. Чтобы наглядно представить себѣ, какимъ именно образомъ безгрѣшный Спаситель могъ принять на Себя всю массу чужихъ грѣховъ, св. Григорій обратился къ своему любимому понятію о человѣчествѣ, какъ объ одномъ живомъ организмѣ,—и разсматриваетъ отношеніе здороваго члена человѣчества ко всѣмъ больнымъ членамъ его на примѣрѣ подобнаго же отношенія членовъ въ человѣческомъ тѣлѣ. „Какъ бываетъ у насъ,—говоритъ онъ,—по связи между членами, что если что́—нибудь случится съ оконечностію ногтя, то все тѣло раздѣляетъ боль съ страждущимъ членомъ, потому что сочувствіе проходитъ по всему тѣлу,—такъ соединившійся съ нашею природою усвояетъ и наши немощи, по слову Исаіи: *Онъ взялъ на Себя наши немощи и понесъ болѣзни*, подвергшись язвамъ за насъ, чтобы мы исцѣлѣли Его язвою“ [1]). Когда одинъ членъ здороваго организма бываетъ боленъ, то вмѣстѣ съ нимъ страдаетъ и весь организмъ, который такимъ образомъ усвоиваетъ себѣ страданія своей родной части; и наоборотъ—когда весь организмъ бываетъ боленъ, тогда и одинъ здоровой членъ этого организма испытываетъ страданіе, хотя пораженіе болѣзни въ собственномъ смыслѣ и не коснулось его. Спаситель былъ единственнымъ здоровымъ членомъ въ больномъ организмѣ человѣчества,—и хотя Онъ не имѣлъ никакого грѣха, однако вполнѣ страдалъ болѣзнію за грѣхъ, т. е. страдалъ тою именно болѣзнію, какую испытывалъ на себѣ весь больной организмъ человѣчества. Слѣдовательно, Онъ

---

[1]) Advers Apol. col. 1165 AB.

страдалъ и умеръ не за свой грѣхъ, котораго у Него не было, а за грѣхъ всего организма, а потому и спасеніе пріобрѣлъ не одной какой-либо части его, а всему организму [1]). Въ пріобрѣтеніи спасенія Онъ является первенцемъ человѣчества, первенцемъ въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ называется этимъ именемъ Адамъ. Чтобы точнѣе выяснить это апостольское сопоставленіе Адама и Христа, св. Григорій попытался надлядно представить ихъ дѣйствительное отношеніе къ человѣчеству и къ факту спасенія его. Все человѣчество, разсуждаетъ онъ, произошло отъ согрѣшившаго Адама, подверженнаго за грѣхъ истлѣнію смерти, и передавшаго смерть своимъ потомкамъ. Отсюда, каждый человѣкъ необходимо подлежитъ закону смерти, и нормальное состояніе человѣческой природы постоянно нарушается въ неизбѣжномъ разрывѣ единства духа и тѣла, такъ что всю массу происшедшихъ отъ Адама людей можно уподобить вдоль расколотой палкѣ, двѣ половины которой будутъ обозначать двѣ части человѣческой природы, а разрывъ между ними — смерть. Этотъ разрывъ неизбѣжно совершался до тѣхъ поръ, пока не пришелъ Спаситель, Который, хотя и принялъ смерть, однако не остался во власти ея, но соединивъ снова душу и тѣло, возсталъ отъ мертвыхъ. Такимъ образомъ, въ Лицѣ Спасителя разрывъ прекратился. Своимъ воскресеніемъ Онъ соединилъ и скрѣпилъ концы обѣихъ половинъ расколотой палки,—и подобно тому, какъ при соединеніи дѣйствительныхъ половинъ расколотой палки необходимо бываетъ наложить одну половину на другую во всю ихъ длину и при скрѣпленіи въ одномъ концѣ произвести естественное скрѣпленіе во всѣхъ частяхъ палки, такъ и въ воскресеніи Спасителя новое соединеніе уже раздѣленныхъ смертію души и тѣла имѣетъ прямое вліяніе на соединеніе раз-

[1]) In psalmos, op. t. I, col. 524 C.

рыва во всемъ человѣчествѣ[1]). Въ этомъ разсужденіи св. Григорія для насъ особенно важно сопоставленіе Адама и Христа. И Адамъ, и Христосъ составляютъ два крайніе члена на протяженіи всего организма человѣчества, и въ то время какъ смерть отъ Адама идетъ по направленію ко Христу, жизнь отъ Христа идетъ обратнымъ путемъ по направленію къ Адаму. Въ то время какъ первый является виновникомъ разрыва человѣческой природы—смерти, второй дѣлается виновникомъ возстановленія расколотой природы въ воскресеніи. Какъ для того, чтобы подвергнуться смерти, нужно быть потомкомъ Адама, такъ и для того, чтобы возстать отъ мертвыхъ, нужно произойдти отъ Христа,— потому что, какъ было сейчасъ замѣчено, по направленію отъ Адама въ человѣчествѣ идетъ разрывъ природы, а по направленію отъ Христа — соединеніе разрыва. Такимъ образомъ, Адамъ и Христосъ являются двумя родоначальниками человѣчества: одинъ—павшаго, другой—возставшаго,—и потому-то именно какъ во всѣхъ людяхъ, происшедшихъ отъ Адама, царствуетъ грѣхъ и смерть, такъ во всѣхъ людяхъ, происшедшихъ отъ Христа, царствуетъ правда и жизнь,—и потому-то, далѣе, Христосъ, по ученію св. Григорія, оказалъ благодѣяніе и даръ для всей нашей природы вообще[2]).

Доселѣ св. Григорій выдвигалъ только спасительную заслугу человѣческой природы Спасителя, болѣзновавшаго и страдавшаго за грѣхи всего міра по Своему человѣчеству. Это ученіе о спасительномъ страданіи человѣческой природы Спасителя, высказанное св. Василіемъ Великимъ[3]), встрѣтило себѣ весьма рѣзкое возраженіе со стороны Евномія. „Не самые ли вы жалкіе изъ всѣхъ,—говорилъ онъ православнымъ богословамъ,— если думаете, что за всѣхъ людей страдалъ человѣкъ

[1]) Advers. Apol. op. t. II, col. 1257 D—1260 AB.

[2]) Advers. Apol. col. 1156 A.

[3]) Advers. Eunom. lib. II, opera t. I, p. 339

и ему приписываете свое искупленіе?.... Чудный Павелъ, научая смиренномудрію внимающихъ ему, называетъ Іисуса Христа, умалившаго Себя до рабскаго образа и смирившаго Себя до смерти, смерти же крестной, сущимъ во образѣ Божіи“ [1]). Очевидно, по мнѣнію Евномія, Спаситель страдалъ для искупленія людей не только Своимъ человѣчествомъ, но и божествомъ. Это мнѣніе вполнѣ гармонировало съ его теологическимъ положеніемъ о тварности божественной природы Сына Божія, да и придумано было только ради обоснованія этого положенія. Евномію нужно было доказать разносущіе Сына и Отца, и ради этого доказательства, какъ было выше замѣчено, онъ отнесъ къ божественной природѣ Спасителя всѣ страдательныя состоянія Его человѣческой природы. Теперь съ тою же самою цѣлію онъ утверждаетъ страстность божества во Христѣ и во время Его крестныхъ страданій за спасеніе міра. Но оставляя въ сторонѣ скрытыя цѣли его возраженія, нужно обратить вниманіе на самый фактъ его появленія. Евномій, очевидно, или не хотѣлъ понять, или и на самомъ дѣлѣ не понималъ православнаго ученія о значеніи человѣческой природы Спасителя въ дѣлѣ искупленія людей. Во всякомъ случаѣ, онъ совершенно невѣрно думалъ, будто православные богословы приписываютъ все дѣло нашего спасенія исключительно только безгрѣшному человѣку Христу, соединяя Его съ Сыномъ Божіимъ лишь ради прославленія и обожествленія человѣчества. Если бы дѣло было дѣйствительно такъ, то, конечно, они были бы самые жалкіе изъ всѣхъ, потому что впали бы въ неразрѣшимыя противорѣчія. Они разрушили бы основное положеніе своей сотеріологіи, что спасеніе человѣка абсолютно невозможно безъ Бога; разрушили бы и всю свою христологію, потому что имъ пришлось бы отвергнуть такъ

[1]) Contra Evnom. lib. V, col. 688 A, 689 AB.

старательно защищаемое ими единство божественной ѵпостаси воплотившагося Сына Божія. Но въ дѣйствительности они не приписывали своего спасенія страданіямъ человѣка, и все возраженіе Евномія покоится только на томъ, что православная церковь исповѣдуетъ полное безстрастіе спасающаго насъ Божества. Если страдалъ дѣйствительно одинъ только человѣкъ, а Богъ пребывалъ абсолютно безстрастнымъ, то зачѣмъ же, спрашивается, для спасенія человѣка необходимо требовать присутствія Бога? Такъ недоумѣвалъ Евномій и недоумѣвалъ не онъ одинъ. Его возраженіе противъ православнаго ученія о страданіи человѣческой природы Спасителя и о безстрастіи Его божества въ болѣе мягкой формѣ раздѣлялъ Аполлинарій лаодикійскій и въ болѣе грубой—вся полеміанская партія аполлинаристовъ.

Основнымъ сотеріологическимъ положеніемъ Аполлинарія было совершенно вѣрное утвержденіе о невозможности совершить дѣло спасенія человѣку безъ соединенія съ Богомъ и Богу безъ соединенія съ человѣкомъ. „Не можетъ,—говоритъ онъ,—спасти міръ тотъ, кто остается человѣкомъ и подлежитъ тлѣнію, общему людямъ, но не спасаемся и Богомъ, если Онъ не вступилъ въ единеніе съ нами“ (ὑπὸ Θεοῦ μὴ ἐπιμιχθέντος ἡμῖν) [1]). Для спасенія человѣка нужно совмѣстное дѣйствіе Божіей силы и человѣческой природы, и Спаситель совершилъ дѣло нашего спасенія не человѣчествомъ только, но и Своимъ божествомъ. Въ томъ именно и состоитъ чудо Божія домостроительства о человѣкѣ, что Само Божество приняло на Себя всю тяжесть человѣческихъ грѣховъ и Само болѣзновало за грѣховныя болѣзни всего человѣчества. Когда, напримѣръ, Спаситель страдалъ и молился до кроваваго пота, то Онъ страдалъ въ этомъ случаѣ не какъ человѣкъ, а какъ Сынъ Божій, къ Которому обратился

[1]) У св. Григ. Нисск. Adversus Apol. col. 1245 BC.

Богъ Отецъ съ Своею карающею любовію за грѣхи міра [1]). Равнымъ образомъ, и распятый на крестѣ Спаситель страдалъ не только Своимъ человѣчествомъ, но и божествомъ, страдалъ не потому, что былъ по природѣ доступенъ страданію, а непостижимымъ образомъ по тайнѣ домостроительства. „Страдаетъ,—говоритъ Аполлинарій,—то, что не доступно страданію, не по необходимости невольной природы, какъ человѣкъ, а по (добровольному) согласованію съ (невольной) природой“ [2]). Отсюда нужно было сдѣлать всего одинъ только шагъ для утвержденія, что божество раздѣлило не только страданія, но и самую смерть человѣческой природы Спасителя. Смерть человѣка, говоритъ Аполлинарій, не можетъ истребить владычества смерти, потому что человѣкъ не можетъ возстать отъ мертвыхъ и тѣмъ разрушить обязательный законъ смерти. Если же Христосъ возсталъ отъ мертвыхъ, то Онъ возсталъ, какъ Богъ, а если дѣйствительно возсталъ, то ясно, что Онъ предварительно умеръ, потому что живому воскреснуть нельзя [3]). Аполлинарій не видѣлъ никакой заслуги и потому никакой спасительной силы въ страданіяхъ и смерти человѣка, и ради этого заставилъ страдать и умереть Самого Бога. Но онъ зналъ и ясно исповѣдывалъ, что Божество по Своей природѣ не до-

---

[1]) Ibidem, col. 1192 A.

[2]) У св. Григ. Нисск. Adrers. Apol. col. 1265 D. Текстъ этотъ нѣсколько темень; въ подлинникѣ онъ читается такъ: *πάσχει τὸ ἀπαράδεκτον πάθους, οὐκ ἀνάγκῃ φύσεως ἀβουλήτου, καθάπερ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἀκολουθίᾳ φύσεως*, т. е. Божество, недоступное по Своей природѣ никакимъ страданіямъ, однако страдаетъ въ силу соединенія съ человѣческой природой, добровольно согласуя Свою божественную дѣятельность съ дѣятельностію человѣческой. Ко кресту приговоренъ человѣкъ и всѣ физическія боли испытывалъ человѣкъ, но *ἀκολουθίᾳ φύσεως* эти боли и страданія отзывались и въ Самомъ Божествѣ.

[3]) Ibid. col. 1248 C: *αὐτὸς ὁ Θεὸς ἀπέθανε, καθὸ οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεισθῆναι τὸν Χριστὸν ὑπὸ θανάτου.*

ступно страданію и смерти [1]), и потому заставилъ страдать и умереть не Бога въ Себѣ Самомъ, а Бога во плоти. По его мнѣнію, для того именно Богъ и воплотился, чтобы Самому страдать въ страждущей плоти и Самому умереть въ смертной плоти; т. е. Богъ страдалъ и умеръ Своимъ человѣчествомъ, но все-таки Самъ Богъ страдалъ и умеръ, потому что человѣчество существовало не отдѣльно отъ Него, а составляло съ Нимъ одно Лице. Такимъ образомъ, ученіе Аполлинарія представляетъ собою только крайне грубое выраженіе православнаго ученія объ усвоеніи божествомъ Спасителя Его человѣческихъ страданій и смерти [2]). Но не такъ думали крайніе послѣдователи Аполлинарія—полеміане. Они поняли его ученіе буквально и потому прямо утверждали страстность и смертность божества Сына Божія по домостроительству спасенія. Въ этомъ полеміанскомъ пониманіи св. Григорій Нисскій и зналъ доктрину Аполлинарія.

И полеміане, и Евномій утверждали одно и тоже положеніе, утверждали съ разною цѣлію, но, по всей вѣроятности, на основаніи одного и того же недоумѣнія: что дѣлало божество Спасителя, когда страдало и умерло Его человѣчество? Этотъ вопросъ о взаимоотношеніи божества и человѣчества Спасителя во время Его крестныхъ страданій и смерти въ первый разъ былъ поставленъ только въ IV вѣкѣ и только теперь онъ получилъ надлежащее разрѣшеніе въ ученіи св. Григорія Нисскаго.

„Мы, — говоритъ св. Григорій, — и человѣку не приписываемъ своего спасенія и не допускаемъ того, чтобы нетлѣнная и божественная природа была причастна страданію и смерти“ [3]),—такъ что неправъ и

---

[1]) Leontii Byzantini, pag. 1951: «если кто исповѣдуетъ,—говоритъ Аполлинарій,—что Божество страстно, да будетъ анаѳема».

[2]) См. объясненіе этого пункта въ ученіи Аполлинарія у Фойгта, Die Lehre des Athanasius.... s, 323.

[3]) Contra Eunom. lib. VI, col. 712 C.

Евномій, обвинявшій православныхъ богослововъ въ ученіи о спасеніи силою человѣка, неправы и полеміане, приписавшіе страданія и смерть Божеству. „Мы исповѣдуемъ, что божество находилось въ Страждущемъ, но все-таки безстрастная природа страданіямъ не подвергнулась“ [1]), потому что страданія свойственны плоти, а не божеству. Со стороны полеміанъ было крайнею непослѣдовательностію утверждать страстность и смертность Сыновняго Божества, такъ какъ они вполнѣ раздѣляли православное ученіе объ единосущіи Сына и Отца и потому должны бы были признавать, что если Сынъ страдалъ по Своему божеству, то вмѣстѣ съ Нимъ страдала и вся св. Троица; но такое ученіе отвергали и сами полеміане. Тѣмъ болѣе нельзя приписать Сыну Божію смерти, потому что, въ силу абсолютной духовности Своей природы, Онъ умереть абсолютно не можетъ. Смертію мы называемъ разложеніе сложнаго; напримѣръ, смерть человѣка есть разложеніе его природы на тѣло и духъ,—въ Богѣ же нѣтъ никакихъ частей и потому „какъ же Ему можно умереть, или какимъ образомъ потерпѣть разрушеніе отъ смерти?“ [2]) Но ученіе о страстности и смертности Божества было такою очевидною нелѣпостію, подробно опровергать которую совсѣмъ не стоило. Оно падало само собою при положительномъ раскрытіи православнаго ученія объ истинномъ взаимоотношеніи божества и человѣчества Спасителя во время Его крестныхъ страданій и смерти. По этому вопросу св. Григорій категорически утверждаетъ, что хотя страдала и умерла одна только человѣческая природа Спасителя, однако божество Его не отдѣлилось отъ Его человѣчества во время страданій и смерти, а пребывало въ немъ и съ нимъ нераздѣльно, и притомъ находилось въ общеніи съ человѣческими страданіями, оставаясь по природѣ неизмѣннымъ и

---

[1]) Advers. Apol. col. 1253 C.

[2]) Ibid. col. 1189 CD. Conf. col. 1248 B.

безстрастнымъ. Опредѣляя точнѣе, въ чемъ именно выразилось это общеніе Божества съ человѣческими страданіями, св. Григорій говоритъ: „Божество совершаетъ спасеніе посредствомъ воспринятаго Имъ тѣла; страданіе принадлежитъ плоти, а Богу дѣйствованіе“ [1]). Въ этихъ словахъ вполнѣ точно опредѣляется форма участія въ совершеніи человѣческаго спасенія божества и человѣчества. Божеству принадлежитъ начало спасенія, а человѣчеству совершеніе его чрезъ выполненіе на себѣ опредѣленнаго божествомъ домостроительства страданія, такъ что Божество не страдало, а только опредѣлило путь страданія для воспринятаго Имъ человѣчества. Но само собою понятно, что, какъ опредѣляющій спасеніе принципъ, Божество не могло остаться абсолютно чуждымъ страданій Своей человѣческой природы. Если оно добровольно возвело на крестъ Свое человѣчество, то въ этомъ дѣятельномъ изволеніи страданій оно уже достаточно ясно выразило Свое прямое участіе въ нихъ, или Свою прикосновенность къ нимъ. Вмѣстѣ съ другими отцами церкви, св. Григорій опредѣляетъ эту прикосновенность, какъ усвоеніе Божествомъ человѣческихъ страданій. „Страданіе,—говоритъ онъ, — совершалось не такъ, какъ будто бы страдало Само Божество, но такъ, что оно находилось въ страждущемъ и по единенію съ нимъ усвояло Себѣ его страданія“ [2]). Въ силу нераздѣльнаго единства, божественная сторона въ Лицѣ Спасителя переносила на Себя то, что̀ испытывала Его человѣческая сторона, и такимъ образомъ Божество, не испытывая страданій по *Своей природѣ*, благоволило усвоить ихъ Себѣ *волею*,

---

[1]) Contra Eunom. lib. VI, col. 713 A: *ἐνεργεῖ γὰρ ὡς ἀληθῶς ἡ θεότης διὰ τοῦ περὶ αὐτὴν σώματος σωτηρίαν, εἶναι τῆς μὲν σαρκὸς τὸ πάθος, τοῦ δὲ Θεοῦ τὴν ἐνέργειαν....*

[2]) Advers. Apol. col 1256 C: *τὸ πάθος, οὐχ ὡς τῆς θεότητος πασχούσης, ἐπιτελεῖται, ἀλλ' ὡς ἐν τῷ πάσχοντι οὔσης, καὶ, διὰ τῆς πρὸς τὸν πεπονθότα ἑνώσεως, τὸ ἐκείνου πάθος οἰκειουμένης.*

и поэтому только домостроительство страданія можетъ быть безразлично относимо къ обѣимъ природамъ Лица Спасителя. Въ собственномъ же смыслѣ Божество не могло страдать и не страдало, а потому говоритъ объ Его страданіяхъ по природѣ значитъ говорить ложь. Если же Божество не могло страдать, то тѣмъ болѣе оно не могло подвергнуться смерти. „Смерть вкусилъ человѣкъ, а безсмертная природа не потерпѣла страданія смерти“ [1]), но за то и не отдѣлилась отъ умершаго. Какъ во время страданія Божество находилось въ нераздѣльномъ единствѣ съ страждущимъ человѣчествомъ, такъ и во время смерти Оно не отдѣлилось отъ него, а пребывало съ душею и тѣломъ въ неразрывномъ единеніи. Этимъ именно единеніемъ св. Григорій объясняетъ и возможность воскресенія Спасителя. Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что Спаситель воскресъ не человѣческою, а божественною силою; но было бы несправедливо вмѣстѣ съ Аполлинаріемъ утверждать, что если Онъ божествомъ воскресъ, то божествомъ и умеръ. Онъ умеръ по Своему человѣчеству, а воскресъ по божеству, потому что безсмертная божественная сила, неотлучно пребывавшая съ Его душею и тѣломъ, опять соединила ихъ своимъ всемогуществомъ и въ возстаніи умершаго человѣчества сама возстала отъ добровольнаго пребыванія во гробѣ [2]).

Такимъ образомъ, во время страданій, смерти и воскресенія Спасителя, Его божественная природа не бездѣйствовала. Она усвояла Себѣ совершаемое природой человѣческой и съ своей стороны усвояла человѣческой природѣ то, что совершалось ею самой. Безъ участія божественной силы никогда не могъ бы совершиться послѣдній и самый важный актъ въ дѣлѣ спасенія людей—побѣда надъ смертію,—а безъ участія человѣческой природы нельзя было бы исполнить перваго

---

[1]) Contra Eunom. lib. VI, col. 713 B.

[2]) Advers. Apol. col. 1260 AB.

существеннаго акта спасенія—кроваваго жертвоприношенія за людскіе грѣхи. Поэтому, только божество и человѣчество въ ихъ ѵпостасномъ единствѣ могли совершить и дѣйствительно совершили примиреніе человѣка съ Богомъ, освобожденіе его отъ рабства грѣху и смерти и возвышеніе его до непосредственнаго общенія съ Божествомъ [1]). Только какъ истинный Сынъ Божій, Спаситель могъ ввести людей въ общеніе съ Богомъ и даровать имъ благодать всыновленія, и только какъ истинный Сынъ человѣческій, Онъ могъ привлечь къ Себѣ все сродное и родственное Ему по природѣ человѣчество, или согласно съ вышеизложеннымъ—Онъ могъ быть вторымъ Адамомъ.

Но если Спаситель дѣйствительно оказалъ человѣческому роду такое великое благодѣяніе, то почему же Онъ слишкомъ поздо явился для его совершенія?—Такой вопросъ предлагали въ IV вѣкѣ желающіе „опорочить“ христіанское ученіе открытіемъ въ немъ мнимыхъ противорѣчій и несообразностей, и св. Григорій Нисскій призналъ этотъ вопросъ заслуживающимъ отвѣта. По его мнѣнію, время пришествія Спасителя опредѣлялось ходомъ развитія грѣховной болѣзни человѣчества. Онъ именно сравниваетъ грѣхъ съ подкожными болѣзнями тѣла, когда врачи предварительно стараются вызвать болѣзнь наружу, а потомъ уже принимаются за ея леченіе, и отсюда заключаетъ, что Спаситель, какъ истинный врачъ болѣвшаго грѣхомъ человѣчества, прежде чѣмъ явиться на излеченіе болѣзни, долженъ былъ дождаться ея полнаго раскрытія. Поэтому, Онъ явился не послѣ Каинова братоубійства, а уже послѣ того, когда открылись всѣ виды золъ: послѣ всеобщаго растлѣнія при Ноѣ, послѣ жестокой болѣзни содомскаго беззаконія, послѣ богоборства египтянъ, гордыни ассиріанъ, Иродова дѣтоубійства и всѣхъ беззаконій, позорную память которыхъ доселѣ еще хранитъ исто-

[1]) De perf. christ. forma, op. t. III, col. 280 AB.

рія [1]). Когда же всѣ были заключены подъ грѣхомъ и зло достигло крайней степени своего развитія, тогда именно и явился Спаситель для исцѣленія всеобщаго недуга. Само собою разумѣется, что это было только личное мнѣніе св. Григорія, и притомъ нужно замѣтить, такое мнѣніе, которое менѣе всего можетъ быть оправдано на основаніи откровенія. Имѣя въ виду постепенную послѣдовательность въ откровеніи, св. Василій Великій и св. Григорій Богословъ гораздо основательнѣе думали, что время пришествія Спасителя стоитъ въ прямой зависимости отъ способности человѣчества принять даруемое ему спасеніе. Богъ предварительно пріучалъ людей посредствомъ тѣней будущаго смотрѣть на самый образъ вещей, подобно тому какъ глазъ человѣка, долго пробывшаго во тьмѣ, постепенно пріучаютъ смотрѣть на свѣтъ. Онъ далъ именно законъ и пророковъ съ спеціальною цѣлію, чтобы приготовить ветхозавѣтное человѣчество къ принятію евангельской истины, и когда исполнилось время этого приготовленія, тогда наступило и время явленія Спасителя [2]).

Но гораздо серьезнѣе было другаго рода возраженіе, которое выставили на обсужденіе св. Григорія „думавшіе уличить христіанское ученіе“ въ противорѣчіи фактамъ дѣйствительности. Они указывали именно на то обстоятельство, что и послѣ совершенія дѣла спасенія люди грѣшатъ нисколько не меньше, чѣмъ они грѣшили прежде его совершенія, и на этомъ основаніи спрашивали: гдѣ же христіанское излеченіе грѣховной болѣзни, когда грѣхъ одинаково царствуетъ какъ между христіанами, такъ и между язычниками? Это возраженіе уже въ корнѣ стремилось подорвать христіанское ученіе о спасеніи, а вмѣстѣ съ нимъ и все христіанство, и потому естественно было бы ожи-

---

[1]) Orat. catechet. cap. 29.

[2]) Basilii M. De Spiritu Sancto cap. 14. Greg. Naz. orat. 42, op. t. I, p. 684.

дать болѣе или менѣе серьезнаго разбора его,—но св. Григорій ограничился только указаніемъ одного, очень неудачнаго, „подобія“. Онъ сравниваетъ грѣхъ съ змѣей и пораженіе грѣха Спасителемъ съ раздробленіемъ головы змѣи. „Подобно тому,—говоритъ онъ,—какъ у змѣи, когда она получитъ смертельный ударъ въ голову, не тотчасъ вмѣстѣ съ головою умираетъ и хвостъ, но хотя голова мертва, однако же хвостъ одушевленъ еще своею собственною раздражительностію и не лишенъ жизненной силы,—такъ можно видѣть, что и порокъ, пораженный смертельнымъ ударомъ, тревожитъ еще жизнь своими остатками“ [1]). Но дѣйствительно ли въ жизни христіанъ замѣчаются однѣ только предсмертныя потуги пораженнаго на смерть порока? Утверждать это значитъ непростительно идеализировать дѣйствительность, чего вовсе не требуется и не можетъ требоваться истинной защитой догмата о спасеніи. Какъ совершенное дѣло свободы, спасеніе не можетъ дѣйствовать на людей принудительнымъ образомъ и, слѣдовательно, всегда оставляетъ за человѣкомъ право быть спасаемымъ или погибающимъ. Въ этомъ виновенъ ужъ самъ человѣкъ, а не даровавшій спасеніе Богъ. Утвердить это положеніе для св. Григорія Нисскаго было тѣмъ легче, что въ спасеніи онъ видѣлъ не иное что, какъ возстановленіе человѣка въ первобытное состояніе. Если же въ первобытномъ состояніи человѣкъ не устоялъ, то онъ можетъ падать и послѣ своего возстановленія въ это состояніе; но его паденіе также нисколько не говоритъ противъ дѣйствительности факта спасенія, какъ и первое паденіе ничего не говоритъ противъ дѣйствительности факта первобытнаго блаженства. Словомъ, въ опроверженіе приведеннаго возраженія можно и нужно было только выдвинуть принципъ свободы спасенія. Св. Григорій и выдвинулъ этотъ принципъ, но лишь послѣ того, какъ ему поставили

[1]) Orat. catechet. cap. 30.

новое возраженіе: если христіанство есть великое дѣло Божія домостроительства о спасеніи рода человѣческаго, то почему же не всѣ—христіане? Повидимому, Богъ, даровавшій спасеніе, долженъ былъ бы привлечь къ нему все человѣчество, потому что иначе Божія воля окажется не осуществленною и все дѣло спасенія представится совершеннымъ напрасно. Въ отвѣтъ на это возраженіе, св. Григорій разграничиваетъ въ понятіи спасенія два разные момента: призваніе со стороны Бога и согласіе со стороны человѣка. Богъ даровалъ спасеніе всѣмъ и призываетъ къ нему всѣхъ людей, но принимаютъ спасеніе не всѣ, потому что каждому человѣку присуща „воля, нѣчто не рабственное, но самовластное, состоящее въ свободѣ мысли“. Въ силу этой свободы мысли, человѣка нельзя принудить мыслить такъ, а не иначе, и потому если человѣкъ не желаетъ знать христіанскаго спасенія, то ему нельзя и вложить этого знанія. Напримѣръ, въ день пятидесятницы Апостолъ говорилъ свою рѣчь множеству народа, приняли же эту рѣчь только три тысячи, — такъ развѣ можно обвинять Апостола въ томъ, что не принявшихъ его проповѣди было большинство? Онъ исполнилъ свое дѣло, призвалъ ко спасенію всѣхъ, а ужь приняли или не приняли его проповѣдь, — это лежитъ на совѣсти слышавшихъ его [1]).

Здѣсь лежитъ основаніе для новаго пункта въ ученіи о спасеніи, именно—для опредѣленія того, что̀ въ спасеніи принадлежитъ человѣку и что̀ совершается Богомъ?

---

[1]) Orat. catechet. cap. 30.

3. Ученіе объ усвоеніи каждымъ человѣкомъ спасительныхъ заслугъ Іисуса Христа.

Вѣра, какъ главное условіе спасенія, и крещеніе, какъ первое средство къ нему. Образъ совершенія крещенія и объясненіе его возрождающей силы. Таинство причащенія. Оригинальное объясненіе св. Григорія по вопросу о претвореніи евхаристическихъ видовъ въ тѣло и кровь Спасителя. Оригинальное мнѣніе его о претвореніи тѣла и крови причастниковъ въ божественныя тѣло и кровь. Оригинальное основаніе ученія о церкви. Понятіе о церковной іерархіи.

Хотя Богъ совершилъ спасеніе для всѣхъ людей, однако же спасаются не всѣ, и вина въ этомъ падаетъ не на Бога, а на самихъ людей, Слѣдовательно, для того, чтобы люди спаслись, недостаточно еще совершеннаго Богомъ, а требуется что-то и со стороны самого человѣка. Но что же можетъ привнести человѣкъ къ совершенію своего собственнаго спасенія, когда давно уже признано, что онъ не имѣетъ въ себѣ никакихъ средствъ къ освобожденію отъ грѣха и отъ всѣхъ его слѣдствій? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ св. Григорій разъясняетъ, что въ данномъ случаѣ рѣчь должна идти не о средствахъ спасенія, которыхъ у человѣка дѣйствительно нѣтъ и которыя даются ему однимъ только Богомъ Спасителемъ, а объ условіяхъ полученія спасенія,—такъ что спасительныя средства вполнѣ зависятъ отъ Бога, а условія пользованія этими средствами принадлежатъ самому человѣку. Первымъ и основнымъ изъ этихъ условій св. Григорій считаетъ „признаніе того догмата, что во Христѣ должно полагать всю надежду спасенія, такъ что и не возможно иначе получить блаженства, если не дастъ этого желаннаго блага вѣра во Христа“. [1]) Слѣдовательно, вѣра

---

[1]) Contra Evnom. lib. XII, col. 925 C.

во Христа служитъ для человѣка первымъ основаніемъ ко спасенію. Но вѣруя во Христа, какъ Спасителя, необходимо вѣровать и въ Св. Троицу, потому что Лице Спасителя есть одно изъ трехъ божескихъ Лицъ,— и все спасеніе совершается одною и тою же волею и силою нераздѣльнаго Божества, такъ что христіанская надежда спасенія, естественно, переносится вѣрою въ Сына на Отца и Духа. Отсюда явилось новое опредѣленіе основнаго условія спасенія: „всю надежду и увѣренность въ спасеніи душъ нашихъ,—говоритъ св. Григорій,—мы имѣемъ въ трехъ упостасяхъ“ [1]).

Если кто вѣруетъ въ дѣйствительность спасенія и надѣется на его полученіе, то Богъ нисходитъ къ такому человѣку и даетъ ему всѣ необходимыя средства къ усвоенію себѣ заслугъ Спасителя. Первымъ и самымъ важнымъ изъ этихъ средствъ служитъ таинство крещенія, въ которомъ божественная сила даруетъ человѣку „оставленіе наказанія, разрѣшеніе узъ, соединеніе съ Богомъ, свободу дерзновенія и вмѣсто рабскаго уничиженія равночестіе съ ангелами“ [2]). Сообразно съ такимъ величіемъ таинства, св. Григорій излагаетъ ученіе о немъ сравнительно подробно. Онъ принимаетъ исходнымъ пунктомъ своего разсужденія извѣстныя слова Спасителя: *аще кто не родится водою и Духомъ, не можетъ внити въ царствіе Божіе* (Іоан. III, 5), и ставитъ первый вопросъ: почему для полнаго совершенія таинства крещенія необходимы два предмета, а не одинъ только Духъ? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ для него служитъ общее мнѣніе отцевъ IV вѣка, что эта двойственность необходимо требуется сложностію человѣческой природы. Такъ какъ, говоритъ онъ, человѣкъ состоитъ изъ двухъ разныхъ частей—тѣла и духа, то божественная благодать сроднымъ касается сроднаго,

---

[1]) Epist. 5, op. t. III, col. 1032 B.

[2]) In baptismum Christi, t. III, col. 580 A.

т. е. черезъ воду подаетъ исцѣленіе тѣлу, а невидимою силою Духа очищаетъ душу. [1]). Впрочемъ, кромѣ этого объясненія, св. Григорій вполнѣ допускалъ и другое мнѣніе, по которому вода нужна только, какъ необходимый и самый удобный матеріалъ для совершенія таинства чисто духовнаго омовенія человѣка отъ грѣха и благодатнаго возрожденія его отъ смерти къ жизни. Очищающая сила здѣсь всецѣло принадлежитъ Св. Духу, вода же имѣетъ значеніе только чувственнаго символа очищенія, потому что какъ тѣлесную нечистоту мы, обыкновено, смываемъ водою, такъ ею же пользуемся и для обозначенія сверхъ-чувственнаго очищенія въ таинствѣ крещенія [2]). Но необходимая для выраженія усвоенія человѣкомъ очищающей силы Христовой жертвы, вода еще болѣе необходима для выраженія усвоенія побѣды Спасителя надъ смертію. Спаситель умеръ дѣйствительною смертію и былъ погребенъ въ сердцѣ земли; человѣкъ же только усвоиваетъ себѣ Его спасительную смерть, а потому не можетъ послѣдовать за нимъ въ землю, назначенную скрывать въ себѣ истинныхъ мертвецовъ. Вслѣдствіе этого, онъ сообразуется своему Спасителю, нисходя въ воду и сокрываясь въ ней, какъ Спаситель въ землѣ. Отсюда, крещеніе обязательно должно совершаться чрезъ погруженіе, и именно чрезъ погруженіе троекратное—въ знакъ того, что Спаситель три дня пребывалъ въ покоѣ смерти [3]), и въ знакъ того, что спасеніе даруется тремя Божескими Лицами, имена Которыхъ при этомъ произносятся. Крещеніе во имя Св. Троицы совершается по заповѣди Спасителя, установившаго крестить вѣрующихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа (Мѳ. XXVIII, 19). „Почему,—спрашиваетъ св. Григорій,—во имя Отца? потому что Онъ начало всего. По-

---

[1]) Orat. in Baptism. col. 581 B. Conf. Basil. M. De spiritu s. cap. 15. Greg. Naz. Orat. in Baptism. op. t. I, p. 641 B.

[2]) Orat. in Baptism. col. 581 A.

[3]) Oratio catechet. cap. 35.

чему во имя Сына? потому что Онъ зиждитель твари. Почему во имя Святаго Духа? потому что Онъ совершительная сила всего“ [1]). И крещеніе обязательно должно быть совершаемо во имя всѣхъ Лицъ Св. Троицы, потому что иначе „благодать несовершенна“, и крестившійся во имя одного или двухъ Божескихъ Лицъ не можетъ быть названъ христіаниномъ, который имѣетъ и долженъ имѣть вѣру въ Отца, Сына и Св. Духа своимъ отличительнымъ признакомъ [2]).

На вопросъ о томъ, дѣйствительно ли въ таинствѣ крещенія очищающая Божія сила касается души и тѣла крещаемаго и возрождаетъ его въ новую жизнь,— св. Григорій отвѣчаетъ указаніемъ на божественный авторитетъ Установителя таинства. Спаситель, какъ Богъ, говорилъ одну только истину,—и если Онъ обѣщалъ, что вмѣстѣ съ омовеніемъ водою будетъ дѣйствовать и очищающая сила Св. Духа, то обѣщаніе Его вѣрно и не можетъ подлежать никакому сомнѣнію [3]). Впрочемъ, для невѣдущихъ писаній св. Григорій оправдываетъ церковную вѣру и на основаніи здраваго разума. Если, разсуждаетъ онъ, Богъ вездѣсущъ, то тѣмъ болѣе, конечно, Онъ присущъ тѣмъ, которые призываютъ Его животворную силу; если же Онъ дѣйствительно присущъ имъ, то, конечно, и производитъ въ нихъ то, что́ свойственно Ему, а свойственно Ему спасеніе людей; слѣдовательно, въ очищеніи водою, при вѣрѣ и надеждѣ крещаемаго и при молитвенномъ призываніи божественной благодати со стороны священнодѣйствующаго, дѣйствительно совершается возрожденіе чело-

---

[1]) Orat. in Bapt. col. 585 C.

[2]) Adversus Macedonianos, cap. 15. Срав. сужденіе св. Аѳанасія александрійскаго, Epist. I ad Serapionem, cap. 30: «кто отдѣляетъ что-либо отъ Троицы и крещается въ единое имя Отца, или въ единое имя Сына, или въ Отца и Сына безъ Духа, тотъ ничего не получаетъ, потому что совершеніе въ Троицѣ». Сн. св. Григ. Нисск. epist. 5, op. t. III, col. 1032 A.

[3]) Oratio catechet. cap. 34.

вѣка невидимой силой Св. Духа [1]). Но хотя по всѣмъ основаніямъ церковное ученіе о таинствѣ крещенія и не заключаетъ въ себѣ никакихъ несообразностей, однако же оно гораздо легче можетъ быть принято на вѣру, чѣмъ раскрыто разумомъ. Человѣкъ вполнѣ основательно можетъ вѣровать, что въ крещеніи совершается его возрожденіе, но никогда не можетъ, хотя бы даже и отчасти, уразумѣть, какъ именно оно совершается. „Если,—говоритъ по этому поводу св. Григорій,—кто-нибудь, недоумѣвая и сомнѣваясь, вздумаетъ затруднять меня постепенными вопросами и допытываться, какъ это вода и совершаемое надъ нею тайнодѣйствіе возраждаютъ (крещаемаго), то я съ полнымъ правомъ могу сказать такому: представь мнѣ образъ рожденія по плоти, и я разскажу тебѣ силу пакибытія по душѣ“ [2]).

Возрожденный въ таинствѣ крещенія, человѣкъ вступаетъ за тѣмъ въ таинствѣ причащенія въ живое единеніе со Христомъ. Св. Григорій опредѣляетъ это единеніе двумя характеристическими признаками; съ одной стороны — принятіемъ въ себя тѣла и крови Христа, съ другой—претвореніемъ своихъ собственныхъ тѣла и крови въ тѣло и кровь Христа. Вѣра, что въ таинствѣ причащенія хлѣбъ и вино претворяются въ тѣло и кровь Спасителя, имѣетъ себѣ прямое основаніе въ божественномъ откровеніи (Іоан. VI, 47—58; Мѳ. XXVI, 25—28; Мрк. XIV, 22—24; Лк. XXII, 19—20; 1 Кор. XI, 24—29),—и потому съ древнѣйшихъ временъ содержалась и исповѣдывалась отцами и учителями христіанской церкви. Св. Игнатій антіохійскій, напримѣръ, обличая гностиковъ докетовъ, говоритъ: „они удаляются отъ евхаристіи и молитвы по нежеланію исповѣдывать, что евхаристія есть плоть Спасителя нашего Іисуса Христа, пострадавшая за наши

---

[1]) Ibid. cap. 36. Conf. De baptismo, op. t. III, col. 425 A.

[2]) Orat. in babtism. Christi, op. t. III, col. 584 BC.

грѣхи, которую воздвигъ Отецъ Свою благодатію“ [1]). Но въ III в. александрійскіе богословы Климентъ и Оригенъ сдѣлали попытку перейдти къ символическому пониманію таинства. Климентъ различалъ двоякаго рода кровь Христа: тѣлесную, чрезъ которую мы избавились отъ тлѣнія, и духовную, которою мы помазаны, и вкушеніе которой, по его мнѣнію, есть не что иное, какъ причастіе Господня нетлѣнія [2]). Къ этому символизму Климента склонился и Оригенъ, желавшій видѣть въ евхаристіи только τὸ τυπικὸν καὶ συμβολικὸν σῶμα— питаніе словомъ Божіемъ [3]). Но мнѣнія этихъ александрійцевъ остались совершенно одинокими. У послѣдующихъ христіанскихъ богослововъ онѣ не имѣли никакого значенія, кромѣ одного лишь пункта—относительно усвоенія себѣ человѣкомъ нетлѣнія Спасителя. Этотъ пунктъ былъ принятъ и развитъ св. Григоріемъ Нисскимъ, который въ первый разъ далъ точное раскрытіе и метаволическому пониманію св. Игнатія. Онъ вполнѣ вѣровалъ, что въ евхаристіи человѣкъ вкушаетъ истинное тѣло и истинную кровь Христа Спасителя, но, не ограничиваясь древнею простою вѣрою, счелъ необходимымъ поставить вопросъ: какимъ именно образомъ естественные виды таинства—хлѣбъ и вино дѣлаются тѣломъ и кровію Спасителя? На этотъ вопросъ онъ отвѣтилъ ученіемъ объ образѣ претворенія (μεταποίησις, μετασταχείωσις). Богъ—Слово, разсуждаетъ онъ, принялъ на Себя бренную человѣческую природу съ тою цѣлію, чтобы чрезъ общеніе въ Немъ Бога и человѣка обожилось все человѣчество. Но такъ какъ че-

---

[1]) Ep. ad Smyrn. cap. 6. Conf. Justini M. Apol. I, cap. 66; Iren Advers. haer. l. V, cap. 2.

[2]) Paedag. lib. II, cap. 2, ed. Potter's p. 177: διττὸν δὲ τὸ αἷμα τοῦ κυρίου· τὸ μὲν γὰρ ἐστιν αὐτοῦ σαρκικὸν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα· τὸ δὲ πνευματικὸν, τουτέστιν, ᾧ κεχρίσμεθα καὶ τοῦτ' ἔστι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας.

[3]) Comment. in Matth. tom. XI, cap. 14. Conf. Commentarior. series cap. 83—86.

ловѣческая природа всѣхъ людей далека отъ чистой жизни и, въ силу исконнаго разстройства, постоянно уклоняется на путь порока,—то оказалось необходимымъ дать людямъ благодатное средство, при помощи котораго они могли бы поддерживать въ себѣ непосредственное общеніе съ Божествомъ, и этимъ общеніемъ побѣждать ядъ порочныхъ наклонностей. Такое средство, по домостроительству благодати (τῇ οἰκονομίᾳ τῆς χάριτος), Спаситель даровалъ въ таинствѣ причащенія, даруя вѣрующимъ въ Него подъ видомъ хлѣба и вина Свои плоть и кровь, въ которыя Онъ претворяетъ природу чувственныхъ видовъ Своею божественною силою [1]). Это претвореніе совершается по силѣ освященія и благословенія таинственныхъ видовъ божественнымъ словомъ, такъ что до благословенія и освященія хлѣбъ и вино остаются простыми хлѣбомъ и виномъ,—а какъ только совершилось надъ ними священнодѣйствіе, хлѣба и вина уже болѣе нѣтъ, а есть только истинное тѣло и истинная кровь Христа Спасителя. „Хлѣбъ,—говоритъ св. Григорій,—пока (не освященъ) есть обыкновенный хлѣбъ; когда же надъ нимъ будетъ священнодѣйствовано таинство, онъ именуется и бываетъ Христовымъ тѣломъ“ [2]). Чтобы выяснить, почему именно тѣломъ и кровію Христа бываютъ хлѣбъ и вино, т. е. почему собственно для совершенія таинства нужны именно эти виды, а не какіе-нибудь другіе, св. Григорій обратился къ чисто физіологическому разсужденію о сущности тѣла и крови. Сущность тѣла и крови образуется изъ того, что человѣкъ пьетъ и ѣстъ, потому что пища и питье, входя въ человѣка, превращаются въ составъ его природы. Что вѣрно по отношенію къ человѣку вообще, то вполнѣ вѣрно и по отношенію къ человѣческой природѣ Спасителя, потому что Онъ имѣлъ нашу плоть и кровь, и подобно намъ поддерживалъ Свою

---

[1]) Orat. cat. cap. 37.

[2]) Orat. in bapt. Christi, op. t. III, col. 581 C.

человѣческую жизнь пищей и питьемъ. Слѣдовательно, и Его тѣло составилось изъ хлѣба и воды съ виномъ, такъ что сущность этихъ видовъ совершенно одна и таже съ сущностію плоти Спасителя. Отсюда и понятно, что для совершенія таинства евхаристіи нельзя употреблять никакихъ другихъ видовъ, кромѣ хлѣба и вина. Но отсюда же становится до нѣкоторой степени понятнымъ и то, какимъ именно образомъ хлѣбъ и вино претворяются въ тѣло и кровь Христа. Если живая человѣческая сила, во время земной жизни Спасителя, претворяла виды пищи въ Его тѣло и кровь,—то таже самая живая сила проникаетъ и претворяетъ теперь и евхаристическіе виды, но уже не медленно, какъ бы совершая нѣкоторый органическій процессъ, а моментально превращаетъ ихъ въ тѣло и кровь І. Христа.

Такимъ образомъ, въ евхаристіи вѣрующій вкушаетъ тѣло и кровь своего Спасителя. Но хотя эти тѣло и кровь и являются для человѣка пищей, однако онѣ совершаютъ въ его организмѣ процессъ, обратный по сравненію съ обыкновенной пищей. Въ то время какъ обыкновенные хлѣбъ и вино прелагаются въ тѣло и кровь человѣка и потому перестаютъ уже быть хлѣбомъ и виномъ,—тѣло и кровь Спасителя наоборотъ въ себя прелагаютъ человѣческую плоть и кровь, такъ что человѣческая природа обожествляется и возвышается до того состоянія, на которое поднята человѣческая природа Бога Слова. Эта мысль, очевидно, составляетъ прямое раскрытіе и вмѣстѣ съ тѣмъ необходимую поправку ученія Климента александрійскаго о причащеніи въ евхаристіи Христова нетлѣнія. Чѣловѣкъ истинно дѣлается нетлѣннымъ, потому что преобразуется въ тѣло нетлѣнія,—но преобразуется не духовно, а дѣйствительно, потому что дѣйствительно принимаетъ въ себя истинное тѣло и истинную кровь своего Спасителя.

Въ этомъ положеніи дано первое основаніе для ученія о церкви. Человѣкъ самъ какъ бы дѣлается плотію и кровію Спасителя; а такъ какъ этотъ таин-

ственный процессъ обожествленія человѣчества въ таинствѣ евхаристіи совершается во всѣхъ вѣрующихъ причастникахъ божественныхъ тѣла и крови,—то ясно, что всѣ вѣрующіе вмѣстѣ являются какъ бы собственнымъ тѣломъ и кровію Спасителя, т. е. вся церковь есть тѣло Спасителя, а каждый отдѣльный вѣрующій есть и тѣло, и часть божественнаго тѣла. Такъ какъ Христосъ одинъ, то и тѣло Его одно, а если тѣло одно, то и церковь одна, и потому всѣ вѣрующіе, сколько бы ихъ ни было и гдѣ бы они не жили, составляютъ собою одно нераздѣльное тѣло Христово [1]). Въ этомъ тѣлѣ Глава—Христосъ, а всѣ вѣрующіе—члены тѣла [2]); и какъ въ простомъ человѣческомъ организмѣ всѣ части тѣла связаны другъ съ другомъ и съ головою неразрывною органическою связію,—такъ и въ организмѣ церкви всѣ отдѣльные члены соединены другъ съ другомъ и съ Главою—Христомъ живою нравственною связію. Глава образуетъ Собою святое и чистое лице церкви, и этимъ самымъ полагаетъ печать святости и чистоты на всѣхъ ея членовъ. Поэтому, если кто отображаетъ въ себѣ иныя черты, а не тѣ, которыя наложены Главою церкви, то такой, конечно, лишается связи съ Главою, а вслѣдствіе этого лишенія перестаетъ быть и членомъ церкви. Тотъ же, кто отображаетъ въ своей жизни чистоту и святость, и такимъ образомъ самымъ дѣломъ свидѣтельствуетъ о своемъ родствѣ со Христомъ, тотъ являетъ себя истиннымъ членомъ Христова тѣла и находится въ дѣйствительномъ единеніи съ своимъ Главой [3]).

Но хотя церковное тѣло и одинаково по своей природѣ, и всѣ отдѣльные члены одинаково связаны

---

[1]) In cant. hom. VII, t. I, col. 917 B: *ἓν σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἡ ἐκκλησία πᾶσα.*

[2]) Ibid. hom. VIII, col. 949 B: *σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἡ ἐκκλησία, κεφαλὴ δὲ τοῦ σώματος ὁ Χριστός.*

[3]) De perf. christ. forma, t. III, col. 273 CD.

живою внутреннею связію съ Главою церкви—Христомъ,—однако же, по различію духовныхъ обязанностей, они раздѣляются на два класса: священнодѣйствующихъ и освящаемыхъ. Лица перваго класса возводятся въ свое званіе изъ лицъ втораго класса посредствомъ благословенія и низведенія благодати Св. Духа. „Кто вчера и прежде,—говоритъ св. Григорій,—былъ однимъ изъ многихъ, однимъ изъ народа, вдругъ оказывается вождемъ, предстоятелемъ, учителемъ благочестія, совершителемъ сокровенныхъ таинствъ,—и такимъ онъ дѣлается, нисколько не измѣнившись по тѣлу или виду, но, оставаясь по видимому такимъ же, какимъ и былъ, духовно преобразуется нѣкоторою невидимою силою и благодатію въ лучшаго“ [1]). Божественная благодать подается ему, какъ совершителю таинствъ и какъ правителю церкви, обязанному руководить ввѣренныя ему души къ достиженію царства Божія. Эта важная руководительная обязанность главнымъ образомъ лежитъ на „предстоятеляхъ священства“, которые исполняютъ обязанности „очей“ въ тѣлѣ Христовой церкви. Какъ въ движеніи обыкновеннаго организма глаза разсматриваютъ дорогу и руководятъ всѣми его движеніями,—такъ и въ тѣлѣ церкви поставленные на мѣсто очей епископы должны пристально разсматривать свѣтъ истины и мудро вводить карабль церкви въ тихую пристань царства Божія [2]).

4. Человѣческая сила и божественная благодать

Наклонность человѣка ко грѣху и послѣ своего возрожденія въ таинствѣ крещенія. Необходимость для него особенной благодатной помощи со стороны Бога. Отношеніе благодати Божіей къ свободѣ человѣческой воли. Сущность сотеріологическаго процесса. Переходъ къ ученію о послѣднихъ судьбахъ человѣчества.

Хотя въ таинствѣ крещенія человѣкъ и очищается отъ своихъ грѣховъ, однако же онъ не освобождается

---

[1]) Orat. in baptism. Christi, op. t. III, col. 581 D—584 A.

[2]) Epist. 17.

отъ наклонности ко грѣху,—потому что въ возрожденномъ человѣкѣ совершается не абсолютное уничтоженіе порока, а только нѣкоторое пресѣченіе его непрерывности (*οὐ μὴν τελείως ἀφανισμόν, ἀλλὰ τινα διακοπὴν τῆς τοῦ κακοῦ συνεχείας*) [1]. Крещеніе уничтожаетъ всѣ грѣхи человѣка, совершенные имъ до его обращенія ко Христу, и исправляетъ порчу природы, произведенную первороднымъ грѣхомъ и усиленную грѣхами личными; но оно не дѣлаетъ человѣка машиной, и потому не уничтожаетъ въ немъ возможности вновь грѣшить. Человѣкъ грѣшитъ и послѣ крещенія, и притомъ ему гораздо легче дѣлать зло, нежели добро, потому что „однажды разслабленная грѣхомъ человѣческая природа остается слабою для добра“ и послѣ своего возрожденія [2]. Чтобы выяснить отношеніе человѣческой немощи въ добрѣ къ таинственному возрожденію человѣка въ таинствѣ крещенія, св. Григорій указалъ очень удачный примѣръ въ органическихъ болѣзняхъ тѣла. Пока человѣкъ здоровъ, онъ можетъ выполнять всякую работу, а какъ только его поразила какая-нибудь жестокая болѣзнь, онъ быстро ослабѣваетъ и приближается къ смерти. Допустимъ, что врачебному искусству удалось предотвратить смертельный исходъ болѣзни,—напримѣръ, сильнаго отравленія ядомъ; но отъ того, что ядъ пересталъ разрушать организмъ, человѣкъ не дѣлается моментально сильнымъ и не принимается за свои обычныя работы. Онъ здоровъ, потому что болѣзни яда въ немъ уже нѣтъ, но онъ еще слабъ и потому постоянно еще нуждается въ помощи другихъ. Такими именно больными являются всѣ люди, зараженные ядомъ грѣха. Когда въ таинствѣ крещенія къ нимъ прикасается исцѣляющая Божественная сила, они дѣлаются здоровыми, потому что освобождаются отъ грѣховнаго разстройства своей природы; но при

---

[1]) Oratio catechet. cap. 35.

[2]) De orat. domin. orat IV, col. 1164 CD.

своемъ здоровьи являются все-таки настолько слабыми, что не могутъ поддерживать свою жизнь чистою безъ особенной посторонней помощи. Эту помощь имъ даруетъ благодать Божія. „Когда,—разсуждаетъ св. Григорій,—въ насъ дѣйствуетъ стремленіе ко злу, то нѣтъ никакой нужды въ помощникѣ, потому что въ нашей волѣ порокъ совершается самъ собою; когда же возникаетъ наклонность къ лучшему, то необходимо, чтобы Богъ привелъ наше желаніе въ исполненіе“ [1]). Зло, какъ и болѣзнь, нисколько не нуждается въ особыхъ средствахъ, при помощи которыхъ его нужно было бы поддерживать въ человѣческой волѣ; напротивъ—какъ болѣзнь постепенно идетъ впередъ безъ всякихъ пособій со стороны человѣка; такъ и зло совершается само собою чрезъ одно только порабощеніе человѣческой воли; и какъ пріобрѣсти здоровье больному необходима помощь врача, такъ и дѣлать добро человѣку нужна особая врачебная помощь Бога. Вопросъ только въ томъ, насколько слабъ человѣкъ для дѣланія добра? Слабъ ли онъ безусловно, такъ что все доброе въ немъ можетъ совершаться только силою Бога,—или же онъ слабъ лишь въ нѣкоторой степени, такъ что нуждается только въ помощи Бога, а не въ замѣнѣ своей человѣческой силы силою Бога? Если человѣкъ слабъ безусловно, то онъ во всякомъ добрѣ является простымъ лишь орудіемъ Бога, и, слѣдовательно, не самъ дѣлаетъ добро, а только усвояетъ себѣ чуждое добро. Если же онъ слабъ относительно, то всякое доброе дѣло принадлежитъ не только благодатному содѣйствію Бога, но и самому человѣку. Какъ же смотрѣть теперь на человѣческую добродѣтель? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ св. Григорій изложилъ свое ученіе объ отношеніи благодати къ свободѣ человѣческой воли. „Человѣческая природа,—говоритъ онъ,—слаба для зданія чего-нибудь добраго, и потому мы ничего не достигли бы

---

[1]) Ibid. col. 1165 A.

изъ того, о чемъ стараемся, если бы не опредѣляло (κατορθούσης) въ насъ добро Божіе содѣйствіе (συμμαχίας)“ [1]). Но это не значитъ, будто благодать Божія прямо и дѣлаетъ за насъ добро; она только содѣйствуетъ намъ, и ея содѣйствіе выражается только въ опредѣленіи добра принципомъ нашей дѣятельности, или въ направленіи нашей воли на путь добра. Все дѣло въ томъ, что „сила человѣческой добродѣтели сама по себѣ недостаточна, чтобы возвести къ совершенному образу жизни души, непричастныя благодати“ [2]),—потому именно недостаточна, что она слишкомъ ограниченна и во всякое время можетъ быть сокрушена противоположною силою порока. Вотъ для того-то именно, чтобы поддержать въ насъ естественную силу добродѣтели, и необходимо участіе божественной благодати, которая бы укрѣпила въ насъ принципъ добра и дала бы нашей волѣ сильнѣйшій мотивъ къ его осуществленію. Когда божественная благодать укрѣпитъ нашу мысль въ добрѣ, тогда мы и осуществляемъ его,—и по мѣрѣ того, какъ осуществляемъ, благодать все болѣе и болѣе укрѣпляетъ насъ на пути добра. При этомъ благодать нисколько не насилуетъ нашей воли. Она подается только желающимъ принять ее, и во всякомъ случаѣ бѣжитъ отъ того, кто не желаетъ своего собственнаго спасенія, т. е. кто не желаетъ право вѣровать и дѣлать добро [3]). Благодать и человѣческая воля дѣйствуютъ вмѣстѣ, и притомъ такъ, что степень участія благодати вполнѣ зависитъ отъ человѣческаго желанія принять и хранить ее [4]). „Въ обновленномъ рожденіи,—говоритъ св. Григорій,—мѣра и красота души, даруемыя благодатію Духа по мѣрѣ заботы воспринимающихъ ее, зависитъ

---

[1]) De orat. domin. orat. III., op. t. I, col. 1152 D—1153 A.

[2]) De instituto christiano, op. t. III, col. 289 C.

[3]) Ibid.

[4]) Ibid. A.

отъ нашего желанія, потому что въ какой мѣрѣ мы простираемъ подвиги благочестивой жизни, до такой мѣры простирается и величіе души“ [1]). Такимъ образомъ, спасеніе человѣка совершаетъ не одна только человѣческая добродѣтель, и не одна только благодать Божія, а та и другая вмѣстѣ—„правда дѣлъ и благодать Духа“. Взаимодѣйствіе этихъ двухъ дѣятелей создаетъ сотеріологическій процессъ возсозданія человѣка путемъ самоусовершенія его и приближенія къ Богу.

Вся сущность этого процесса опредѣляется осуществленіемъ въ жизни обновленнаго крещеніемъ человѣка принципа добра. „Какъ скоро,—разсуждаетъ св. Григорій,—душа возненавидитъ грѣхъ, усвоитъ себѣ по возможности добродѣтельный образъ жизни и приметъ въ себя благодать Духа, претворивъ ее въ жизнь,—то она станетъ всецѣло новою и возсозданною“ [2]). Слѣдовательно, обновленіе и возсозданіе человѣка является только въ результатѣ особаго процесса, который характеризуется св. Григоріемъ, какъ претвореніе въ жизнь благодати Духа,—и, слѣдовательно, это претвореніе составляетъ собою главную и единственную задачу всей христіанской дѣятельности. Чтобы точнѣе и ближе опредѣлить содержаніе, характеръ и направленіе этого претворенія въ жизнь благодати, нужно только обратить вниманіе на то понятіе, какое имѣлъ св. Григорій о христіанствѣ. На вопросъ о томъ, что̀ такое христіанство,—онъ отвѣчалъ: „христіанство есть подражаніе Божественной природѣ“ [3]). Было время, когда человѣкъ былъ близокъ къ Богу и въ своей собственной жизни отображалъ черты божественныхъ совершенствъ; потомъ началось отображеніе порока, которое обезобразило собою человѣческую природу; наконецъ явилось хри-

---

[1]) Ibid. B.

[2]) De instituto christ. op. t. III, col. 296 C.

[3]) De professione christiana, op. t. III, col. 244 C: *χριστιανισμός ἐστι τῆς θείας φύσεως μίμησις.*

стіанство и даровало собою „возведеніе человѣка въ древнее благополучіе“ [1]). Въ христіанствѣ человѣкъ получилъ возможность снова отображать въ своей природѣ черты божественнаго первообраза, или—получилъ возможность подражать Божеству. Процессъ перехода этой возможности въ дѣйствительность и есть процессъ претворенія въ жизнь благодати Духа, процессъ обновленія въ человѣкѣ образа Божія и возсозданія въ немъ подобія Его. Характеръ и направленіе этого процесса св. Григорій опредѣляетъ словами Самого Основателя христіанства: *будите убо вы совершенни, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть* (Мѳ. V, 48); т. е. процессъ уподобленія Богу есть процессъ нравственнаго самоусовершенія человѣка, и именно такой процессъ, который долженъ совершаться въ вѣчномъ поступательномъ движеніи впередъ. Въ словахъ Спасителя указанъ высочайшій идеалъ совершенства, который все болѣе и болѣе растетъ и удаляется, по мѣрѣ восхожденія къ нему человѣка, и который все-таки каждый моментъ вполнѣ осуществляется. Дѣло въ томъ, что подражать Богу значитъ не иное что, какъ „устраняться отъ всякаго зла“ [2]); но принимая этотъ критерій божественнаго и человѣческаго совершенства, всегда нужно имѣть въ виду, что мы можемъ дѣйствовать только сообразно съ своей природою, что въ данный моментъ мы можемъ создать лишь то и столько, что и сколько позволитъ намъ создать наша природа [3]). Когда мы говоримъ о божественномъ совершенствѣ, мы всегда разумѣемъ въ этомъ случаѣ совершенство абсолютное, потому что совершенство Бога должно быть сообразно съ Его природой, а природа Его абсолютна; когда же мы говоримъ о человѣческомъ совершенствѣ, то разумѣемъ совершенство ограниченное, потому что ограниченна человѣче-

---

[1]) Ibid. D.

[2]) Ibid. col. 245 D.

[3]) De professione christ. col. 249 B.

ская природа. Отсюда вполнѣ понятно, что абсолютно отобразить въ себѣ совершенство Отца человѣкъ не можетъ, — но онъ можетъ отобразить его сообразно съ своими ограниченными силами, потому что природа совершенства и въ Богѣ, и въ человѣкѣ одна и таже, хотя степень божественнаго совершенства и относится къ степени человѣческаго совершенства, какъ абсолютное къ ограниченному. „Кто, — говоритъ св. Григорій,—почерпаетъ свои мысли изъ Христа, какъ изъ чистаго и открытаго источника, у того окажется такое сходство съ первообразомъ, какое у воды, струящейся въ источникѣ, съ водою, налитою оттуда въ сосудъ,—потому что чистота, усматривается ли она во Христѣ или въ томъ, кто пріобщается Ему, по своей природѣ одинакова“ [1]). Поэтому, какъ Христосъ есть первообразный образъ Бога невидимаго, такъ становится образомъ Бога невидимаго и живописуемый по первообразу Христа, потому что и онъ отображаетъ въ своей жизни то самое, что разумъ приписываетъ Божеству [2]). Какъ образъ Божій, человѣкъ, по мѣрѣ своего возрастанія въ добрѣ, все яснѣе и чище отображаетъ въ себѣ совершенства Бога, и такимъ образомъ это отображеніе имѣетъ разныя степени, послѣдовательная смѣна которыхъ и составляетъ внутренній процессъ человѣческаго самоусовершенія. Процессъ этотъ безконеченъ и безпредѣленъ, потому что назначеніе человѣка состоитъ въ томъ, чтобы „постоянно становиться лучшимъ, всегда усовершаться и никогда не доходить до предѣла въ совершенствѣ,—такъ какъ истинное совершенство въ томъ именно и состоитъ, чтобы никогда не останавливаться въ приращеніи лучшаго и не ограничивать совершенства какимъ-либо предѣломъ“ [3]). Изъ мыслимыхъ нами теперь состояній человѣческой праведности

---

[1]) De perf. christ. forma, t. III, col. 284 D.

[2]) Ibidem, col. 272 B.

[3]) Ibid. col. 285 CD.

самымъ высшимъ безъ сомнѣнія нужно признать то, когда зло перестаетъ осуществляться не только человѣческою волей, но и словомъ и мыслію [1]). Это—ступень непосредственнаго чувства единенія съ Богомъ, это—состояніе боговидѣнія. „Кто очистилъ,—говоритъ св. Григорій, — всѣ свои душевныя силы отъ всякаго вида зла, для того, смѣло говорю, становится яснымъ единое по природѣ прекрасное, которое есть причина всякой красоты и блага“ [2]). Такой человѣкъ есть одушевленный храмъ и чистая жертва Богу. Онъ настолько полно осуществляетъ въ себѣ божественную волю, что даже Самъ Богъ въ своей дѣятельности какъ бы подражаетъ рабу Своему. Здѣсь лежитъ мыслимый предѣлъ человѣческаго совершенства; дальше существуетъ то, чего око не видѣло и ухо не слышало, и что на сердце человѣку не всходило; но это новое состояніе уже невозможно при настоящихъ условіяхъ человѣческой жизни. Для продолженія безконечнаго сотеріологическаго процесса человѣку необходимо выступить изъ чувственныхъ предѣловъ своей природы и вступить въ чистую область духа и разума.

---

[5]) Ibid. col. 284—285.

[1]) De virginitate, cap. XI, op. t. III, col. 368 D.

VII. Ученіе о послѣднихъ судьбахъ человѣчества.

1. Краткая исторія ученія о послѣднихъ судьбахъ человѣчества.

Ученіе объ этомъ предметѣ библіи и отношеніе къ этому ученію христіанъ древней церкви. Попытка св. Иринея ліонскаго къ психологическому обоснованію библейскаго ученія. Попытка Минуція Феликса утвердить буквальное пониманіе библіи. Протестъ противъ такого пониманія со стороны Климента и Оригена. Ученіе Климента о спасительной цѣли адскихъ мученій. Ученіе Оригена о всеобщемъ спасеніи. Центральный пунктъ эсхатологіи Григорія Нисскаго.

Откровенное ученіе по вопросу о послѣднихъ судьбахъ человѣчества изложено очень кратко. Въ извѣстной пророческой рѣчи Спасителя (Мѳ. XXV) открыты только самые важные и существенные моменты имѣющей произойдти перемѣны въ жизни людей, именно— всеобщее воскресеніе, всеобщій судъ и послѣдній приговоръ Сына человѣческаго для праведниковъ, имѣющихъ наслѣдовать вѣчную блаженную жизнь, и для грѣшниковъ, которыя будутъ отосланы въ вѣчную муку. Это простое и краткое ученіе въ первые два вѣка почти совсѣмъ не раскрывалось. Слѣдуя ученію Спасителя и апостоловъ, вся христіанская церковь, по словамъ св. Иринея ліонскаго, вѣровала, что Сынъ Божій произведетъ нѣкогда праведный судъ о всѣхъ, именно: „пошлетъ духовъ злобы и ангеловъ, отступившихъ и пребывшихъ въ отступленіи, и нечестивыхъ, неправедныхъ, беззаконныхъ и богохульныхъ людей въ вѣчный огонь; праведнымъ же и святымъ, сохранившимъ запо-

вѣди Его и пребывшимъ въ любви Его отъ начала или послѣ раскаянія, даруетъ жизнь, подастъ нетлѣніе и сотворитъ вѣчную славу“ [1]). Попытка рѣшить любопытные вопросы: когда это будетъ и что тогда будетъ,— въ древнѣйшее время была сдѣлана только хиліастами, но сдѣлана крайне грубо и неумѣло. Они не смогли отрѣшиться отъ чувственной дѣйствительности, а потому поняли будущее измѣненіе чисто внѣшнимъ образомъ, какъ простое измѣненіе однихъ только взаимоотношеній христіанъ и язычниковъ. Впрочемъ, и сами хиліасты, по крайней мѣрѣ — хиліастически мыслившіе церковные богословы, въ сущности ничего не раскрывали, а тоже только утверждали буквальное пониманіе нѣкоторыхъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ и таинственнаго видѣнія св. Апостола, т. е. опять таки повторяли въ своихъ мечтаніяхъ слово откровенія. Св. Іустинъ мученикъ, напримѣръ, говоритъ въ разговорѣ съ Трифономъ іудеемъ: „я и другіе здравомыслящіе во всемъ христіане знаемъ, что будетъ воскресеніе тѣла и тысячелѣтіе въ Іерусалимѣ, который устроится, украсится и возвеличится, какъ объявляютъ о томъ Іезекіиль, Исаія и другіе пророки.... Кромѣ того и у насъ нѣкто Іоаннъ, одинъ изъ апостоловъ Христа, въ бывшемъ ему откровеніи предсказалъ, что вѣрующіе въ нашего Христа будутъ жить въ Іерусалимѣ тысячу лѣтъ, а послѣ того произойдетъ всеобщее воскресеніе и судъ“ [2]). Очевидно, благоговѣніе предъ буквою свящ. текста заставило этихъ „здравомыслящихъ во всемъ христіанъ“ только прибавить лишній пунктъ къ ученію Спасителя, нисколько не касаясь самаго содержанія этого ученія. На вопросъ о томъ, что будетъ послѣ всеобщаго воскресенія и суда,—св. Іустинъ отвѣтилъ: „Богъ сдѣлаетъ однихъ нетлѣнными, безсмертными и безпечаль-

---

[1]) Символъ св. Иринея ліонскаго, opera S. Irenaei, ed. Fev—Ardentii, p. 50.

[2]) Dialog. cap. 80, 81.

ными въ вѣчномъ и неразрушимомъ царствѣ, а другихъ пошлетъ въ вѣчное мученіе огнемъ“ [1]),—т. е. передалъ только сущность рѣчи Спасителя. Въ первый разъ глубоко освѣтилъ эту рѣчь лишь св. Иринеи ліонскій. Онъ понялъ блаженство и мученіе будущей жизни, какъ внутреннее состояніе праведныхъ и грѣшныхъ людей, и въ первый разъ попытался раскрыть, чѣмъ именно опредѣляется и въ чемъ выражается это состояніе. „Всѣмъ,—говоритъ онъ, — сохраняющимъ любовь къ Богу Спасителю, Онъ даруетъ Свое общеніе; общеніе же съ Богомъ есть жизнь и свѣтъ и наслажденіе всѣми тѣми благами, какія есть у Него; а тѣхъ, которые своевольно отступаютъ отъ Него, подвергнетъ избранному ими самими отлученію отъ Себя; разлученіе же съ Богомъ есть смерть, и удаленіе отъ свѣта есть тьма, и отчужденіе отъ Бога есть лишеніе всѣхъ благъ, какія есть у Него“ [2]). Такимъ образомъ, по мнѣнію св. Иринея, будущее состояніе опредѣляется общеніемъ съ Богомъ и удаленіемъ отъ Него, и выражается во внутреннемъ довольствѣ и недовольствѣ праведныхъ и грѣшныхъ людей. Касаясь частнѣе состоянія грѣшниковъ, св. Иринеи прямо говоритъ, что „всякое мученіе“ ихъ состоитъ именно въ сознаніи невозможности воспользоваться божественными благами. По его глубокому сравненію, грѣшникъ подобенъ добровольно ослѣпившему себя человѣку, который смотритъ на свѣтъ и ничего не видитъ, потому что лишенъ самой способности зрѣнія. Такому человѣку не поможетъ и солнце; онъ такъ на вѣки и останется слѣпымъ,—а подобно ему на вѣки останется въ мученіи и духовный слѣпецъ—грѣшникъ [3]). Не трудно замѣтить, что это пониманіе св. Иринея довольно значительно отступаетъ отъ буквы св. писанія въ разъясненіи вопроса *о формѣ* му-

---

[1]) Ibid. cap. 117. Conf. Apol. I, cap. 28.

[2]) Adversus haeres. lib. V, cap. 27.

[3]) Ibid.

ченій всѣхъ согрѣшившихъ людей. Св. Ириней не говоритъ о геенѣ огненной и о червѣ неумирающемъ; онъ понимаетъ мученіе подъ одною только чисто психологическою точкою зрѣнія, и потому взглядъ его остался только его личнымъ взглядомъ. Всѣ другіе богословы считали необходимымъ, согласно прямому указанію библіи, признавать дѣйствительность адскаго огня, и потому всѣ до одного неизбѣжно должны были встрѣтиться съ однимъ и тѣмъ же вопросомъ: что это за огонь, который горитъ и не сгораетъ, и притомъ жжетъ не грубоматеріальныя тѣла, а душевныя? На этотъ вопросъ Минуцій Феликсъ первый отвѣтилъ, что хотя въ аду будетъ и дѣйствительный огонь, однако не такой, какъ у насъ на землѣ. „Тамъ,—говоритъ онъ,—разумный огонь (sapiens ignis) сожигаетъ и возобновляетъ члены тѣла, истощаетъ и питаетъ ихъ. Подобно тому, какъ блескъ молніи касается тѣла, не убивая его, и какъ огни Везувія и Этны и всѣхъ земныхъ вулкановъ горятъ, никогда не угасая,—такъ и огонь, назначенный для наказанія, поддерживается не истребленіемъ сожигаемаго имъ, а питается неистощимыми мученіями человѣческихъ тѣлъ“ [1]). Хотя это пониманіе было вполнѣ согласно съ буквою откровенія, однако оно было отвергнуто александрійскими богословами-философами. Ихъ крайне смущала мрачная жестокость адскихъ мученій; они совершенно не могли примириться съ мыслію, что въ планъ предвѣчнаго Божественнаго домостроительства входила идея широкаго пути, ведущаго въ муку вѣчную. И потому Климентъ александрійскій рѣшился отвергнуть букву писанія и построить свою собственную *теорію всеобщаго спасенія*. Онъ вполнѣ признавалъ, что грѣшникъ не достоинъ блаженства и непремѣнно дол-

[1]) Minuc. Felix, Octavius cap. 35. Conf. Tertulliani Apol. cap 48: ita ignis longe alius est, qui usui humano, alius, qui judicio Dei apparet, sive de coelo fulmina stringens, sive de terra per vertices montium eructens, non enim absumit, quod exurit, sed dum erogat, reparat.

женъ воспринять за гробомъ заслуженную имъ муку,— но рѣшительно отказался продолжить эту муку въ безконечность. „Благостно,—говоритъ онъ, — правосудіе Бога и правосудна благость Его“, а потому Онъ не можетъ допустить безмѣрнаго наказанія. Да и къ чему могло бы послужить это безмѣрное наказаніе, если грѣшники даже и въ томъ случаѣ, когда „прекратились бы ихъ мученія, послѣ очищенія всякаго порока, будутъ однако имѣть величайшую скорбь по той причинѣ, что, признанные достойными инаго двора, они не могутъ пребывать вмѣстѣ съ тѣми, которые прославлены за свою праведность“ [1]). Очевидно, требованія Климента на первый разъ были еще довольно скромными. Онъ уничтожилъ безконечность только *внѣшнихъ* мученій и вполнѣ согласился съ Иринеевскимъ представленіемъ о *внутренней* скорби грѣшниковъ, вслѣдствіе сознанія ими своего недостоинства быть вмѣстѣ съ прославленными праведниками. По его мысли, грѣшникъ, даже и освобожденный отъ внѣшняго огня, все равно не можетъ возмнить себя праведникомъ, потому что онъ вступилъ въ одну изъ обителей Божіихъ не за свою праведность, а лишь за то, что исполнилъ опредѣленное ему наказаніе (ἔκτισις) и тѣмъ пріобрѣлъ очищеніе своихъ грѣховъ. Онъ будетъ находиться въ другомъ дворѣ сравнительно съ праведниками,—и сознаніе справедливости этого отчужденія будетъ доставлять ему величайшую внутреннюю муку. Но философъ Климентъ не могъ остановиться на этомъ утвержденіи, потому что оно само въ себѣ заключаетъ очевиднѣйшее внутреннее противорѣчіе. Говорить о пребываніи исполнившаго свое

---

[1]) Strom. lib. VI, cap. 14, p. 795: ἀγαθὴ γὰρ ἡ τοῦ Θεοῦ δικαιοσύνη καὶ δικαία ἐστὶν ἡ ἀγαθότης αὐτοῦ. κἂν παύσονται ἄρα ποῦ αἱ τιμωρίαι κατὰ τὴν ἀποπλήρωσιν τῆς ἐκτίσεως καὶ ἑκάστου ἀποκαθάρσεως, μεγίστην ἔχουσι παραμένουσαν λύπην, ὅτι τῆς ἄλλης ἄξιοι εὑρεθέντες αὐλῆς, τὴν ἐπὶ τῶ μὴ συνεῖναι τοῖς διὰ δικαιοσύνην δοξαθεῖσιν.

наказаніе грѣшника въ одной изъ Отчихъ обителей и въ тоже время приписывать ему величайшую муку значитъ противорѣчить себѣ самому, и потому-то Климентъ не счелъ возможнымъ удержаться на чисто юридическомъ понятіи—ἔκτισις, и перешелъ къ чисто нравственному понятію—παίδευσις. Богъ, по его разсужденію, не потому допускаетъ мученія грѣшниковъ, что эти мученія имѣютъ въ Его глазахъ какую-нибудь цѣну, а потому, что Онъ приводитъ чрезъ нихъ къ „многоцѣнному покаянію“, и за покаяніе спасаетъ. Поэтому, мученіе не есть уплата за грѣховные долги со стороны человѣка — грѣшника, а воспитательное средство со стороны Бога-Спасителя. Благость великаго Судіи не хощетъ смерти грѣшника и потому употребляетъ разные способы, чтобы заставить людей покаяться въ своихъ грѣхахъ и черезъ это спасти ихъ. Съ этой точки зрѣнія Климентъ и разсматриваетъ всѣ обстоятельства страшнаго суда: посланіе ангеловъ на жатву міра, явленіе знаменія Сына человѣческаго, ужасъ народовъ и страшный судъ; всѣ эти обстоятельства, по его мнѣнію, не иное что, какъ „необходимыя воспитательныя средства для принужденія людей къ покаянію“ [1]). При такомъ пониманіи откровеннаго ученія, вполнѣ естественно было сдѣлать еще одинъ только небольшой шагъ, чтобы придти къ ученію о всеобщемъ покаяніи и спасеніи; но этотъ шагъ сдѣлалъ уже не Климентъ, а ученикъ его—Оригенъ [2]).

Оригенъ вышелъ изъ того же самаго положенія, изъ котораго выходилъ и Климентъ александрійскій,—

---

[1]) Ibid. lib. VII, cap. 2, p. 835: παιδεύσεις δὲ αἱ ἀναγκαῖαι, ἀγαθότητι τοῦ ἐφορῶντος μεγάλου Κριτοῦ, διά τε τῶν προσεχῶν ἀγγέλων, διά τε προκρίσεων ποικίλων καὶ διὰ τῆς κρίσεως τῆς παντελοῦς, τοὺς ἐπὶ πλέον ἀπηλγηκότας ἐκβιάζονται μετανοεῖν.

[2]) Климентъ Александрійскій, хотя и говорилъ иногда объ Ἀποκατάστασις (см. напр. Strom. lib. III, p. 540), но весьма неясно и неопредѣленно.

что нельзя именно видѣть въ Богѣ какого-то сочетанія разнообразныхъ свойствъ, что нельзя разсматривать въ Немъ отдѣльно благость и отдѣльно справедливость, потому что Онъ благъ въ Своей справедливости и справедливъ въ Своей благости [1]). Онъ творитъ одно только благое, и все, что отъ Него произошло, по существу благо,—такъ что зло, не имѣя для своего бытія никакихъ основаній въ Его благой волѣ, существуетъ только призрачно и Имъ Самимъ уничтожается [2]). Ради этого именно уничтоженія являлся на землю единородный Сынъ Божій, Который принесъ Собою умилостивительную жертву за всѣхъ грѣшниковъ — небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ, и этою жертвою положилъ начало окончательному исчезновенію зла [3]). Но такъ какъ и при существованіи всѣхъ благодатныхъ средствъ, дарованныхъ христіанамъ, грѣхъ въ нашемъ мірѣ все еще не исчезъ, такъ что весьма немногіе только христіане могутъ свѣтить въ царствѣ своего Отца свѣтомъ солнца,—то въ загробной жизни, естественно является необходимое двойство состояній: блаженства для праведниковъ и муки для грѣшниковъ [4]). При этомъ послѣднее состояніе, т. е. состояніе муки, не можетъ быть признано нормальнымъ состояніемъ, потому что оно не имѣетъ для себя никакихъ основаній въ волѣ Божіей. Богъ, какъ благой, не можетъ желать мученій, и если на самомъ дѣлѣ допускаетъ ихъ, то, понятно, не для нихъ самихъ, а для другихъ высшихъ цѣлей, къ достиженію которыхъ мученія служатъ только воспомогательнымъ средствомъ. Богъ, говоритъ

---

[1]) Comment. in Iohan. tom. I, n. 40, Migne t. 14, col. 92.

[2]) Ibid. t II, n. 7, col. 136 BC. Comment. in ep. ad Roman. lib. VIII, n. 13, Migne t. 14, col. 1200 AB.

[3]) Com in Lucam, hom. 6, Migne t 13, col. 1816 C, hom. 23, col. 1864 A. In Iohan. t. 14, col. 93 AB.

[4]) In Isaiam fragm Migne t. 13, 217—218. In Ierem. hom. 2, t. 13, col. 280 CD.

Оригенъ, совершаетъ спасеніе въ такъ называемой ярости Своей и руководитъ человѣка ко благу въ такъ называемомъ гнѣвѣ Своемъ [1]),—потому что посредствомъ мученій Богъ нашъ, какъ огонь поядающій, очищаетъ человѣка отъ всѣхъ неправдъ его [2]). Это очищеніе простирается не только на христіанъ, которые получили спасеніе и вслѣдствіе грѣховъ не сохранили его, но и на язычниковъ, которые не слышали евангельской проповѣди и не знали объ апостольскомъ ученіи [3]). Сколько времени будетъ продолжаться это очистительное дѣйствіе Божественнаго огня,—вѣдомо одному только начальнику суда и спасенія Сыну Божію [4]); но несомнѣнно, что въ послѣднее воскресеніе грѣшникъ возстанетъ очищенный отъ грѣховъ своихъ [5]), и тогда—то *будетъ Богъ всяческая во всѣхъ* [6]).

Таково было мнѣніе знаменитаго Оригена. Чтó прежде всего здѣсь обращаетъ на себя наше вниманіе, это—новая точка зрѣнія въ рѣшеніи эсхатологическихъ вопросовъ. Оригенъ совершенно устранилъ даже самую тѣнь юридическаго взгляда на отношенія Бога къ праведникамъ и грѣшникамъ, и въ первый разъ взлянулъ на будущее съ точки зрѣнія абсолютныхъ цѣлей бытія. По его разсужденію, должно осуществляться лишь то одно,

---

[1]) Com. in Matth. tom. XV, n. 11: *Ἀγαθοῦ Θεοῦ ὀνομαζόμενος θυμὸς ἔργον σωτήριον ποιεῖ ἐλέγχων, καὶ ἡ λεγομένη ὀργὴ αὐτοῦ, ἐπεί ἐστιν ἀγαθοῦ Θεοῦ, παιδεύει.* Migne, t. 13, col. 1284 C.

[2]) In Ierem. hom. 16, n. 7, Migne t. 13, col. 448 AC; hom 18, n. 1, col. 464 BC.

[3]) Comment. in Rom. lib. VIII, Migne t. 14, col. 1198 A: ignis gehennae in cruciatibus purget, quem nec apostolica doctrina, nec evangelicus sermo purgavit.

[4]) Ibid. B: quantis temporibus, quantisve saeculis de peccatoribus exigatur cruciatus, solus scire potest ille cui Pater omne judicium tradidit.

[5]) Com. in Levitic. Migne t. 12, col. 497 A: purgatam namque vitiis carnem ex resurrectione recipiet.

[6]) Comment. in Iohan. tom. I, n. 40, Migne t. 14, col. 92 D.

что назначено Богомъ, а Богомъ назначено блаженство. Если же блаженство назначено Богомъ, то оно представляетъ собою абсолютную цѣль бытія, и, слѣдовательно, рано или поздно должно быть осуществлено съ безусловною необходимостью, потому что иначе былъ бы разладъ между волей Божіей и ея произведеніями; Богъ бы опредѣлялъ одно, а являлось совсѣмъ другое, и потому Богъ не былъ бы Богомъ. Но Богъ всегда есть Богъ, и велѣнія воли Его всегда абсолютны, а потому необходимо должны быть осуществлены. Какъ только утверждено это положеніе, такъ ужъ само собою все догматическое ученіе объ отношеніи Бога къ падшимъ тварямъ превращается въ философское развитіе универсальнаго плана спасенія. Богъ спасаетъ Свою тварь универсальной жертвой Своего Сына, и Самъ дѣятельно руководитъ всѣхъ ко спасенію благими совѣтами, вразумленіями, наказаніями и наконецъ очистительнымъ огнемъ. Самому Спасителю только извѣстно, сколько пройдетъ временъ и вѣковъ, когда исчезнетъ порокъ; но несомнѣнно, что онъ исчезнетъ, и въ откровеніи цатства славы (послѣднее воскресеніе) всѣ грѣшники явятся чистыми,—и такимъ образомъ абсолютная цѣль бытія будетъ вполнѣ достигнута. Это мнѣніе Оригена было совершенно ново, потому что до него никто не становился на его точку зрѣнія и никто не приходилъ къ его результатамъ. Но разъ оно было сказано такимъ авторитетнымъ лицемъ, какъ Оригенъ, его приняли многіе изъ христіанскихъ богослововъ, извѣстныхъ подъ именемъ оригенистовъ; изъ знаменитыхъ отцевъ церкви его вполнѣ раздѣлялъ одинъ только св. Григорій Нисскій.

Центральнымъ пунктомъ эсхатологіи св. Григорія было чисто оригеновское положеніе о всеобщемъ спаніи, или, какъ онъ самъ обыкновенно выражался, о „возстановленіи всего въ первобытное состояніе“ [1]). Это

[1]) De an. et resurrect. op. t. III, col. 149 A. De hom. opif. cap. 17. In Eccles. hom. 1. op. t. I, c. 633 C.

возстановленіе, какъ было уже замѣчено при заключеніи отдѣла о спасеніи, не можетъ послѣдовать въ настоящей жизни человѣчества, потому что матеріальныя условія бытія ограничиваютъ безконечный по своему существу процессъ нравственнаго самоусовершенствованія и приближенія къ Богу чрезъ постепенное осуществленіе въ себѣ свойствъ Божественной дѣятельности. Отсюда, исходнымъ пунктомъ христіанской эсхатологіи является вопросъ объ измѣненіи настоящихъ условій нашего бытія на другія условія, или иначе—о замѣнѣ настоящаго вѣка другимъ будущимъ. „Вся забота о добродѣтельной жизни,—говоритъ св. Григорій,—имѣетъ въ виду будущій вѣкъ, начало котораго, имѣющее послѣдовать за чувственнымъ временемъ, круговращающимся въ седмицахъ дней, называется днемъ осьмымъ“ [1]). Этотъ осьмой день отличается отъ настоящаго вѣка тѣмъ, что онъ совершенно свободенъ отъ постояннаго теченія временъ, представляетъ собою одинъ только необъятный день, или цѣлую вѣчность. Отсюда, и необходимые моменты временнаго бытія—происхожденіе и исчезновеніе—въ будущемъ теряютъ свое мѣсто и замѣняются непоколебимою устойчивостію [2]). Но если дѣйствительно наступитъ непоколебимая устойчивость, и если не будетъ времени и необходимыхъ временныхъ процессовъ жизни, то ясно, что все временное бытіе прекратится и исчезнетъ. „Мы научены,—говоритъ св. Григорій,—что не отъ вѣчности существовали небо и земля и не вѣчно будутъ существовать“ [3]). Все должно придти къ своему концу, и нельзя не видѣть, что процессъ прекращенія настоящаго бытія въ жизни человѣчества давно уже совершается въ смерти людей. Смерть есть переходный моментъ отъ настоящаго состоянія къ будущему, и потому первый вопросъ въ уче-

---

[1]) In Psalmos op. t. I, col. 504 D.

[2]) Ibid. col. 505. A.

[3]) Contra Eunom. lib. VIII, op. t. II, col. 793 D.

нiи о будущемъ вѣкѣ состоитъ въ опредѣленiи подлиннаго смысла и значенiя человѣческой смерти.

2. Смыслъ и значенiе человѣческой смерти, по ученiю св. Григорiя Нисскаго.

Понятiе смерти. Происхожденiе и особенное промыслительное значенiе ея въ планахъ домостроительства Божiя. Загробная жизнь умершихъ людей. Конечный предѣлъ дѣйствiя смерти.

Человѣкъ былъ созданъ безсмертнымъ. Такъ вѣровала iудейская церковь (Прем. Солом. I, 13), такъ же думали и древнiе христiанскiе богословы. Св. Григорiй Нисскiй попытался даже найдти для этого вѣрованiя и особенное основанiе въ христiанскомъ ученiи о божественной цѣли созданiя человѣка. Если, разсуждаетъ св. отецъ, человѣкъ былъ созданъ по образу Божiю съ тою единственною цѣлiю, чтобы онъ отображалъ въ себѣ черты божественнаго Первообраза, то онъ уже необходимо долженъ былъ явиться безсмертнымъ, потому что только въ этомъ случаѣ онъ могъ отобразить въ себѣ одно изъ существенныхъ совершенствъ Бога—Его вѣчность. Однако же, не смотря на этотъ, существенный въ своей природѣ, божественный даръ, человѣкъ никогда не пользовался и не пользуется имъ. Смерть поразила непосредственное созданiе Божiе—перваго человѣка, и съ того времени непрерывно царствуетъ въ человѣческомъ родѣ, подчиняя всѣхъ своему непреодолимому закону. Что же такое смерть и откуда она явилась? Прямой отвѣтъ на этотъ вопросъ находится въ библiи, въ словахъ божественнаго приговора надъ согрѣшившимъ въ раю человѣкомъ: *возратишися въ землю, отъ нея же взятъ еси* (Быт. III, 19). Изъ этихъ словъ видно—a), что смерть явилась въ человѣческомъ родѣ по особому опредѣленiю Божiю, и что b) она состоитъ въ разложенiи матерiальнаго состава человѣческой природы на ея основные элементы.

Такъ объяснило намъ тайну человѣческой смерти божественное откровеніе, такъ же разсуждалъ объ этой тайнѣ и св. Григорій Нисскій. Впрочемъ, св. отецъ не ограничился только простымъ утвержденіемъ, что смерть есть печальное слѣдствіе перваго человѣческаго грѣха, а попытался еще по возможности выяснить и тѣ необходимыя основанія, по которымъ за грѣхомъ необходимо должна была послѣдовать смерть. По его разсужденію, первые люди были безсмертны, поскольку они стояли въ живомъ, непосредственномъ общеніи съ источникомъ безсмертія — Богомъ. Но такъ какъ въ грѣхопаденіи это живое общеніе было разорвано, то само собою понятно, что вмѣстѣ съ удаленіемъ отъ Бога послѣдовало и удаленіе ихъ отъ источника вѣчной жизни,—и такимъ образомъ явилась смерть, разрушающая естественный союзъ тѣла и духа и возвращающая въ землю все взятое изъ земли [1]). Слѣдовательно, по мысли св. Григорія, смерть есть необходимое, роковое слѣдствіе перваго грѣхопаденія. Но само собою разумѣется, что это объясненіе нисколько не освобождаетъ насъ отъ необходимости признавать, что въ смерти человѣческой грѣхъ произвелъ еще новое противорѣчіе идеи и дѣйствительности: человѣкъ былъ созданъ для безсмертія и однако же умираетъ, такъ что абсолютное божественное предопредѣленіе о немъ постоянно разрушается противоположною дѣйствительностію. Это признаніе, естественно, приводитъ насъ къ постановкѣ одного изъ важнѣйшихъ эсхатологическихъ вопросовъ: должно ли указанное противорѣчіе остаться на вѣки неразрѣшимымъ, или же есть такой пунктъ, въ которомъ оно нѣкогда исчезнетъ и тѣмъ предоставитъ полную возможность къ осуществленію первоначальной божественной идеи? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ служитъ замѣчательное ученіе св. Григорія

---

[1]) Orat. cat. cap. 5.

Нисскаго объ особенномъ промыслительнымъ значеніи смерти въ планахъ домостроительства Божія.

Извѣстно, что древніе отцы и учители церкви смотрѣли на смерть не одинаково: одни видѣли въ ней наказаніе Божіе за грѣхъ человѣка, другіе смотрѣли на нее, какъ на великій даръ благодѣянія Божія человѣку. Къ послѣднимъ принадлежали два знаменитѣйшіе богослова II вѣка—св. Ѳеофилъ антіохійскій и св. Ириній ліонскій. По согласной мысли этихъ отцевъ, дѣйствіе божественной благости проявилось именно въ томъ, что посредствомъ смерти человѣкъ освобождается отъ владычества грѣха и получаетъ возможность жить для Бога. „Подобно тому,—говоритъ св. Ѳеофилъ,—какъ сосудъ, когда его сдѣлаютъ и въ немъ окажется какой-либо недостатокъ, переливается или передѣлывается, чтобы онъ сдѣлался новымъ и неповрежденнымъ,—такъ бываетъ и съ человѣкомъ черезъ смерть, потому что онъ нѣкоторымъ образомъ разрушается для того, чтобы при воскресеніи явиться ему здоровымъ, т. е. чистымъ, праведнымъ и безсмертнымъ“ [1]). Эту самую мысль усвоилъ себѣ и св. Григорій Нисскій. Онъ смотрѣлъ на смерть, какъ на необходимое приготовленіе къ возстановленію всего въ первобытное состояніе. Въ „Словѣ объ умершихъ“ онъ обращается къ скорбящимъ о своихъ мертвецахъ съ такимъ увѣщаніемъ: „ты не долженъ досадовать на то, что наша природа необходимыми путями приходитъ къ своему концу....., потому что не въ видѣ зародышей назначилъ намъ оставаться Создатель, и не младенческая жизнь служитъ цѣлію нашей природы, и не слѣдующіе за нею возрасты, въ которые всегда по порядку облекаетъ насъ природа, измѣняя съ теченіемъ времени нашъ видъ, и не происходящее отъ смерти разрушеніе тѣла; но все это и подобное тому—части того пути, которымъ мы идемъ;

---

[1]) Ad Avtol. lib. II, cap. 26. Conf. Iren. Advers. haeres. lib III, cap. 37, p. 307.

цѣль же и предѣлъ такого шествія есть возстановленіе въ первобытное состояніе, которое есть не иное что, какъ уподобленіе Божеству“ [1]). Такимъ образомъ, смерть является необходимымъ моментомъ въ жизни человѣка, потому что безъ нея не возможно было бы осуществленіе цѣли бытія — уподобленія Божеству. Чтобы понять надлежащую силу этого аргумента, нужно замѣтить, что св. Григорій въ данномъ случаѣ понималъ уподобленіе Божеству не только какъ уподобленіе въ свойствахъ дѣятельности, но и какъ высшее уподобленіе въ свойствахъ природы. Божество, говоритъ онъ, есть „нѣчто разумное и невещественное, неосязаемое и безтѣлесное, и непротяженное“, а потому и „душа, образованная по виду Его, должна имѣть въ себѣ тѣже характеристическіе признаки, такъ что и ей должно быть невещественной и безвидной, и разумной и безтѣлесной“; т. е. грубый составъ матеріальнаго тѣла долженъ исчезнуть и превратиться въ тонкій составъ тѣла душевнаго [2]). Но уподобленіе Божеству въ свойствахъ природы тогда только можетъ имѣть надлежащую цѣну, когда оно соединяется съ уподобленіемъ Ему въ свойствахъ дѣятельности,—когда именно результатомъ его является состояніе блаженства. Между тѣмъ смерть не разбираетъ никого: она беретъ взрослыхъ и младенцевъ, праведныхъ и грѣшныхъ,—и вотъ для послѣднихъ-то, кажется, она необходимо бы должна казаться и быть страшнымъ бѣдствіемъ. Св. Григорій отчасти соглашается съ этимъ, потому что всѣмъ грѣшникамъ смерть дѣйствительно приноситъ мученіе [3]),—но въ тоже время считаетъ человѣческія скорби по этому поводу неразумными и неумѣстными, потому что смерть приближаетъ грѣшника не только къ мукѣ, но и къ очищенію [4]). Почти повторяя выше приведенныя слова св. Ѳеофила

---

[1]) Op. t. III, col. 520 CD.

[2]) Ibid. col. 509 CD.

[3]) De mortuis, op. t. III, col. 505 CD.

[4]) Ibid. col. 529 D.

антіохійскаго, св. Григорій говоритъ: „подобно какому-то скудельному сосуду, человѣкъ снова разлагается въ землю, чтобы, по отдѣленіи воспринятой имъ нынѣ скверны, воскресеніемъ могъ быть возстановленъ въ первоначальный видъ“ [1]). Поэтому, Божественное опредѣленіе: „отъ земли взятъ и въ землю отойдешь“— есть опредѣленіе не карающей правды Божіей, а любвеобильной Божественной благости, промыслительно опредѣлившей возсоздать грѣховнаго человѣка въ утраченное имъ нѣкогда состояніе блаженства. По развитому св. Григоріемъ библейскому сравненію, Богъ поступаетъ по отношенію къ намъ точно такъ же, какъ искусный горшечникъ съ испорченнымъ горшкомъ. Положимъ, разсуждаетъ св. отецъ, сдѣланный для какой-нибудь особой цѣли горшокъ, по злоумышленію врага, наполненъ свинцомъ, который, послѣ того какъ застылъ, не можетъ уже быть вынутымъ изъ горшка, и вслѣдствіе этого нарушаетъ первоначальную цѣль его созданія. Если горшечникъ не желаетъ потерять сосудъ и такимъ путемъ примириться съ фактомъ неосуществленія своихъ намѣреній, то онъ собьетъ со свинца черепки и, при помощи своего искуства, создастъ изъ нихъ новый сосудъ,—не какой-либо другой въ сравненіи съ испорченнымъ и разбитымъ, а тотъ же самый, только уже безъ примѣси порчи. Подобно этому мудрому горшечнику, поступаетъ и премудрый Богъ съ бреннымъ сосудомъ человѣческаго тѣла. Онъ и сотворилъ человѣка прекраснымъ, и назначилъ его еще для болѣе прекраснаго; но человѣкъ уклонился ко злу и принялъ въ себя многочисленныя болѣзни грѣха. Этимъ онъ хотя и нарушилъ цѣль своего бытія, однако не разрушилъ ее, потому что она имѣетъ свое основаніе въ абсолютной Божественной волѣ, и потому Богъ, какъ премудрый художникъ, въ исполненіе Своихъ предначертаній о насъ, благоволилъ разбить испорченный сосудъ человѣческой

---

[1]) Orat. catechet. cap. 8.

природы и Своею творческою силою снова возстановить его въ томъ видѣ, который соотвѣтствовалъ велѣнію воли Его. Отсюда, человѣкъ долженъ видѣть въ смерти не только не зло, но еще и преизбытокъ благодѣянія Божія (*τὴν ὑπερβολὴν τῆς θείας εὐεργεσίας*), и потому не только не скорбѣть о ней, но еще и удивляться попечительности Божіей о человѣкѣ (*θαυμάσαι τὴν χάριν τῆς περὶ τὸν ἄνθρωπον τοῦ Θεοῦ κηδεμονίας* [1]). Какъ только утверждено это положеніе, такъ немедленно же смерть, какъ безсмыслица, какъ нелѣпое отрицаніе преначертаній Божественной воли и вмѣстѣ съ тѣмъ смысла бытія, исчезаетъ и замѣняется другою смертію, получающею свой глубочайшій смыслъ въ той же самой Божественной волѣ. Смерть является не наказаніемъ со стороны разгнѣваннаго Бога, не разрушеніемъ богоучрежденной цѣли бытія, а благодатнымъ средствомъ къ осуществленію этой цѣли, богодареннымъ переходнымъ моментомъ отъ низшаго состоянія къ высшему. И такою она является не для однихъ только святыхъ и праведныхъ, но и для всѣхъ грѣшниковъ безъ всякаго исключенія, потому что со смертію прекращается естественное развитіе порока и вслѣдствіе этого получается возможность къ возвращенію на утерянный нѣкогда путь добродѣтели. Человѣкъ, говоритъ св. Григорій, возращается въ землю, чтобы отдѣлить отъ себя воспринятую имъ нынѣ скверну грѣха и разъ навсегда очистить себя отъ разныхъ порочныхъ наклонностей. Такое промыслительное значеніе смерти, естественно, сохраняется по отношенію ко всѣмъ вообще людямъ—и добрымъ и порочнымъ,—потому что всѣ вообще люди имѣютъ испорченную грѣховную природу, годную для одной только скорбной жизни здѣсь, на землѣ. Поэтому, всѣ тѣла разлагаются въ землю, чтобы отдѣлить отъ себя все, что воспринято ими послѣ и въ силу перваго грѣхопаденія, и потомъ

---

[1]) Orat. catechet. cap. 8.

снова возстать въ измѣненномъ видѣ, сообразно съ особыми условіями будущей жизни.

Въ то время, какъ тѣла разлагаются на свои составные элементы и—съ одной стороны—освобождаются отъ того, что̀ не нужно имъ, съ другой—очищаются отъ разъѣдавшей ихъ во время земной жизни грѣховной изгари,—души умершихъ людей, какъ простыя и безсмертныя, не подлежатъ никакимъ разложеніямъ, и потому совершеннно безпрепятственно продолжаютъ въ загробномъ мірѣ свою разумную жизнь,—но продолжаютъ сообразно съ тѣмъ, какъ они проводили ее на землѣ во время своей связи съ живыми тѣлами. Души тѣхъ людей, которые жили на землѣ добродѣтельно и вмѣсто призрачнаго счастія въ этомъ грѣховномъ мірѣ старались пріобрѣсть себѣ истинное сокровище на небѣ, немедленно же по разлученіи съ своими тѣлами вступаютъ въ обители царства небеснаго и тотчасъ же получаютъ піобрѣтенное ими сокровище небеснаго блаженства. По изображенію св. Григорія, это блаженство состоитъ въ совершенномъ освобожденіи отъ всѣхъ золъ настоящей жизни, въ полученіи вѣнцовъ славы, въ общеніи съ ангелами, въ союзѣ съ Богомъ, въ созерцаніи невидимыхъ благъ и въ вѣчной радости [1]). Будетъ ли оно такое же полное и совершенное, какое наступитъ послѣ всеобщаго воскресенія и суда, или же въ степени того и другаго блаженства есть какое-нибудь различіе,—объ этомъ св. Григорій нигдѣ не говоритъ. Но во всякомъ случаѣ, по его мнѣнію, умершіе праведники, какъ бы по возращеніи изъ долгаго странствованія въ свое небесное отечество, немедленно же получаютъ все, что̀ принадлежитъ имъ, какъ истиннымъ гражданамъ неба: рай, древо жизни, достоинство власти и свободу сыновняго дерзновенія предъ Богомъ. Въ силу этого дерзновенія, они вмѣстѣ съ ангелами предстоятъ предъ славнымъ престоломъ Св. Троицы и осмѣливаются молитвенно ходатайствовать предъ Богомъ за грѣховный человѣче-

[1]) Orat. funebr. de Placilla, t. III, col. 899 BC.

скій родъ,—и по ихъ молитвамъ Богъ простираетъ Свое человѣколюбіе на помощь и спасеніе всѣмъ погибающимъ во злѣ [1]). Совершенно въ иномъ положеніи находятся души умершихъ грѣшниковъ. Во время своей жизни грѣшники не заботились о добродѣтели и не постарались собрать себѣ вѣчнаго сокровища на небѣ, а потому, съ переходомъ въ загробный міръ, ихъ постигаетъ самая печальная участь. Всего земнаго они, естественно, лишаются, небеснаго же ничего не имѣютъ,— и такимъ образомъ остаются при однихъ только мучительныхъ угрызеніяхъ совѣсти за свои земныя, порочныя наклонности. Впрочемъ, скорбь ихъ будущаго состоянія продолжится не вѣчно, потому что человѣколюбивый Богъ, по скончаніи извѣстныхъ временъ, снизойдетъ къ нимъ Своею всеисцѣляющею любовію и предложитъ приличное врачеваніе ихъ грѣшнымъ душамъ и тѣламъ. Это врачеваніе св. Григорій указываетъ въ очистительномъ огнѣ, мучительному дѣйствію котораго должны будутъ подвергнуться какъ тѣла, такъ и души всѣхъ грѣшниковъ, и который въ теченіи извѣстныхъ періодовъ произведетъ совершенное очищеніе ихъ отъ всякой грѣховной скверны, и въ концѣ концовъ, смотря по степени вины каждаго, представитъ всѣхъ чистыми сосудами небеснаго царства.

Такимъ образомъ, въ изображеніи будущей жизни праведниковъ и грѣшниковъ св. Григорій допускалъ двойство состояній — блаженства и муки. Но между умершими людьми есть цѣлое множество такихъ, которые не могутъ быть названы ни праведниками, ни грѣшниками: это—всѣ умершіе въ младенческомъ возрастѣ. Въ какомъ же теперь состояніи находятся души этихъ, преждевременно похищенныхъ смертію, людей? Такой вопросъ предложилъ св. Григорію каппадокійскій префектъ Гіерій и получилъ въ отвѣтъ на свое недоумѣніе цѣлое обширное разсужденіе. Въ этомъ разсуженіи св.

---

[1]) Op. t. III, col. 861 B. Conf. col. 849 C.

Григорій вполнѣ признаетъ, что младенцы, какъ не успѣвшіе еще пожить на свѣтѣ и потому, естественно, не сдѣлавшіе ничего добраго, не достойны блаженства, да и не могутъ воспользоваться имъ, потому что они не доразвились еще до способности постиженія истиннаго блага. Но съ другой стороны, они не заслуживаютъ и наказанія, потому что ихъ слабая воля еще не искусилась во злѣ и зачаточный умъ далеко еще не способенъ сознавать какую-бы-то ни было виновность или невиновность. Ясно, что младенцы составляютъ собою необходимое исключеніе изъ признаннаго дѣленія людей на праведныхъ и грѣшныхъ, а потому само собою понятно, что они находятся по своей смерти въ особенномъ, исключительномъ состояніи. Это—состояніе безразличія. Всѣ младенцы переходятъ въ загробную жизнь съ тѣми зачаточными силами души, съ какими существовали на землѣ, и потому нисколько не сознаютъ ни блаженства, ни муки. Но такое состояніе безразличія или безсознанія не можетъ быть признано состояніемъ нормальнымъ, потому что младенческій возрастъ не есть цѣль бытія человѣка, а потому съ теченіемъ времени и возрастъ этотъ долженъ исчезнуть, и особое состояніе безразличія прекратиться. Основаніемъ для такаго утвержденія служитъ мнѣніе св. Григорія, что младенческія души, какъ и всѣ вообще души людей, не находятся за гробомъ въ состояніи совершеннаго покоя, а продолжаютъ свою земную жизнь, и, слѣдовательно, развиваются. При этомъ развитіи постепенно крѣпнутъ ихъ разумъ и воля, и мало по малу они становятся вполнѣ способными постигать высочайше Благо и въ этомъ постиженіи находить для себя совершенное блаженство. Поэтому, здѣсь и оканчивается ихъ исключительное состояніе безразличія, и они переходятъ въ сонмъ праведниковъ съ опредѣленною степенью доступнаго имъ наслажденія въ царствѣ Божіемъ.

Такимъ образомъ, страшная смерть является для всѣхъ истиннымъ благодѣяніемъ, составляя необходимый

переходный моментъ въ жизни земнаго человѣчества, призваннаго населить собою райскія обители неба. Этотъ переходный моментъ совершается и будетъ совершаться до тѣхъ поръ, пока человѣческая природа не достигнетъ своей полноты.

Когда Богъ сотворилъ человѣка, то по Своему предвѣдѣнію Онъ обнялъ въ Своемъ умѣ всю полноту (πλήρωμα) человѣческой природы, и потому въ лицѣ прародителя нашего—Адама одновременно сотворилъ всю человѣческую природу, опредѣленное количество членовъ которой должно было постепенно войдти въ жизнь актомъ рожденія [1]). Сообразно съ этимъ, Богъ, ясно представляющій Себѣ послѣдняго человѣка, какъ и перваго, назначилъ и время жизни человѣчества,—такъ что, съ появленіемъ на свѣтъ послѣдняго члена плиромы человѣчества, время исчезнетъ и настанетъ осьмой день ожидаемой нами будущей жизни [2]). Этотъ день откроется всеобщимъ воскресеніемъ мертвыхъ и измѣненіемъ живыхъ.

3. Ученіе св. Григорія о всеобщемъ воскресеніи.

Возможность и дѣйствительность воскресенія по свидѣтельству св. писанія и по началамъ разума. Образъ воскресенія по изображенію откровенія. Соединеніе каждой души съ своимъ собственнымъ тѣломъ: ученіе о загробной связи души и тѣла. Состояніе воскресшихъ тѣлъ: ученіе объ отличительномъ и общемъ тѣлесномъ обликѣ воскресшихъ людей.

Ученіе о всеобщемъ воскресеніи, въ виду многочисленныхъ и разнообразныхъ возраженій противъ этого догмата, раскрыто св. Григоріемъ Нисскимъ весьма подробно и обстоятельно. Онъ вполнѣ сознается, что „чудо воскресенія велико и превышаетъ вѣру“, а

---

[1]) De hom. opificio, op. t. I, col. 205 BD.

[2]) De an. et resurrect. op. t. III, col. 125.

потому съ одинаковою тщательностію разсматриваетъ всѣ возможныя и дѣйствительныя возраженія и недоумѣнія, какія естественно возникали и возникаютъ при критическомъ отношеніи къ таинственному догмату. Въ этомъ разборѣ возраженій и недоумѣній св. Григорій раскрываетъ два главныхъ положенія: a) дѣйствительность факта воскресенія и b) образъ его совершенія. Утвержденіе перваго положенія онъ всецѣло основываетъ на непререкаемомъ авторитетѣ свящ. писанія, проповѣдь котораго о воскресеніи, по его мнѣнію, должна и можетъ служить „самымъ важнымъ доказательствомъ его истинности“ [1]). Эту доказательную силу божественнаго откровенія св. Григорій усматривалъ въ томъ, что Христосъ Спаситель, возвѣстившій о всеобщемъ воскресеніи, пророчески предсказалъ и много другихъ событій, которыя всѣ исполнились потомъ и исполнились такъ, какъ было о нихъ предсказано [2]). Если же пророчество Спасителя было несомнѣнно истинно въ одной своей части, то есть ли какое-нибудь основаніе заподозривать его истинность во второй части? Напротивъ, исполненіе первой части пророчества должно служить вѣрнымъ залогомъ и исполненія второй его части. По мнѣнію св. Григорія, Господь затѣмъ собственно и предсказалъ о гибели Іерусалима, чтобы скорое исполненіе этого предсказанія убѣдило Его слушателей въ истинности другаго предсказанія, произнесеннаго въ той же самой рѣчи, именно—предсказанія о всеобщемъ воскресеніи. И Господь не только предсказалъ, что люди воскреснутъ, но и показалъ въ Своихъ чудесахъ возможность ихъ воскресенія. Одно изъ самыхъ поразительныхъ чудесъ этого рода представляетъ собою воскрешеніе Лазаря. Преданный землѣ и

---

[1]) De hom. opif. cap. 25, op. t. I, col. 213 D.

[2]) Въ Своей пророческой рѣчи о послѣднихъ судьбахъ человѣчества, Спаситель говоритъ также о грядущихъ ужасахъ іудейской войны и объ имѣвшемъ послѣдовать за ней разрушеніи Іерусалима и храма.

уже успѣвшій разложиться, онъ по одному только Божію слову стряхнулъ съ себя оковы смерти, сложилъ тлѣніе и, какъ бы отъ сна, возсталъ отъ гроба. Это необычайное событіе вскорѣ было повторено Творцемъ на Себѣ Самомъ. Измученный страданіями, пригвожденный ко кресту, пронзенный смертельнымъ ударомъ копья, Спаситель не остался однако во власти смерти, но черезъ три дня смертнаго покоя возсталъ отъ мертвыхъ и необычайнымъ чудомъ Своего воскресенія удостовѣрилъ истинность будущаго воскресенія всѣхъ людей,—потому что „если Онъ возсталъ, то прилично будетъ возгласить апостольское слово: *како глаголютъ нѣціи въ васъ, яко воскресенія мертвыхъ нѣсть?* (1 Кор. XV, 12)[1]).

Но, не смотря на документально засвидѣтельствованные факты, всегда были и будутъ люди, которые, по безсилію человѣческой мысли, измѣряютъ божественное всемогущество своими человѣческими мѣрами, и потому никогда не могутъ понять, какъ это невозможное для людей можетъ быть исполнено Богомъ[2]). Такіе люди стараются выдумывать всякія затрудненія для божественной силы, наивно предполагая, будто эта сила имѣетъ въ своей дѣятельности нѣкоторыя степени, и одно совершаетъ съ трудомъ, другое—легко, третьяго же вовсе не можетъ совершить. Къ этому третьему они причисляютъ и воскресеніе мертвыхъ, и выставляютъ Богу на видъ такія человѣческія трудности, какъ напримѣръ: гдѣ искать тѣхъ мертвецовъ, которые назадъ тому тысячи лѣтъ возвратились и превратились въ землю? Или: гдѣ искать тѣхъ мертвецовъ, которые были сожжены огнемъ и превратились въ пепелъ[3])? Отмѣчая такія наивныя возраженія, св. Григорій ограничивается

---

[1]) De hom. opific. cap. 25. De an. et res. op. t. III, col. 136 C. Orat. in Christi res. t. III, 665 C.

[2]) Orat. in Christi resurrect. col. 664 A. De hom. opif. cap. 26.

[3]) De an. et resur. col. 152 C. De hom. opif. cap. 26.

въ отвѣтѣ на нихъ однимъ лишь краткимъ указаніемъ на подробно развитое имъ въ космологіи свойство неуничтожимости матеріи. Какъ бы и куда бы не попали человѣческія тѣла, послѣ ихъ разрушенія смертію, онѣ ни въ какомъ случаѣ не могутъ уничтожиться, и потому находятся въ мірѣ, а не внѣ его [1]). Онѣ только разлагаются на свои составныя стихіи и въ этихъ стихіяхъ продолжаютъ существовать, хотя уже и не представляются намъ, какъ тѣла [2]). Но если всемогущему Богу не трудно было изъ небытія въ бытіе привести весь міръ, то можетъ ли быть трудно повелѣть составиться прежде разрушенному? Допустимъ, говоритъ св. Григорій, что Богъ можетъ сдѣлать лишь столько, сколько въ силахъ сдѣлать простой горшечникъ, и разсудимъ теперь, что̀ дѣлаетъ послѣдній. Взявъ не имѣющую формы глину, онъ превращаетъ ее въ сосудъ, и, выставивъ его на солнцѣ, высушиваетъ и дѣлаетъ твердымъ. Онъ лѣпитъ блюдо, кувшинъ, сосудъ для вина, и если что-нибудь нечаянно упадетъ на эти вещи и опрокинетъ ихъ, то онѣ разбиваются отъ паденія и становятся опять безформенной землей; но мастеръ, если захочетъ, скоро поправляетъ случившееся, и, придавъ искусно глинѣ форму, опять дѣлаетъ сосудъ нисколько не хуже прежняго. И это дѣлаетъ простой горшечникъ—ничтожное Божіе созданіе; какъ же не вѣрятъ Самому Богу, когда Онъ обѣщаетъ возобновить умершаго [3])?

Этого разсужденія св. Григорій считаетъ вполнѣ достаточнымъ, чтобы доказать возможность всеобщаго воскресенія и, на основаніи писаній, убѣдить невѣрующихъ въ его дѣйствительности. Собственно говоря, больше и основательнѣе по этому вопросу и сказать ничего нельзя. Совсѣмъ другое дѣло—ученіе объ образѣ

---

[1]) Ibidem.

[2]) Orat in Christi resurrect. col. 673 B.

[3]) Ibid. col. 668 D—669 A.

воскресенія. Здѣсь представляется цѣлая масса не то чтобы дѣльныхъ возраженій, или серьезныхъ недоумѣній, а просто любопытныхъ вопросовъ, которые такъ или иначе хотѣлось бы разрѣшить любознательному человѣческому уму. Откровеніе говоритъ объ образѣ воскресенія очень кратко, въ сущности лишь то, что въ одно мгновеніе ока умершіе возстанутъ нетлѣнными. Это апостольское ученіе св. Григорій дополнилъ извѣстнымъ видѣніемъ пророка Іезекіиля, которому показалъ Богъ великое поле, сплошь усѣянное изсохшими костями умершихъ людей. По повелѣнію Бога—составиться, эти кости моментально пришли въ движеніе, стали сближаться другъ съ другомъ, связываться жилами, покрываться кожею и представили поле мертвыхъ тѣлъ. По новому повелѣнію Бога—оживиться, со всѣхъ четырехъ сторонъ поднебесной явились души мертвецовъ, оживили неподвижныя тѣла, и изъ груды изсохшихъ костей возсталъ великій соборъ живыхъ людей (Іезек. 37, 1—10). Это видѣніе пророка св. Григорій признавалъ за таинственное изображеніе будущаго воскресенія, въ которомъ точно также божественною силой должны возсоздаться разрушенныя тѣла мертвецовъ и вновь соединиться съ своими душами, когда въ одно мгновеніе ока явятся храмы—тѣла и обитатели ихъ—души, вселяясь каждая въ свое собственное тѣло [1]).

Что прежде всего обратило на себя въ этомъ чудодѣйственномъ актѣ вниманіе любознательныхъ богослововъ IV вѣка, это—вопросъ о томъ, какимъ образомъ души соединяются съ своими именно тѣлами, а не съ чьими—либо чужими? Для разрѣшенія этого вопроса св. Григорій предположилъ, что хотя въ смерти душа и тѣло раздѣляются и разлучаются другъ отъ друга, однако связь между ними окончательно не исчезаетъ, и потому каждая душа хорошо знаетъ свое

---

[1]) De an. et resur. col. 135 AB.

собственное тѣло. Опредѣляя сущность этой загробной связи между духомъ и плотію, св. Григорій, кажется, склонился было къ мысли признать между ними неразрывное единеніе по существу. По крайней мѣрѣ, онъ говоритъ, что простая природа души и послѣ разложенія человѣческаго тѣла остается въ стихіяхъ его, потому что въ смерти разлагается только сложное на свои составныя части, а несложное безъ всякаго разложенія состоитъ въ единеніи со всѣми разъединенными частями [1]) и навсегда пребываетъ въ нихъ, гдѣ бы и какъ бы не устроила ихъ природа [2]). Но едва-ли вѣрно пойметъ св. Григорія тотъ, кто на самомъ дѣлѣ представитъ загробную связь духа и тѣла, какъ единеніе по существу, потому что св. Григорій ясно и выразительно училъ, что смерть состоитъ не въ разложеніи только вещественнаго состава человѣческой природы, а еще прежде всего въ разрывѣ естественнаго союза духа и тѣла, и потомъ уже въ происходящемъ, въ силу этого разрыва, тлѣніи тѣла [3]). Онъ очень ясно говорилъ, что, по творческому мановенію воли Божіей, изъ нѣдръ земли выступятъ тѣла мертвецовъ, а души придутъ изъ нѣкоторыхъ тайныхъ обиталищъ (ἐκ τινῶν ἀποῤῥήτων οἰκήσεων [4]). И въ этомъ самомъ мѣстѣ, гдѣ онъ говоритъ о пребываніи души въ стихіяхъ своего тѣла, онъ обосновываетъ эту мысль на уподобленіи души Божеству, которое, хотя и незнаетъ никакихъ міровыхъ ограниченій по Своей сверхчувственной сущности, однако же дѣятельно присутствуетъ въ ограниченномъ мірѣ Своею силою [5]). Проводя эту пояснительную аналогію ближе и точнѣе, нужно будетъ сказать, что и сверхчувственная душа человѣче-

---

[1]) Ibid. col. 44 D—45 A.

[2]) Ibid. col. 76 D.

[3]) Orat. catechet. cap. 16.

[4]) In Christi resur. t. III, col. 660 CD. Conf. col. 653 D.

[5]) De an. et resurrect. t. III, col. 44 AB.

ская присутствуетъ въ разложившихся стихіяхъ своего тѣла не по существу, а только по силѣ, и именно, какъ поясняетъ самъ св. Григорій, по силѣ своего вѣдѣнія. „Хотя бы,—говоритъ онъ,—природа далеко разъединила стихіи (тѣла), по причинѣ вложенныхъ въ нихъ противоположныхъ качествъ, одну отъ другой, удерживая каждую изъ нихъ отъ смѣшенія съ противоположною, тѣмъ не менѣе душа будетъ при каждой стихіи, касаясь и держась за принадлежащее ей своею познавательною силою (*τῇ γνωστικῇ δυνάμει τοῦ οἰκείου ἐφαπτομένη*), пока опять не произойдетъ соединеніе разъединенныхъ стихій, что̀ въ собственномъ смыслѣ есть воскресеніе, и имъ именуется“ [1]). Отсюда становятся вполнѣ понятными всѣ его разсужденія о загробной связи духа и тѣла. Хотя онъ и утверждалъ, что духъ находится „при каждой изъ стихій“, однако понималъ это нахожденіе не въ томъ смыслѣ, что душа своею сущностію связана съ разбросанными по всѣмъ частямъ свѣта стихіями тѣла, а въ томъ, что она своею познавательною силою „касается и держится за свою собственность“; т. е. другими словами—душа, и послѣ своего отдѣленія отъ тѣла, не разрываетъ окончательно своей связи съ нимъ, а продолжаетъ знать его, и потому постоянно имѣетъ его въ виду, хотя бы оно разложилось и разсѣялось по всему міру. Въ силу этого знанія, при всеобщемъ воскресеніи не только не будетъ, но и не можетъ быть такого случая, чтобы „хозяинъ“ скитался нѣкоторое время безъ крова, отыскивая принадлежащее ему „жилище“. Напротивъ, въ одно мгновеніе ока, какъ только раздастся повелѣніе Божіе—составиться, и тѣло моментально явится, и душа немедленно оживотворитъ его, и немедленно же возстанетъ живой человѣкъ, какъ бы пробудившись отъ глубокаго, тысячелѣтняго сна [2]).

---

[1]) Ibidem. col. 76 AB.

[2]) Orat. in Christi resurrect. col. 660 D—661 A.

Что такъ именно нужно понимать ученіе св. Григорія о загробномъ соприсутствіи души въ стихіяхъ своего тѣла,—это еще болѣе ясно изъ того, что на вопросъ о томъ, какъ можетъ душа постоянно имѣть въ виду стихіи своего тѣла, если онѣ разсѣяны на громадныхъ разстояніяхъ, — онъ отвѣчалъ: такъ же, какъ и теперь, когда наша душа своею мыслію свободно проходитъ по небеснымъ пространствамъ и не стѣсняется никакими разстояніями [1]). Ясно, что наша душа только *своею мыслію*, или, по предыдущему тексту, *своимъ знаніемъ* не отдѣляется отъ тѣла, которое она оставила своею сущностію. Очень мѣтко св. Григорій охарактеризовалъ эту загробную связь души и тѣла понятіемъ—*стражи, храненія*. Душа, говоритъ онъ, какъ бы поставлена стражемъ своей собственности, потому что, при тонкости и удобоподвижности своей силы, она легко можетъ слѣдить за всѣми малѣйшими частицами своего тѣла, и, слѣдовательно, всегда можетъ знать мѣсто каждой частицы изъ принадлежащаго ей [2]). Это ученіе объ охраненіи душею элементовъ своего тѣла служитъ прямымъ основаніемъ для утвержденія той мысли, что воскресшее тѣло будетъ состоять изъ тѣхъ же самыхъ элементовъ, изъ какихъ оно состояло во время земнаго житія человѣка, такъ что ни одна чуждая частица не войдетъ въ составъ новаго тѣла. Каждый человѣкъ въ собственномъ смыслѣ возстанетъ тѣмъ же, какимъ онъ былъ во время своей земной жизни. Но какъ только утверждено это положеніе, такъ и является недоумѣнный вопросъ: ужели и въ воскресеніи будутъ дряхлые старцы и младенцы, слѣпые и хромые, пораженные ужасными болѣзнями и страдающіе разными тѣлесными недостатками? Но если это дѣйствительно такъ, то лучше бѣжать отъ надежды воскресенія, потому что она не даетъ ничего, кромѣ

---

[1]) De an. et resur. col. 45 D.

[2]) Ibid. col. 77 A.

возвращенія человѣку всѣхъ бѣдствій его минувшей жизни; если же этого не будетъ, т. е. если у хромыхъ выростутъ ноги, а у слѣпыхъ откроется зрѣніе, то въ воскресеніи явится уже не вполнѣ тотъ же самый человѣкъ, который жилъ на землѣ, бѣдствовалъ, грѣшилъ и спасался. Но въ такомъ случаѣ, „что же для меня воскресеніе, если вмѣсто меня оживетъ кто-то другой? Какъ мнѣ узнать себя самого, видя въ себѣ уже не себя?“ [1]). Отвѣчая на это недоумѣніе, св. Григорій обратился къ понятію о воскресеніи, какъ о возстановленіи людей въ первобытное состояніе, и съ точки зрѣнія этого понятія очень удачно объяснилъ всю первую половину представленнаго недоумѣнія. „Въ первой жизни,—разсуждаетъ онъ,—Создателемъ которой былъ Самъ Богъ, вѣроятно, не было ни старости, ни дѣтства, ни страданій отъ многообразныхъ болѣзней, ни какого-либо другаго бѣдственнаго тѣлеснаго положенія, потому что Богу неестественно было создать что-либо подобное“ [2]). Всѣ измѣненія возраста и многоразличныя болѣзни явились уже послѣ грѣхопаденія человѣка, и именно послѣ того, какъ Богъ, въ Своихъ премудрыхъ и спасительныхъ планахъ, наложилъ на человѣка мертвыя кожаныя ризы [3]). Вмѣстѣ съ этими ризами, человѣкъ принялъ себѣ въ удѣлъ грубую матеріальную жизнь со всѣми ея необходимыми явленіями: рожденіемъ, питаніемъ, возрастаніемъ, страданіемъ и смертію. Но то, что́ установлено только въ промыслительныхъ цѣляхъ и именно для *земной* жизни человѣка, не можетъ быть признано существеннымъ въ человѣческой природѣ, а потому и не должно продолжаться вѣчно. Земное остается на землѣ, потому что для земли оно и было воспринято, а на небо человѣкъ переходитъ такимъ, какимъ онъ долженъ существо-

---

[1]) Ibid. col. 140 C.

[2]) De an. et res. col. 148 A.

[3]) Ibid. BC. Conf. De mortuis col. 524 BD—525 A.

вать по идеѣ своего бытія, т. е. нетлѣннымъ и безстрастнымъ. Отсюда, всѣ тѣ части человѣческой природы, которыя были назначены только въ услуженіе чувственно — природнымъ нуждамъ (πάθος), необходимо исчезнутъ, потому что исчезнутъ вызывавшія ихъ нужды: плотское смѣшеніе, зачатіе, рожденіе, нечистота, сосцы, пища, изверженіе, постепенное возрастаніе, зрѣлость, старость, болѣзнь и смерть [1]). Все это привзошло въ человѣческую природу и жизнь послѣ, и потому должно пройдти безслѣдно. Отсюда, по мнѣнію св. Григорія, только для слабаго ума можетъ еще пожалуй показаться основательнымъ такое возраженіе, которое говоритъ о безногихъ и о безрукихъ; въ дѣйствительности же оно также нелѣпо, какъ еслибы кто сталъ отрицать тождество человѣка, у котораго пропалъ образовавшійся на лицѣ загаръ или пропали слѣды обмороженія. Зной или стужа это—порокъ, отъ зноя происходитъ загаръ, отъ стужи—обмороженіе; это слѣды порока—всѣ человѣческія страсти,—и точно также, какъ съ прекращеніемъ дѣйствія зноя или холода, проходятъ загаръ и обмороженіе,—такъ и съ прекращеніемъ силы порока должны исчезнуть всѣ слѣды его [2]). Но если въ воскресеніи уже не будетъ различія старцевъ и младенцевъ, больныхъ и здоровыхъ, если не будетъ многихъ членовъ, которые окажутся въ той жизни излишними, то какъ же можно сказать, что человѣкъ возсталъ съ тѣмъ самымъ тѣломъ, съ которымъ онъ жилъ на землѣ? Этотъ вопросъ составляетъ вторую половину выше изложеннаго недоумѣнія. Желаніе отвѣтить на него и тѣмъ самымъ положить конецъ „хитрымъ выдумкамъ красноглаголивой суетности“ дало св. Григорію поводъ изложить оригинальное ученіе объ отличительномъ тѣлесномъ обликѣ человѣка. Онъ отдѣлилъ тѣло (σῶμα) отъ тѣлеснаго облика (εἶδος), назы-

---

[1]) Ibid. col. 148 C—149 A.

[2]) Ibid. B.

вая тѣломъ всю грубую матеріальную массу, изъ которой состоитъ человѣкъ, а обликомъ тѣ неуловимыя черты, которыя составляютъ характеристическіе признаки его матеріальнаго состава. Этотъ обликъ, по мнѣнію св. Григорія, хотя и составляетъ печать тѣлесной человѣческой природы, однако принадлежитъ не бренному тѣлу, а безсмертному духу. Въ доказательство этой мысли онъ ссылается на извѣстную притчу Спасителя о богачѣ и Лазарѣ, когда богачъ увидѣлъ изъ ада находящагося въ раю Лазаря, узналъ его и обратился къ нему съ извѣстной просьбой о милосердіи. Если, какъ сказано въ этой притчѣ, богачъ узналъ Лазаря и въ свою очередь былъ узнанъ Лазаремъ, то ясно отсюда, что въ ихъ душахъ оставался нѣкоторый тѣлесный обликъ, и при его-то именно помощи приточныя лица могли узнать другъ друга въ то время, когда тѣла ихъ лежали въ гробѣ [1]). Вмѣстѣ съ душею тѣлесный обликъ сохраняется неизмѣннымъ до общаго воскресенія. Отсюда, какъ только послѣдуетъ это воскресеніе, душа немедленно же соберетъ разбросанныя частички своего тѣла и разовьетъ ихъ по своему тѣлесному облику, такъ что по истинѣ возстанетъ тотъ же самый человѣкъ, который и умеръ, потому что онъ приметъ свой прежній обликъ, хотя составъ его тѣла и измѣнится [2]).

Это оригинальное объясненіе выражено не совсѣмъ точно и потому представляется довольно страннымъ. Истинный смыслъ его можно вполнѣ удовлетворительно выяснить съ точки зрѣнія аристотелевой психологіи, если мы поймемъ человѣческую душу въ ея жизнедѣятельности, какъ энтелехію тѣла, какъ формующую матерію силу. Каждая душа имѣетъ способность формировать тѣло; эта способность не безусловная, а весьма ограниченная, потому что каждая душа можетъ развивать

---

[1]) De hom. opificio, cap. 27.

[2]) De an. et res. t. III. col. 177 A.

связанное съ нею тѣло только съ однимъ извѣстнымъ обликомъ, который развивается въ чертахъ тѣла, но принадлежитъ формующей силѣ души. Когда человѣкъ умираетъ, его обликъ разрушается вмѣстѣ съ тѣломъ, но душа, способная къ развитію облика, не умираетъ и не теряетъ своей природной способности. При всеобщемъ воскресеніи она вновь соединится съ мертвыми элементами своего тѣла и, оживотворивъ ихъ своимъ присутствіемъ, снова разовьетъ въ нихъ тотъ обликъ, къ формированію котораго она способна. А такъ какъ она способна къ формированію только одного опредѣленнаго облика, то само собою понятно, что обликъ человѣка въ воскресеніи по необходимости будетъ тотъ же самый, какой онъ имѣлъ и во время своей жизни на землѣ.

Такимъ образомъ, во время всеобщаго воскресенія люди и измѣнятся, и все-таки останутся такими же, какими существовали на землѣ, потому что сохранятъ свои природные облики, по которымъ и на небѣ можно будетъ узнавать и различать каждаго человѣка, какъ мы узнаемъ и различаемъ другъ друга здѣсь на землѣ. Но при своемъ крайнемъ идеализмѣ, св. Григорій не могъ удержаться на этой точкѣ зрѣнія, и потому самъ же безпощадно разрушилъ свое собственное ученіе о тѣлесномъ обликѣ воскресшихъ людей. По его новому представленію, на небѣ не можетъ и не должно быть ничего матеріальнаго, а потому всѣ свойства матеріальнаго состава человѣческой природы, каковы: цвѣтъ, видъ, очертаніе и другія, должны измѣниться въ нѣчто божественное [1]), такъ что нѣтъ никакой необходимости „допускать между измѣненными воскресеніемъ тоже самое различіе, какое теперь въ силу необходимости имѣетъ наша природа отъ послѣдовательной смѣны своихъ состояній“ [2]). Правда, св. Григорій сознается, что „ясно

---

[1]) De an. et resur. col. 105 D.

[2]) De mortuis col. 532 D.

доказать отсутствіе различія нельзя"; но это сознаніе нисколько не мѣшаетъ ему очень рѣшительно обличать въ „большой нелѣпости" тѣхъ богослововъ, которые признавали въ воскресшихъ тѣлахъ отличительныя черты тѣлесныхъ обликовъ. По мысли св. Григорія, обликъ не есть что-нибудь существенное въ человѣкѣ, потому что онъ не только измѣняется вмѣстѣ съ возрастами, но и зависитъ отъ того или другаго состоянія организма. Больной человѣкъ, напримѣръ, выглядываетъ совсѣмъ не такъ, какъ здоровый, и притомъ обликъ одного больнаго отличается отъ облика другаго больнаго, страдающаго другою болѣзнію; такъ какъ же эти больные будутъ выглядывать на небѣ, когда ихъ болѣзни исчезнутъ? Ясно, что вмѣстѣ съ болѣзнями исчезнутъ и ихъ болѣзненные облики, а потому сообразнѣе съ дѣломъ думать, что люди измѣнятся и примутъ новый, *общій для всѣхъ*, видъ, о которомъ въ настоящее время мы не можемъ даже и гадать [1]). Къ этой же самой мысли св. Григорій приходитъ и изъ другаго основанія. За воскресеніемъ, какъ извѣстно, послѣдуетъ судъ, на которомъ всѣ люди должны будутъ отдать отчетъ въ проведенной ими на землѣ жизни. Положимъ, разсуждаетъ св. Григорій, что воскресъ старецъ, много нагрѣшившій въ своей молодости и за эти грѣхи заслуживший наказаніе,—кого же въ этомъ случаѣ будетъ наказывать Богъ: старца ли, тѣло котораго со времени грѣховной молодости давно уже успѣло измѣниться и нисколько не повинно въ прегрѣшеніяхъ тѣла юношескаго, или же юношу, который дѣйствительно былъ повиненъ въ прегрѣшеніяхъ, но уже успѣлъ измѣниться въ старца? [2]) Этотъ вопросъ привелъ св. Григорія къ еще большему убѣжденію, что послѣ воскресенія не будетъ ни старыхъ, ни молодыхъ, а будутъ одни только *люди* [3]). Такимъ образомъ, ученіе о тѣлесныхъ обликахъ

[1]) **Ibid. col. 553 BC.**

[2]) **De an. et resur. col. 141 BD—144 AB.**

[3]) **Ibid. col. 149 B.**

было разрушено, и вмѣсто него выдвинуто ученіе объ общемъ, однообразномъ обликѣ для всѣхъ людей. „Мы не сомнѣваемся,—говоритъ св. Григорій, — что послѣ того какъ всѣ мы сдѣлаемся однимъ тѣломъ Христовымъ, родъ всѣхъ будетъ одинъ, чрезъ воспринятіе одного образа и вида, потому что во всѣхъ будетъ равно сіять свѣтъ божественнаго первообраза“ [1]). Что это за образъ и видъ, — св. Григорій не опредѣляетъ и не считаетъ возможнымъ опредѣлить; ученіе объ этомъ „сокровенно и недовѣдомо, такъ какъ въ настоящей жизни не усматривается никакого подобія съ ожидаемымъ“ [2]).

4. Ученіе св. Григорія о послѣднемъ судѣ и объ очищеніи.

Процессъ будущаго всеобщаго суда. Двойство состояній воскресшихъ людей. Ученіе св. Григорія объ очистительномъ мученіи грѣшниковъ и объ огненномъ очищеніи язычниковъ.

Земная жизнь человѣка кончается смертію, смерть разрушается воскресеніемъ, — но воскресеніе не есть еще послѣдняя цѣль бытія. Правда, св. Григорій очень часто говорилъ о воскресеніи, какъ о возстановленіи всего въ первобытное состояніе; но всѣ такого рода выраженія его были не совсѣмъ точны, потому что, по его же собственному представленію, моментъ воскресенія не совпадалъ съ моментомъ возстановленія. Въ дѣйствительности первый моментъ по отношенію ко второму былъ только средствомъ, и то далеко не первымъ и не ближайшимъ, потому что непосредственно за всеобщимъ воскресеніемъ слѣдовало не возстановленіе всего въ первобытное состояніе, а послѣдній судъ, на которомъ люди должны будутъ отдать отчетъ въ своей земной жизни и понести отъ Бога награду или нака-

---

[1]) De mortuis, col. 532 D.

[2]) Ibid. C.

заніе [1]). Св. Григорій, минуя всѣ внѣшнія, посторонніе обстоятельства суда, изображаетъ только его внутреннюю сторону, самый процессъ его. По мнѣнію св. отца, Богъ произведетъ самое строгое изслѣдованіе всѣхъ обстоятельствъ земной жизни человѣка, приметъ во вниманіе „страсть, утрату, болѣзнь, старость, зрѣлость, юность, богатство, убожество, хорошо или худо, находясь въ каждомъ изъ этихъ обстоятельствъ, проводилъ человѣкъ доставшуюся ему въ удѣлъ жизнь, и долгое-ли время испытывалъ много благъ или золъ, или же совсѣмъ не коснулся и начала тѣхъ и другихъ, окончивъ жизнь еще въ несовершенномъ разумѣ“,—и только послѣ всего этого произнесетъ Свой справедливый приговоръ [2]). Такъ понялъ и выразилъ св. Григорій великую, животворную идею христіанства о замѣнѣ абсолютной правды Божіей относительной правдой человѣческой. Предъ абсолютною правдой Божіей всѣ люди—жалкое ничтожество, плоть, на которой не можетъ пребывать Духъ Божій, и потому всѣ они должны бы были идти на вѣчную гибель; но Богъ вовсе не желаетъ этой гибели, и потому человѣколюбиво устраняетъ отъ суда надъ людьми Свою абсолютную правду и предоставляетъ произнести послѣдній приговоръ не Себѣ Самому и не кому-либо изъ высшихъ духовъ, а *Сыну Человѣческому* [3]). Насъ будетъ судить Человѣкъ, Который жилъ нашею жизнію, понесъ на Себѣ всѣ наши болѣзни и немощи, испыталъ на Себѣ всѣ страданія нашей природы, — Который, хотя и не согрѣшилъ, однако хорошо знаетъ, какъ трудно немощному человѣку воздержаться отъ грѣха, и потому-то Онъ приметъ во вниманіе всѣ обстоятельства нашей

---

[1]) De beatitudin. orat. 5, t. I, col. 1260 D.

[2]) De an. et res. col. 149 C.

[3]) Іоан. V, 22, 27: *Отецъ не судитъ никого, но весь судъ отдалъ Сыну, потому что Онъ есть Сынъ человѣческій*; III, 17: *ибо не послалъ Богъ Сына Своего въ міръ, чтобы судить міръ, но чтобы міръ спасенъ былъ чрезъ Него.*

грѣховной жизни. Для Него важно не только то, что человѣкъ жилъ и грѣшилъ, но и то, почему именно онъ грѣшилъ, а поэтому Онъ и изслѣдуетъ, взрослый ли человѣкъ былъ грѣшникъ или еще только глупый ребенокъ, бѣдствія ли жизни его сокрушили или ему во вредъ послужили блага богатства. Онъ приметъ во вниманіе всѣ, извиняющія и отягчающія вину, обстоятельства нашей жизни и человѣколюбиво осудитъ насъ нашимъ человѣческимъ судомъ. „Правдивый судъ Божій,—говоритъ св. Григорій,—сообразуется съ нашими расположеніями, и каково то, что въ нашей волѣ, таковымъ же содѣлаетъ и свое воздаяніе“, такъ что „нѣкоторымъ образомъ судія себѣ самъ человѣкъ“ [1]). Всѣ люди, пробудившись отъ смертнаго покоя, какъ бы отъ глубокаго сна, должны будутъ припомнить все, что́ они сдѣлали во время своего бодрствованія — жизни [2]), и явиться на послѣдній судъ съ рѣшительнымъ сознаніемъ своей правоты или неправоты. Это внутреннее сознаніе произведетъ нѣкоторое различіе въ ихъ внѣшнемъ видѣ: въ то время какъ одни будутъ сіять радостію и явятъ въ себѣ честь и славу, другіе напротивъ окажутся печальными и отобразятъ въ себѣ безчестіе и безславіе своей земной жизни [3]). Такимъ образомъ, произойдетъ необходимое раздѣленіе праведниковъ и грѣшниковъ и вмѣстѣ съ тѣмъ образуется двойство состояній—блаженства и муки. Избавиться отъ муки грѣшники не могутъ никакъ, потому что тамъ уже нѣтъ времени для добрыхъ дѣлъ. Правда, они могли бы покаяться въ своихъ грѣхахъ, но покаяніе имѣетъ свою силу здѣсь на землѣ, а тамъ его нѣтъ, потому что настало время воздаянія [4]), и они принимаютъ такимъ воздаяніемъ муку.

---

[1]) De beatitudin. orat. 5, t. I, col. 1256 C—1260 C.

[2]) Orat. in Christi resurrect. t. III, col. 661 A.

[3]) De an. et res. col. 160. De beatitud. orat. 5, col. 1256 C.

[4]) In psalmos t. I, col. 548 D, 613 A.

До сихъ поръ св. Григорій разсуждалъ, какъ отецъ церкви; далѣе выступаетъ предъ нами Григорій—философъ. Подобно Оригену, онъ былъ крайне пораженъ видимымъ противорѣчіемъ идеи и дѣйствительности, и никакъ не могъ примириться съ этимъ противорѣчіемъ. Ему казалось необходимымъ признать одно изъ двухъ: или совсѣмъ не было никакой богоопредѣленной цѣли бытія,—или, если было божественное назначеніе человѣка, то оно необходимо должно быть исполнено,—и въ такомъ случаѣ всякое противорѣчіе въ бытіи со временемъ должно уничтожиться. Такъ какъ къ первому члену этой дилеммы можетъ склониться только больная мысль извѣрившагося во все человѣка, то должно быть вполнѣ понятно, что св. Григорій отвергъ его и склонился къ ученію о дѣйствительности абсолютныхъ, божественныхъ цѣлей бытія. „Порокъ,—говоритъ онъ,—не настолько могучъ, чтобы превозмогать ему добрую силу, и неразуміе нашей природы не выше и не тверже премудрости Божіей; притомъ же и невозможно превратному и измѣняемому быть сильнѣе и постояннѣе того, что всегда одно и тоже и водружено въ добрѣ; опредѣленіе Божіе всегда и обязательно непреложно; превратность же нашей природы не тверда даже и во злѣ“ [1]). Богъ создалъ человѣка для блаженства,—и если бы воля Божія встрѣтила себѣ неодолимое противодѣйствіе въ силѣ порока, то оказалось бы вполнѣ справедливымъ самое нелѣпое изъ всѣхъ положеній, будто зло сильнѣе Самого Бога. Ужели же въ самомъ дѣлѣ проявившееся въ грѣхопаденіи человѣческое неразуміе способно измѣнить опредѣленіе премудрости Божіей? Ужели же ради человѣческой превратности Богу нужно отказаться отъ Своей неизмѣняемости, а вмѣстѣ съ тѣмъ отказаться и отъ Своего божества? Это было бы вопіющей нелѣпостію, и потому-то послѣдовательный умъ христіанскаго философа, разсматрива-

[1]) De hom. opif. cap. 21, op. t. I, col. 201 B.

ющій человѣческую жизнь съ точки зрѣнія абсолютно-благихъ божественныхъ цѣлей, съ роковою необходимостію пошелъ къ искаженію подлинно-церковной эсхатологіи.

Выдвинувъ абсолютную, божественную цѣль бытія, св. Григорій утверждалъ, что эта цѣль состоитъ въ томъ, чтобы всѣмъ предоставить причащеніе благъ Божіихъ [1]); но при такомъ утвержденіи св. Григорій долженъ былъ найдти какой-нибудь способъ для примиренія благости Божіей съ правосудіемъ Божіемъ. Этотъ способъ онъ нашелъ въ томъ, что съ точки зрѣнія божественнаго правосудія призналъ необходимость для грѣшниковъ адскихъ мученій, а съ точки зрѣнія божественной благости отвергъ ихъ вѣчность. По поводу извѣстной евангельской притчи о двухъ должникахъ (Мѳ. XVIII, 24. Ср. Лк. VII, 41) онъ замѣчаетъ, что праведный судъ Божій простирается на все, не оставляетъ безъ вниманія даже самаго малаго проступка, и „съ тяжестію долга соразмѣряетъ необходимость взысканія“. Каждый грѣшникъ обязанъ уплатить правдѣ Божіей свой грѣховный долгъ „претерпѣніемъ мученія“ [2]). Но св. Григорій не желалъ остановиться на такомъ, чисто юридическомъ, опредѣленіи взаимоотношеній Бога и грѣшнаго человѣка, и потому самъ же отвергъ понятія долга и уплаты. По его представленію, было бы въ высшей степени несправедливо думать, будто адскія мученія служатъ какой-то карой за грѣхи человѣка, какой-то платой за грѣховные долги, потому что источникъ истиннаго блаженства не можетъ быть одержимъ недостойною местію. Поэтому, если онъ допускаетъ огненное мученіе грѣшныхъ людей, то—не какъ законное наказаніе за порокъ, а какъ благое врачеваніе отъ скверны порока. Подобно золоту, которое очищается въ огнѣ отъ всякихъ недостойныхъ примѣсей,

---

[1]) De an. et res. col. 149 D.

[2]) Ibid. 101 BC.

человѣкъ-грѣшникъ подвергается Богомъ дѣйствію особаго очистительнаго огня для очищенія его отъ примѣсей порока, такъ что будущее мученіе есть не иное что, какъ „врачеваніе и цѣльба отъ Бога, возводящаю тварь Свою въ первоначальную благодать“ [1]). Такимъ образомъ, мученіе признается не цѣлію, а только промыслительнымъ средствомъ къ другому, высшему акту — врачеванію. Но и принятіе такого смысла мученій не удовлетворило св. Григорія. Ему казалось все-таки недостойнымъ Бога избирать такое болѣзненное средство для осуществленія такой благой цѣли,—и потому въ дальнѣйшемъ раскрытіи своей эсхатологіи онъ сдѣлалъ еще одинъ шагъ впередъ, и призналъ мученія простымъ побочнымъ обстоятельствомъ въ благомъ процессѣ божественнаго врачеванія. Когда, говоритъ онъ, врачъ срѣзываетъ злокачественный нарывъ, человѣкъ испытываетъ сильную боль, хотя врачу и не нужна эта боль, потому что ему нужно только срѣзать нарывъ. Такъ же происходитъ и съ человѣкомъ, когда Богъ освобождаетъ его отъ грѣховъ путемъ Своего огненнаго очищенія. Богу нужно не мученіе человѣка, а его очищеніе; если же человѣкъ мучится, то это—совершенно постороннее обстоятельство, которое не имѣетъ себѣ спеціальнаго назначенія въ процессѣ спасительнаго врачеванія. По другому сравненію св. Григорія, очищеніе Богомъ грѣшныхъ людей имѣетъ нѣкоторое сходство съ очищеніемъ отъ грязи веревки, которую продѣваютъ и протаскиваютъ въ кольцо. Сама по себѣ, веревка прошла бы въ кольцо, но со слоемъ грязи она лишь съ большимъ трудомъ протаскивается въ него, потому что приставшая грязь только по немногу и постепенно отпадаетъ отъ нея и пропускаетъ ее въ кольцо. Если бы веревка чувствовала, какъ ее тянутъ, ей было бы, конечно, больно; точно также больно и людямъ, когда Богъ, привлекая къ себѣ доб-

[1]) Orat. cat. cap. 8, op. t. II, col. 36 D.

рое, вмѣстѣ съ тѣмъ очищаетъ ихъ отъ всякихъ грѣховныхъ наростовъ [2]).

Если бы это сравненіе можно было принять во всемъ его объемѣ, то могло бы показаться, что св. Григорій признавалъ актъ будущаго очищенія актомъ насильственнаго вмѣшательства Бога во внутреннюю жизнь человѣка; но на самомъ дѣлѣ онъ думалъ вовсе не такъ. По его представленію, акту цѣлебнаго воздѣйствія Бога на грѣшнаго человѣка предшествуетъ со стороны человѣка искреннее желаніе врачеванія и отвращеніе отъ порока. Человѣкъ вполнѣ находится въ положеніи опасно больнаго, который хорошо знаетъ, что спасительная операція весьма тяжела, и все-таки рѣшается на операцію, потому что надежда быть здоровымъ пересиливаетъ всякіе страхи предъ болѣзненной операціей. Если, разсуждаетъ св. Григорій, добро безпредѣльно, то зло, по своей противоположности добру, должно быть ограничено нѣкоторыми предѣлами, такъ что пребывать ему вѣчно нельзя. Рано или поздно человѣкъ все-таки долженъ будетъ узнать свое заблужденіе,—а какъ только онъ узнаетъ его, такъ сейчасъ же, понятно, и откажется отъ него. Слѣдовательно, для человѣка имѣется полная возможность и даже необходимость снова вступить на потерянный путь добра. Здѣсь-то именно, при отвращеніи отъ порока и при обращеніи на путь добродѣтели, и встрѣчаетъ человѣка Богъ щедротъ, благость Котораго въ неисчислимое количество разъ превосходитъ силу порока [2]). Слѣдовательно, отсюда—то и начинается болѣзненный процессъ врачеванія. Если нужно еще точнѣе опредѣлить то время, когда именно откроется у грѣшниковъ сознаніе ихъ заблужденія и желаніе возвращенія на путь добра, то безъ всякаго колебанія можно отнести это время ко времени страшнаго суда, потому что, по изложенному выше

---

[1]) De an. et resur. col. 97 C

[2]) De homin. opif. cap. 21.

мнѣнію св. Григорія, всѣ люди явятся на этотъ судъ съ яснымъ сознаніемъ своей правоты или виновности. Слѣдовательно, и предѣлъ развитія порока ограничивается только земною человѣческою жизнію. Послѣ же воскресенія немедленно произойдетъ обращеніе всѣхъ грѣшниковъ къ Богу и послѣдуетъ снисхожденіе любви Божіей, врачующей и возстановляющей всю разумную тварь въ Свою первоначальную благодать. Но хотя всѣ грѣшники обратятся въ одно и тоже время, однако исцѣлятся не всѣ одновременно, потому что не всѣ одинаково грѣшны. У кого болѣзнь грѣха незначительна, тотъ получитъ скорое и легкое врачеваніе, такъ что боль спасительной операціи принесетъ ему не особенно много страданій; у кого же болѣзнь разрослась до крайнихъ размѣровъ, тотъ и исцѣляться будетъ дольше, и операціи для него будутъ труднѣе, такъ что всѣхъ мученій его нельзя даже и изобразить словомъ [1]). Но все-таки въ концѣ концевъ, по истеченіи весьма долгаго времени, спасительное врачеваніе получатъ всѣ грѣшники и всѣ будутъ возстановлены въ первоначальную благодать Божію.

Проводя съ такою рѣшительностію оригеновскій принципъ абсолютнаго осуществленія абсолютныхъ цѣлей жизни, св. Григорій долженъ былъ рѣшить вопросъ: что будетъ съ громадною массой язычниковъ, которые знали Христа и никогда не слышали евангельскаго голоса? Отвѣтить на этотъ вопросъ въ пользу блаженства язычниковъ было бы очевидною нелѣпостію, потому что тогда язычество имѣло бы несомнѣнное преимущество предъ христіанствомъ, между тѣмъ какъ, по глубокому убѣжденію св. Григорія, вся надежда человѣческаго спасенія заключается въ одномъ только Христѣ. Съ другой стороны, и отвѣтить въ пользу будущихъ мученій язычниковъ было бы тоже великою

[1]) De an. et res. col. 100 C: «мѣрою страданій въ каждомъ будетъ количество порока»; col. 152 AB: «а мѣрѣ порока будетъ, конечно, соотвѣтствовать и продолжительность врачеванія».

странностію, потому что нельзя же въ самомъ дѣлѣ обвинять человѣка лишь за неимѣніе того, чего онъ не имѣлъ никакой возможности сдѣлать. Во избѣжаніе этихъ трудностей, можно было бы помѣстить всѣхъ язычниковъ въ особое состояніе безразличія; но это состояніе, какъ было уже въ своемъ мѣстѣ указано, принадлежитъ только тѣмъ лицамъ, которыя по своему зачаточному развитію не способны еще ни блаженствовать, ни мучиться, т. е. принадлежитъ однимъ только младенцамъ. Взрослые же язычники, понятно, способны и блаженствовать и мучиться, а потому они и должны испытывать именно одно изъ этихъ двухъ состояній. Что же будетъ съ язычниками? Оригенъ, какъ извѣстно, отвѣтилъ на этотъ вопросъ тѣмъ предположеніемъ, что всѣ язычники обязательно спасутся и получатъ соотвѣтствующія ихъ нравственному состоянію степени блаженства послѣ отдѣленія въ нихъ всякой грѣховной скверны въ очистительномъ огнѣ божественнаго врачеванія. Это самое предположеніе Оригена было вмѣстѣ съ тѣмъ предположеніемъ и св. Григорія Нисскаго. Въ 35 главѣ своего „Великаго Катехизиса“ св. Григорій разсуждаетъ о спасительныхъ плодахъ таинства крещенія, и по этому поводу кратко касается вопроса и о томъ, что ожидаетъ въ будущей жизни тѣхъ лицъ, которыя не удостоились получить перваго христіанскаго таинства. Для тѣхъ, разсуждаетъ онъ, которые не отложили свою грѣховную скверну ни въ таинственной водѣ крещенія, ни въ призываніи божественной силы, ни въ исправленіи покаянія, необходимо будетъ воспринять соотвѣтствующее очищеніе за гробомъ, чтобы этимъ путемъ возстановить свою богоподобную природу, и такимъ образомъ представить ее чистою Богу. Такимъ загробнымъ очищеніемъ, по его мнѣнію, будетъ очищеніе огня, подъ дѣйствіемъ котораго въ теченіе длинныхъ, вѣковыхъ періодовъ уничтожится всякій порокъ, и вся тварь получитъ наконецъ вѣчное спасеніе.

Такимъ образомъ, все ученіе о загробной жизни постепенно раскрывается въ міровой планъ универсаль-

наго спасенія, и въ этомъ раскрытіи постепенно подготовляется постановка и рѣшеніе послѣдняго пункта въ эсхатологіи св. Григорія—ученія объ апокатастасисѣ.

5. Ученіе св. Григорія о возстановленіи всѣхъ въ первобытное состояніе и объ откровеніи царства славы.

Конечное истребленіе грѣха. Возвращеніе къ Богу діавола. Окончаніе дѣла спасенія и открытіе царства славы. Краткая характеристика этого царства. Сужденія древнихъ церковныхъ писателей объ эсхатологіи св. Григорія.

Св. Григорій, какъ намъ уже извѣстно [1]), смотрѣлъ на зло съ чисто отрицательной точки зрѣнія. Всю сущность его онъ полагалъ въ одномъ только отрицаніи добра, и, сообразно съ этимъ, все бытіе его видѣлъ въ одномъ только небытіи добра. Зло было для него не больше, какъ простымъ философскимъ μὴ ὄν, безсодержательнымъ призракомъ, уродливою тѣнью, спустившеюся на человѣческій родъ по захожденіи яснаго свѣта добра. Если же дѣйствительно вся природа зла состоитъ только въ отрицаніи добраго начала, то само собою понятно, что оно никакимъ образомъ не можетъ быть признано абсолютнымъ, потому что оно не можетъ оставаться при дѣйствіи положительной силы добра. Какъ только эта сила воздѣйствуетъ въ разумныхъ воляхъ всѣхъ грѣшныхъ тварей, зло, какъ тѣнь, совершенно исчезнетъ и обратится въ абсолютное ничто. Вопросъ только въ томъ, воздѣйствуетъ ли и когда именно воздѣйствуетъ положительная сила добра во всѣхъ безъ исключенія разумныхъ тваряхъ? Св. Григорій отвѣчалъ на этотъ вопросъ категорическимъ утвержденіемъ. По его мнѣнію, зло, какъ діаметральная противоположность абсолютному добру, не можетъ развиваться

---

[1]) См. главу о происхожденіи и сущности зла.

безконечно, а должно быть ограничено извѣстными предѣлами, за которыми имѣлась бы возможность и даже наступила бы полная необходимость возвращенія назадъ къ утерянной добродѣтели. Съ философской точки зрѣнія, это положеніе совершенно вѣрно, если только признается, что добро дѣйствительно представляетъ собою абсолютное начало міровой и человѣческой жизни,—такъ что зло можетъ только отрицать добро, а побѣдить его никогда не можетъ, и потому, при столкновеніи съ его положительной силой, обязательно должно уступить ему свое настоящее господство. Но когда же воздѣйствуетъ добрая сила и уничтожитъ собою всѣ существующіе призраки зла? Такъ какъ въ нашемъ теперешнемъ состояніи этого уничтоженія не замѣчается, напротивъ — всюду еще распространяется темное господство всякаго зла,—то св. Григорій счелъ необходимымъ отнести время его совершеннаго исчезновенія въ будущій міръ, и такимъ образомъ продолжилъ исторію человѣчества далеко за предѣлами его настоящей жизни. Намъ уже извѣстна эта будущая исторія всеобщаго покаянія и очищенія; обратимъ теперь вниманіе на ея окончательное заключеніе.

Когда всѣ грѣшники будутъ очищены отъ своихъ грѣховъ, тогда наконецъ грѣхъ исчезнетъ, не оставивъ послѣ себя никакого слѣда. Въ доказательство справедливости этого положенія св. Григорій указывалъ на 10 стихъ 36 псалма: *еще мало, не будетъ грѣшника и взыщеши мѣсто его и не обрящеши*[1]). По его мнѣнію, въ этихъ словахъ священнаго псалмопѣнія таинственно изображается конечное исчезновеніе порока, какъ несостоятельнаго и преходящаго по самой природѣ своей. Порокъ разъѣдаетъ человѣческую природу вопреки изначальному предопредѣленію божественной воли, и потому—только до обращенія людей въ первобытное послушаніе этой абсолютной волѣ. Какъ только люди станутъ лицемъ

[1]) In psalmos, op. t. I, col. 585 AB.

къ лицу съ грядущей дѣйствительностію, завѣса теперешняго неразумія тотчасъ же отымется отъ глазъ ихъ, и они необходимо должны будутъ обратиться къ Богу вышнему съ мольбой о своемъ избавленіи. И Богъ не отвергнетъ моленія ихъ. Онъ снизойдетъ къ нимъ и спасетъ ихъ, а грѣхъ приведетъ въ небытіе, такъ что придетъ время, когда совсѣмъ не будетъ ни грѣшника, ни грѣха. И не только порока тогда не будетъ, но даже и память о немъ исчезнетъ, потому что, за отсутствіемъ грѣшниковъ, некому будетъ напоминать о немъ. По скончаніи долгихъ временъ, благость Божія спасетъ *безусловно всѣхъ грѣшниковъ*, не только людей, но и злыхъ духовъ, и даже самого виновника перваго паденія—діавола [1]). Мысль о спасеніи діавола св. Григорій не опредѣленно высказалъ, но и аргументировалъ. Въ своемъ „Великомъ Катехизисѣ“ онъ совершенно вѣрно указываетъ дѣйствительное основаніе, по которому можно и должно мыслить возможность спасенія діавола,—указываетъ именно на универсальную жертву Сына Божія. Въ силу этой универсальности обязательно нужно думать, что Спаситель умеръ за грѣхи не однихъ только людей, но и всего разумнаго міра, а потому и спасеніе пріобрѣлъ не однимъ только людямъ, но и всѣмъ падшимъ тварямъ,—такъ что великая кровавая жертва, по мнѣнію св. Григорія, одновременно произвела „и полное освобожденіе человѣка отъ зла, и врачеваніе самого изобрѣтателя зла“ [2]). Слѣдовательно, со стороны Бога препятствій къ спасенію діавола нѣтъ совершенно никакихъ; даже напротивъ — это спасеніе уже даровано ему. Вопросъ только въ томъ, пожелаетъ ли діаволъ принять его? Въ св. писаніи, какъ извѣстно, нѣтъ прямаго отвѣта на этотъ вопросъ, — но все-таки есть нѣкоторые косвенные, темные намеки, на которые и не замедлилъ сослаться св. Григорій Нисскій. Указывая

---

[1]) Orat. catechet. cap. 26.

[2]) Orat. cat. cap. 26, col. 69 C.

на слова Апостола, что *о имени Іисусовѣ всяко колѣно поклонится небесныхъ, и земныхъ, и преисподнихъ* (Фил. II, 10), онъ говоритъ: „на основаніи общаго мнѣнія и преданія писаній принимается вѣрою, что внѣ подобныхъ тѣлъ есть нѣкоторое естество, враждебно расположенное къ добру и вредоносное для человѣческой жизни, добровольно отложившееся отъ лучшаго жребія и отступничествомъ отъ добраго осуществившее въ себѣ мыслимое по противоположности, и его-то, говорятъ, Апостолъ причисляетъ къ преисподнимъ, обозначая этимъ словомъ то, что наконецъ, послѣ длинныхъ вѣковыхъ періодовъ, порокъ исчезнетъ и ничего не останется внѣ добра; напротивъ — и преисподними единогласно будетъ исповѣдано господство Христово, т. е. и падшіе духи уразумѣютъ наконецъ истину и обратятся ко Христу“ [1]). Эту мысль св. Григорій подтверждаетъ и другими словами того же апостола въ посланіи къ Коринѳ. XV, 28: *будетъ Богъ всяческая во всѣхъ.* „Если,—говоритъ св. Григорій,—Богъ будетъ во всѣхъ существахъ, то, безъ сомнѣнія, не будетъ въ нихъ порока; а если предположитъ кто, что будетъ и порокъ, то какъ же сохранится во всей силѣ сказанное, что Богъ во всѣхъ?“ [2]). Если Богъ будетъ во всѣхъ, то и все будетъ въ Богѣ, а въ Богѣ существуетъ одно только благо и блаженство [3]). Слѣдовательно, придетъ время, когда вся, погубившая себя отступничествомъ, разумная тварь будетъ приведена въ послушаніе Богу и въ Богѣ наслѣдуетъ себѣ вѣчное блаженство. Когда это будетъ, тогда необходимо исчезнетъ исконная вражда между добромъ и зломъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ исчезнетъ и раздѣленіе всей разумной твари на грѣшныхъ и святыхъ, потому что зло будетъ безусловно уничтожено, и никакихъ грѣшниковъ не будетъ. Тогда будутъ

---

[1]) De an. et resur. col. 72 AB.

[2]) Ibidem, col. 104 BC.

[3]) Ibid.

одни только святые, и, съ разрушеніемъ средостѣнія зла, всѣ они соединятся вмѣстѣ въ одномъ царствѣ. Тогда наконецъ окончится спасительное дѣло возстановленія всего въ первобытное состояніе, и откроется вѣчное царство Бога Отца—царство славы.

Крайняя скудость человѣческой мысли и воображенія не позволила даже божественному откровенію повѣдать намъ бѣднымъ человѣческимъ языкомъ ученіе о будущемъ царствѣ. По этой же причинѣ и св. Григорій Нисскій никогда не рѣшался нарисовать полную картину ожидаемаго царства, ограничиваясь лишь краткими, отрывочными указаніями нѣкоторыхъ отдѣльныхъ моментовъ его. Вся сущность его ученія по этому вопросу можетъ быть передана въ нѣсколькихъ словахъ. Когда соединится предъ престоломъ Божіимъ вся разумная тварь, то первымъ движеніемъ ея мысли и чувства будетъ слово благодаренія Богу Спасителю за уничтоженіе зла и за возстановленіе всѣхъ въ первобытное состояніе. И ангелы, и люди, всѣ вмѣстѣ воспоютъ торжественную побѣдную пѣснь Сыну Божію, и это пѣніе составитъ моментъ открытія вѣчнаго царства [1]), характеристическимъ признакомъ котораго служитъ ничѣмъ не омрачаемое блаженство. Сущность этого блаженства, по мнѣнію св. Григорія, состоитъ въ непосредственномъ зрѣніи Бога, или—въ возможности познанія Сущаго [2]). „Кто,—говоритъ онъ,—зритъ Бога, тотъ въ этомъ зрѣніи имѣетъ уже все, что состоитъ въ спискѣ благъ: нескончаемую жизнь, вѣчное нетлѣніе, безсмертное блаженство, нескончаемое царство, непрекращаемое веселіе, истинный свѣтъ, духовную и сладостную пищу, неприступную славу, непрестанное радованіе и всякое благо“ [3]). Если же тогда откроется всякое благо, то само собою понятно, что долженъ

---

[1]) Orat. catechet. cap. 26. In psalmos, t. I, col. 484 BC.

[2]) De an. et resur. col. 136 A.

[3]) De beatit. orat. VI, t. I, col. 1205 B. Ср. русск. перев. томъ II, стр. 438 и примѣч.

наступить конецъ всѣмъ человѣческимъ желаніямъ, потому что настоящее превзойдетъ собою все желаемое и ожидаемое, и оставитъ въ силѣ одну только вѣчно торжествующую любовь.

Такъ какъ св. Григорій разсматриваетъ всѣ, главные и второстепенные, вопросы христіанской эсхатологіи подъ оригеновскою точкою зрѣнія абсолютно-благихъ божественныхъ цѣлей бытія,—то вполнѣ понятно, что какъ въ общемъ, такъ и въ частностяхъ его мнѣніе вполнѣ совпало съ мнѣніемъ Оригена, и его ученіе представляетъ собою не иное что, какъ только полное и совершенное развитіе даннаго Оригеномъ представленія. Такое близкое сходство эсхатологіи св. Григорія съ эсхатологіей Оригена давно уже заставило выдвинуть интересный вопросъ о степени родства обѣихъ этихъ эсхатологій. Древніе церковные писатели почти единогласно отвѣчали на этотъ вопросъ категорическимъ отрицаніемъ всякаго родства и сходства между ученіемъ св. Григорія и ученіемъ Оригена. Но такъ какъ въ дѣйствительности это сходство было очевидно и поражало всякаго именно своею очевидною близостію,—то всѣмъ его отрицателямъ волей—неволей пришлось дать по этому поводу необходимое разъясненіе. Въ этомъ случаѣ мнѣнія раздѣлились. Одни, какъ напримѣръ—свв. константинопольскіе патріархи Германъ и Фотій, смущаясь не-церковнымъ раскрытіемъ и рѣшеніемъ эсхатологическихъ вопросовъ у св. Григорія, признавали эсхатологическіе трактаты его интерполированными отъ оригенистовъ; другіе же, какъ напримѣръ—свв. Ѳеодоръ Студитъ и Максимъ Исповѣдникъ, признавали въ этихъ трактатахъ особенную высоту философскихъ умозрѣній св. Григорія, и потому считали необходимымъ только комментировать его ученіе. Мнѣніе объ интерполяціи твореній св. Григорія раздѣлялось нѣкоторыми учеными и новѣйшаго времени [1]); но нужно

[1]) Тильмонъ, Селье, Фесслеръ и Скворцовъ.

сознаться откровенно, что для него нѣтъ совершенно никакихъ основаній, кромѣ благочестиваго желанія оправдать знаменитаго отца церки отъ такихъ ошибокъ, которыя торжественно были анаѳематствованы вселенскою церковію [1]). Правда, патріархъ Германъ писалъ спеціальное сочиненіе (Ἀνταποδοτικός) для доказательства той мысли, что оригенисты испортили творенія св. Григорія; но это сочиненіе не сохранилось до нашего времени, и мы совершенно не знаемъ, указалъ ли патріархъ тѣ мѣста въ твореніяхъ св. Григорія, которыя, по его мнѣнію, были испорчены оригенистами, или же ограничился однимъ только голословнымъ утвержденіемъ. Патріархъ Фотій, оставившій въ своей Библіотекѣ рецензію на Ἀνταποδοτικός, не указываетъ этихъ мѣстъ, хотя и раздѣляетъ мнѣніе Германа [2]). По нашему мнѣнію, такихъ мѣстъ и указать нельзя. Оригенистическія идеи разсѣяны на пространствѣ всѣхъ эсхатологическихъ трактатовъ св. Григорія,—разсѣяны такъ, что и по внутренней, логической связи разсужденія, и по внѣшнему, грамматическому строю рѣчи, онѣ нисколько не выдѣляются и не могутъ быть выдѣлены изъ цѣльныхъ трактатовъ безъ совершеннаго ихъ искаженія. Устроить такую искусную поддѣлку нельзя; гораздо легче написать новый трактатъ, чѣмъ въ чужой трактатъ вложить свою идею и заставить автора этого чужаго трактата подписаться подъ ней. Въ виду этого, совершенно справедливо мнѣніе объ интерполяціи твореній св. Григорія отвергалось еще въ древнее время. Св. Ѳеодоръ Студитъ и Максимъ Исповѣдникъ, какъ было уже выше замѣчено, видѣли въ эсхатологическихъ трактатахъ св. Григорія не слѣды воровской руки оригениста—интерполятора, а высоту философскихъ умозрѣній св. отца. Они признавали его ученіе вполнѣ православнымъ, только мало понятнымъ для обыкновеннаго читателя, почему и считали необходимымъ его

---

[1]) На V вселенскомъ соборѣ.

[2]) Bibliotheca, cod. 233.

комментировать [1]). Но комментаторы или не поняли, или намѣренно отвергли основную оригеновскую идею св. Григорія объ универсальномъ планѣ спасенія, и, вслѣдствіе этого, вмѣсто комментарія старались вложить въ творенія св. Григорія свои собственныя идеи. По толкованію св. Максима, св. Григорій будто бы училъ, что душа грѣшнаго человѣка въ теченіе многихъ вѣковъ своего мученія познаетъ наконецъ свое заблужденіе, исповѣдуетъ, что порокъ не отъ Бога, и такимъ образомъ истинно придетъ къ безпредѣльному Богу,— но чрезъ это обращеніе вовсе не сподобится блаженства, а все равно останется въ опредѣленныхъ ей мукахъ. Такое толкованіе a) невѣрно, потому что св. Григорій очень ясно училъ не о чемъ либо иномъ, а именно о всеобщемъ блаженствѣ, и b) нелогично, потому что допускаетъ возможность обращенія грѣшника къ Богу и налагаетъ совсѣмъ непонятное запрещеніе на проявленіе божественной любви. Гораздо вѣрнѣе поступилъ св. Маркъ Ефесскій, признавшій въ эсхатологіи св. Григорія погрѣшности философа, не относя ихъ къ догматическому ученію св. отца церкви.

---

[1]) Въ русской литературѣ этого мнѣнія держался редакторъ русскаго перевода твореній св. Григорія.

Заключеніе.

При изложеніи догматической системы св. Григорія Нисскаго было предположено съ возможною подробностію выяснить одинъ изъ основныхъ вопросовъ настоящаго изслѣдованія: какъ и насколько св. Григорій успѣлъ осуществить на практикѣ свой идеалъ христіанскаго философа,—т. е. какъ именно и насколько онъ успѣлъ сдѣлать христіанское богословіе научно-философскимъ и древнюю философскую науку христіанской? Рѣшеніе этого, важнаго по отношенію къ личности св. Григорія, вопроса идетъ на пространствѣ всего сочиненія, дается именно во всемъ подробномъ изложеніи и объясненіи церковно-христіанскихъ мнѣній св. отца — въ связи съ нецерковными и даже прямо противуцерковными разсужденіями разныхъ христіанскихъ и полухристіанскихъ философовъ. Но такъ какъ естественное желаніе полнѣе и яснѣе изложить и раскрыть богословскія положенія св. Григорія съ точки зрѣнія особенныхъ обстоятельствъ IV вѣка необходимо должно было повести къ многочисленнымъ подробностямъ,—то рѣшеніе поставленнаго вопроса иногда стушевывается и даже какъ бы совсѣмъ исчезаетъ,—такъ что для болѣе удобнаго построенія необходимыхъ выводовъ изъ общей массы всѣхъ частныхъ разсужденій будетъ далеко не излишнимъ дѣломъ бросить одинъ общій взглядъ на внутреннія философскія основы религіозныхъ движеній IV вѣка — съ одной стороны, и на вліяніе ихъ на внутренній характеръ и направленіе богословской мысли св. Григорія—съ другой.

Изъ самаго изложенія догматической системы св. Григорія Нисскаго, кажется, достаточно ясно то общее положеніе, что его богословское ученіе во всѣхъ своихъ главныхъ частяхъ и характерныхъ особенностяхъ было раскрыто имъ и формулировано въ полемикѣ со двумя главными религіозными движеніями IV вѣка: со спеціально-богословскимъ движеніемъ аріанства и со спеціально-христологическимъ движеніемъ аполлинаризма. Аріанство, какъ извѣстно, даже въ подробностяхъ совпадало съ ученіемъ древняго евіонизма, внутреннею основою котораго была неправильная іудейская мысль о полной спасительности моисеева закона и, слѣдовательно, о ненужности особаго Лица Бога Спасителя, при несомнѣнномъ бытіи личнаго Бога Законодателя. Если бы мы не захотѣли ограничиться простымъ указаніемъ на этотъ фактъ, а попытались еще вскрыть его внутреннія основы, то оказалось бы, что древній евіонизмъ съ своими законными предписаніями былъ не иное что, какъ своеобразное, возросшее на іудейской почвѣ, философско-богословское ученіе о самодовольствѣ человѣческой воли: „человѣкъ все можетъ сдѣлать, такъ что ему нужно только указать, что́ нужно дѣлать“— вотъ основная, при всей своей ложности однако капитальная, идея древняго евіонизма. Очевидно, въ немъ была своя здравая логика, и потому съ формальной стороны онъ несомнѣнно былъ явленіемъ правильнымъ, т. е. стройно и законно организованнымъ. Не такимъ онъ явился у Арія, въ ученіи котораго совершенно законно была отвергнута ложная іудейская мысль о полной спасительности моисеева закона, зданіе же евіонизма принято безъ всякихъ капитальныхъ измѣненій,— и такимъ образомъ явилась система безъ основнаго разумнаго начала. Правда, Арій съ перваго же раза рѣшилъ опереться на монархіанскую идею единоличнаго Бога,—но эта опора была безусловно недостаточна, потому что для выбора между тринитаризмомъ и монархіанизмомъ Арій не имѣлъ и не представилъ никакого, хотя бы только формально-законнаго, основанія. Древ-

нему евіониту можно было говорить объ единоличномъ Богѣ, когда онъ безъ всякаго колебанія могъ объявить, что другихъ лицъ въ Божествѣ совсѣмъ не нужно: но нельзя было утверждать этого Арію, потому что въ борьбѣ съ савелліанствомъ онъ ратовалъ за троичность Лицъ, и однако же, вопреки тринитаризму, опирался на монархіанизмъ. Очевидно, Арій не вполнѣ сознавалъ истинныя внутреннія отношенія своего ученія къ ученію древнихъ евіонитовъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ не вполнѣ сознавалъ и дѣйствительную внутреннюю идею, за которую онъ ратовалъ. Эту идею вполнѣ сознавалъ и точно выразилъ только Евномій. „Вы,—писалъ онъ св. Василію Великому и св. Григорію Нисскому,—дерзаете учить и мыслить невозможное“ [1]). Въ этихъ немногихъ словахъ вполнѣ выражается вся внутренняя сущность аріанства. Подобно древнему евіонизму, опиравшемуся на ложную идею о самодовольствѣ человѣческой воли, аріанизмъ выставилъ новое ложное положеніе о самодовольствѣ человѣческой мысли. Съ точки зрѣнія Евномія, истинно только то, что́ принимается за истину человѣческою мыслію, такъ что даже само божественное откровеніе не можетъ стоять выше этого верховнаго суда человѣческой мысли. Отсюда, и откровенное ученіе о троичности божескихъ Лицъ при нераздѣльномъ единствѣ божественной сущности должно получить смыслъ и значеніе непререкаемой истины только по суду богословствующаго разума аріанскихъ философовъ [2]). Здѣсь лежитъ единственный внутренній мотивъ аріанскаго раціонализма и дѣйствительное внутреннее основаніе всего аріанскаго богословія.

Св. Григорій Нисскій вполнѣ сознавалъ эту истинную, существенную причину капитальныхъ разногласій православія и аріанства, и потому съ особеннымъ вниманіемъ остановился на исходномъ вопросѣ о познаніи

---

[1]) У св. Григ. Нисск. Contra Eunom. lib. V, col. 688 A.

[2]) См. первую главу Введенія.

Сущаго. Въ рѣшеніи этого основнаго вопроса онъ, какъ извѣстно, первоначально призналъ безусловную невозможность знать о Сущемъ что-нибудь болѣе, кромѣ своихъ собственныхъ, большею частію отрицательныхъ, гаданій о Немъ. Все, что существуетъ, разрѣшается въ голыя умопредставленія, и, слѣдовательно, кромѣ умопредставленій, ничего не существуетъ,—таково было первоначальное философское основоположеніе знаменитаго церковнаго богослова. Намѣренно или ненамѣренно, имъ было подорвано здѣсь все содержаніе богословской науки; а отвергая содержаніе, онъ естественно, не могъ уже пощадить и ея формы; и дѣйствительно, мы знаемъ, что св. Григорій весьма рѣзко осудилъ діалектику, какъ вещь безполезную и даже прямо вредную, и такимъ образомъ подорвалъ всякое довѣріе къ наукѣ, какъ со стороны ея содержанія, такъ и со стороны ея формы. Но выдвигая свое незнаніе, св. Григорій вовсе не думалъ оставаться при этомъ печальномъ выводѣ: онъ разрушилъ человѣческую науку, чтобы замѣнить ее свящ. библіей; онъ отвергъ діалектику, чтобы поставить на ея мѣсто разумную евангельскую вѣру. Отсюда, его отрицательная точка зрѣнія по вопросу о знаніи, обрушиваясь всею своею тяжестію на раціональное, или точнѣе — на раціоналистическое богословіе, не только не касалась, но еще и требовала науки церковно-библейскаго или догматическаго богословія. Слѣдовательно, первоначальное отрицаніе науки послѣдовательно привело къ ея утвержденію, и въ концѣ концевъ разрѣшилось въ замѣчательную по своей глубинѣ и оригинальности теорію спеціально-христіанскаго знанія. Совершенно вѣрныя и дѣйствительно цѣнныя указанія объ истинныхъ началахъ этого знанія св. Григорій сдѣлалъ въ своемъ стремленіи точно опредѣлить принципъ правильнаго раскрытія христіанскихъ догматовъ, въ противовѣсъ раціоналистическимъ тенденціямъ Евномія. Въ этомъ случаѣ онъ первый именно опредѣленно указалъ на ту важную истину, что здравый разумъ православно-хри-

стіанскаго философа долженъ не подходить къ божественному откровенію, какъ чуждый къ чуждому, а выходитъ изъ него, какъ свой изъ своего. Истинная христіанская философія, по его глубокой мысли, сокрыта въ книгахъ св. писанія,—такъ что кто знаетъ эти богооткровенныя книги, тотъ нѣкоторымъ образомъ усвояетъ себѣ разумъ божественный, и чрезъ то становится истиннымъ мудрецомъ. Это отождествленіе христіанской философіи съ божественнымъ откровеніемъ составляетъ капитальную мысль св. Григорія и служитъ глубокимъ внутреннимъ основаніемъ всѣхъ его научно-богословскихъ построеній. Съ точки зрѣнія этой именно мысли онъ утвердилъ основныя начала догматической науки: послушаніе библіи, слѣдованіе свящ. преданію и охраненіе буквы церковныхъ вѣроопредѣленій. Какъ скоро признано, что истинно—философское сознаніе не только не противорѣчитъ, но и вполнѣ тождественно съ сознаніемъ истинно-христіанскимъ, такъ немедленно же авторитетная сила общепризнанныхъ источниковъ христіанскаго богословія представляется изслѣдующему человѣческому разуму съ характеромъ абсолютной неизмѣнности. Человѣкъ никогда не можетъ сказать что-либо полнѣе и болѣе Духа Святаго, и слово человѣческое никогда не истиннѣе слова богооткровеннаго,—а потому само собою понятно, что это послѣднее слово должно приниматься и усвояться разумною вѣрою, какъ источникъ абсолютной истины [1]). Отсюда, вся полемика св. Григорія съ аріанствомъ, естественно, сводилась къ простой лишь защитѣ церковно-библейскаго ученія о второмъ Лицѣ, какъ о Богѣ Сынѣ, и о третьемъ Лицѣ, какъ о Богѣ Духѣ Святомъ. Главный интересъ этой полемики въ данномъ случаѣ представляетъ для насъ своеобразное приложеніе къ раскрытію догматическихъ истинъ діалектическаго метода. Если мы сравнимъ діалектику св. Григорія съ діалектикой Евно-

[1]) См. вступительный отдѣлъ догматической системы св. Григорія.

мія и попытаемся опредѣлить ихъ отличительный характеръ, то вполнѣ вѣрно охарактеризуемъ ихъ, назвавъ первую діалектической образовъ, а вторую—діалектикой понятій. Евномій въ своемъ богословіи всецѣло опирался на развитіи содержанія логическихъ понятій, заранѣе утвердивъ ихъ полную адэкватность объективнымъ вещамъ. Св. Григорій Нисскій относительно этого пункта принципіально расходился съ Евноміемъ, совершенно вѣрно полагая, что объективныя истины христіанскаго богословія безусловно выше всякихъ логическихъ понятій, и потому раскрытіе содержанія этихъ истинъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ совпадать съ діалектическимъ раскрытіемъ содержанія понятій [1]). Вслѣдствіе этого принципіальнаго разногласія оба богослова на одномъ и томъ же пути пошли совершенно различно. Въ то время какъ Евномій логикой своихъ понятій стремился повѣрить показанія божественаго откровенія, св. Григорій Нисскій діалектикой своихъ образовъ стремился только уяснить и приблизить эти показанія къ человѣческому сознанію. Для Евномія было непререкаемой истиной, что какъ абсолютныя понятія нерожденнаго и рожденнаго (самобытнаго и получившаго свое бытіе чрезъ рожденіе отъ самобытнаго) безусловно различны и раздѣльны между собою,—такъ безусловно различны и раздѣльны и обозначаемыя ими лица—сущности, потому что какова логика понятій, таковою же должна быть и метафизика вещей. Св. Григорій Нисскій напротивъ считалъ непререкаемой истиной одно только слово божественнаго откровенія, по которому нерожденый Отецъ и рожденный отъ Него Сынъ *едино* суть,—и потому, не допуская никакихъ перетолкованій, понимая текстъ библіи въ его собственномъ буквальномъ смыслѣ, старался лишь образно разъяснить то, что говоритъ библія. Этой именно цѣли отвѣчаютъ всѣ его многочисленныя аналогіи, и этимъ именно обстоятельствомъ

---

[1]) См. главу о богопознаніи.

вполнѣ объясняется очень замѣтная иногда произвольность въ ихъ построеніи. Для объясенія, напримѣръ, рожденнаго бытія Сына Божія по вѣчной волѣ Бога Отца св. Григорій *придумалъ* аналогію вѣчнаго огня, одареннаго *волею* горѣть; или—для объясненія абсолютнаго равенства единосущныхъ другъ другу божескихъ Лицъ онъ *придумалъ* аналогію трехъ абсолютно одинаковыхъ солнцъ—*нерожденнаго, рожденнаго и исходящаго отъ нерожденнаго;* или—для объясненія нераздѣльнаго единства различныхъ другъ съ другомъ божескихъ Лицъ онъ *измыслилъ* аналогію различныхъ человѣческихъ индивидуумовъ съ идеальнымъ единствомъ человѣческой сущности. Эти и подобные случаи достаточно ясно показываютъ, что, въ отличіе отъ понятій—категорій Евномія, св. Григорій Нисскій смотрѣлъ на свои аналогіи только какъ на нѣчто побочное въ раскрытіи церковнаго богословія, придавалъ имъ значеніе только простыхъ, общепонятныхъ средствъ, способствующихъ къ приблизительному уразумѣнію слова откровенія. Если эти средства часто оказывались слабыми и неспособными въ большей или меньшей глубинѣ раскрыть дѣйствительныя идеи откровенія,—то отъ этого нисколько не страдала православная истина, потому что для св. Григорія прежде всего была библія, а потомъ уже призывалась діалектика, и призывалась не въ качествѣ аріанскаго критерія истины, а въ качествѣ простаго вспомогательнаго средства къ ея уясненію. Св. Григорій старался не библію измѣрять человѣческими образами, а человѣческіе образы расширить до мѣры библіи,—и во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ человѣческая мысль оказывалась безсильной выразить непостижимое, тамъ со всею силою утверждалась непререкаемая истина недомыслимаго слова откровенія. „Ели бы,—писалъ св. Григорій своему ученику Авлавію,—мы нашли нѣчто такое, на что могла бы опереться наша колеблющаяся мысль, не приводясь болѣе въ сомнѣніе и неудоумѣніе обоюдною нелѣпостію (аріанствомъ и савелліанствомъ), то это было бы хорошо; но если нашъ отвѣтъ будетъ и слабѣе предположенной задачи,

однако навсегда сохранимъ твердымъ и неподвижнымъ то преданіе, которое мы получили отъ отцевъ“ [1]). И онъ дѣйствительно всегда твердо и неуклонно сохранялъ православную истину, раскрывая и защищая ее всѣми доступными ему средствами, и никогда ни допуская даже мысли о провѣркѣ ея человѣческими заключеніями.

Таковы основаніе, методъ и общій характеръ богословія св. Григорія Нисскаго, какъ это богословіе было раскрыто св. отцемъ въ его продолжительной полемикѣ съ аріанствомъ, подъ вліяніемъ рѣзкихъ проявленій аріанскаго раціонализма. Но мы знаемъ св. Григорія не только какъ знаменитаго полемиста, но и какъ свободнаго мыслителя, одного изъ выдающихся поборниковъ оригеновскаго свободно-философскаго направленія въ христіанской наукѣ. Глубокая привязанность къ этому направленію никакимъ образомъ не могла остаться безъ вліянія на богословіе св. Григорія; такъ или иначе она должна была отразиться въ немъ и прежде всего, разумѣется, внести въ него свой основный элементъ свободы мысли. Этотъ элементъ дѣйствительно присущъ богословствованію св. Григорія и дѣйствительно весьма замѣтно отразился въ его догматической системѣ, хотя отразился въ двухъ неодинаковыхъ формахъ: съ одной стороны—онъ произвелъ въ ней замѣчательное обиліе глубокихъ философскихъ гипотезъ, съ другой—оказалъ неотразимое вліяніе на странную непослѣдовательность богословскихъ сужденій св. отца. Космологія, антропологія и эсхатологія представляютъ собою чисто философскіе отдѣлы въ догматической системѣ св. Григорія. Библейское ученіе здѣсь служитъ однимъ только исходнымъ пунктомъ, все же развитіе содержанія предлагается на чистыхъ началахъ философскаго разума,—и во всякомъ случаѣ нельзя не отмѣтить его выдающейся силы и плодовитости. Чтобы

---

[1]) Quod non sint tres Dii, op. t. II. p. 117 B.

не говорить многаго, мы укажемъ только, что знаменитыя гипотезы существованія нематеріальныхъ основъ матеріальнаго міра, образованія міра по его собственнымъ силамъ и законамъ, кругообращенія свѣтовыхъ массъ до образованія солнца и, наконецъ, якобы новѣйшая гипотеза неуничтожимости матеріи — были высказаны св. Григоріемъ Нисскимъ назадъ тому пятнадцать вѣковъ, и только въ прошедшемъ и даже въ настоящемъ столѣтіи нашли себѣ серьезныхъ естествовѣдовъ— сторонниковъ, изъ которыхъ, впрочемъ, едва ли кто и зналъ о св. Григоріѣ Нисскомъ. Нѣтъ сомнѣнія, что св. Григорій обладалъ сильнымъ умомъ, былъ способенъ къ глубокимъ философскимъ умозрѣніямъ, простымъ философскимъ чутьемъ доходилъ иногда до важнѣйшихъ гипотезъ; но при всемъ томъ однако несомнѣнно, что онъ не успѣлъ гармонично слить свой философскій разумъ съ разумомъ церковно-отеческимъ, — и потому мы нерѣдко видимъ въ немъ тяжелую борьбу свободнаго философа съ отцемъ и учителемъ церкви. Онъ часто высказывалъ такія сужденія, о которыхъ не учитъ библія, или которыхъ не знали древніе отцы. Эти сужденія, если не по существу, то по своему происхожденію, стояли въ противорѣчіи съ его идеаломъ церковно-библейской науки, потому что почерпались не изъ источника истинной философіи—священнаго писанія, а изъ философіи человѣческой, которая разъ навсегда была осуждена св. отцемъ, какъ лживая и несостоятельная. Отсюда, чтобы согласить свои философскія положенія съ основнымъ принципомъ своего богословія и такимъ путемъ оправдать ихъ, св. Григорій постоянно вынуждался подыскивать для нихъ такія или иныя, большею частію только воображаемыя, основанія въ библіи, и здѣсь опять-таки необходимо становился въ очевидное противорѣчіе съ своимъ собственнымъ идеаломъ христіанской науки. Вопреки себѣ самому, онъ во всѣхъ этихъ случаяхъ не выходилъ изъ библіи, какъ изъ дѣйствительнаго основанія своихъ сужденій, а только подходилъ къ ней ради призрачнаго оправ-

данія этихъ сужденій, нарочито устроивая имъ же самимъ разрушенный искусственный мостъ между божественнымъ откровеніемъ и человѣческой философіей. Конечно, св. Григорій вполнѣ сознавалъ это разногласіе основныхъ принциповъ своего богословствованія, и потому часто колебался въ своихъ сужденіяхъ, и даже совершенно отказывался отъ того, что самымъ старательнымъ образомъ пытался прежде прикрыть и защитить св. писаніемъ. Припомнимъ изъ его антропологіи судьбу оригинальной психологической гипотезы внутренняго рая. Такъ какъ эта гипотеза явно противорѣчила простому историческому повѣствованію книги Бытія, то вполнѣ понятно, что св. Григорій не могъ держаться ея; но ему трудно было отказаться отъ нея,—и вотъ начались странные поиски за библейскими обоснованіями придуманной гипотезы. Онъ отыскалъ извѣстныя слова Спасителя: *царствіе Божіе внутрь васъ есть*,—и успокоился было на этихъ словахъ, какъ на несомнѣнномъ доказательствѣ своей философской гипотезы; но противорѣчіе преданію древнихъ отцевъ и разногласіе съ общепринятымъ мнѣніемъ не позволили ему удержать эту гипотезу,—и потому въ своихъ церковныхъ поученіяхъ, гдѣ онъ говорилъ, какъ отецъ и учитель церкви, онъ отказался отъ нея и склонился къ общепринятому представленію о дѣйствительномъ существованіи древняго рая. Укажемъ также на подобную судьбу раздѣляемой св. Григоріемъ философской гипотезы о трехчастномъ составѣ человѣческой природы. Эта гипотеза, какъ извѣстно, обязана своимъ происхожденіемъ языческой философіи Платона, и потому ревнитель христіанскаго знанія св. Григорій, хотя и усвоилъ ее себѣ, однако не счелъ возможнымъ положиться на одинъ только философскій авторитетъ знаменитаго языкника, и вслѣдствіе этого постарался прежде всего отыскать въ пользу его гипотезы нѣкоторыя подходящія указанія въ св. писаніи. Но лишь только Аполлинарій показалъ, какимъ хорошимъ основаніемъ для еретической христологіи можетъ служить общераспространен-

ная и якобы библейски обоснованная гипотеза трихотоміи, какъ св. отецъ немедленно же поспѣшилъ отбросить эту гипотезу, и съ прежнимъ усердіемъ старался отыскать въ библіи какія-нибудь основанія въ пользу дихотоміи. Подобныхъ случаевъ колебанія и неустойчивости у св. Григорія довольно много, и всѣ они явились однимъ и тѣмъ же плодомъ внутренняго разногласія основныхъ принциповъ въ его богословствованіи. Очевидно, онъ не вполнѣ успѣлъ поставить откровеніе и философію въ ту идеальную связь, которую начерталъ въ своей полемикѣ съ крайнимъ раціонализмомъ Евномія, и потому въ нѣкоторыхъ изъ своихъ философскихъ гипотезъ, вопреки себѣ самому, ввелъ въ свое богословіе элементъ дисгармоніи и неустойчивости.

Но говоря объ основныхъ формальныхъ элементахъ богословствованія св. Григорія, нельзя не сказать объ отличительной особенности въ содержаніи его догматической системы, о той характерной внутренней идеѣ, которую раскрывалъ и за которую постоянно ратовалъ св. отецъ во всѣхъ своихъ догматическихъ трактатахъ. Это—оригеновская идея грѣха и всеобщаго спасенія отъ него по снисхожденію божественной любви. На принятіе этой основной идеи оригеновскаго богословія, кромѣ глубокаго сродства богословской мысли обоихъ знаменитыхъ богослововъ, имѣла еще несомнѣнное вліяніе извѣстная полемика св. Григорія съ Аполлинаріемъ лаодикійскимъ. Послѣдній, какъ извѣстно, въ основу своей еретической христологіи положилъ совершенно безотрадную мысль, что будто грѣхъ сросся съ человѣческой природой, и, дѣйствуя по нѣкоторой роковой необходимости, обладаетъ такою непобѣдимою силой, что спасенія въ собственномъ смыслѣ, т. е. въ смыслѣ совершеннаго истребленія грѣха, не было и не будетъ, потому что оно невозможно. Ясно, что Аполлинарій не имѣлъ ровно никакого понятія о влеченіяхъ и требованіяхъ человѣческаго сердца, о тѣхъ неуловимыхъ внутреннихъ пружинахъ, которыя своими движеніями создаютъ насущный интересъ чело-

вѣческой жизни. Онъ положилъ въ основу своего ученія мертвящую идею безсилія предъ зломъ и думалъ оказать человѣчеству какую-то важную услугу, еслибы и оно, подобно ему, прониклось горькимъ сознаніемъ непобѣдимости зла, и безпомощно опустило свои слабыя руки. Но къ счастію, придавленное и приниженное чувство никогда не было и не могло быть нормальнымъ, общечеловѣческимъ чувствомъ. Горячее желаніе освобожденія отъ грѣха всегда питало въ массѣ человѣчества искреннее чаяніе этого освобожденія и поддерживало твердое убѣжденіе въ его возможности. Поэтому, аполлинаризмъ сталъ въ противорѣчіе съ исконными желаніями и надеждами человѣчества, и этимъ противорѣчіемъ ясно показалъ, что христіанское благовѣстіе о дарованіи людямъ спасенія должно быть раскрыто съ другой точки зрѣнія и въ другомъ направленіи. Эту новую точку зрѣнія св. Григорій Нисскій нашелъ въ ученіи Оригена о благихъ по содержанію и абсолютныхъ по значенію цѣляхъ человѣческой жизни. „Богъ создалъ человѣка прекраснымъ и назначилъ его для еще болѣе прекраснаго“ — вотъ основное положеніе, которое проникаетъ и опредѣляетъ собою всѣ части догматической системы св. отца. Съ точки зрѣнія этого именно положенія онъ раскрылъ свое ученіе объ особенномъ достоинствѣ человѣческой природы и о райскомъ состояніи первыхъ людей; съ точки зрѣнія этого же положенія онъ, вопреки полуманихейскимъ представленіямъ Аполлинарія, изложилъ свое философское мнѣніе о сущности зла, какъ объ отрицаніи богоучрежденнаго порядка жизни, или какъ о пустомъ исчезающемъ призракѣ, имѣющемъ основаніе своего бытія въ одномъ лишь человѣческомъ неразумѣніи. При такомъ пониманіи сущности зла вполнѣ естественно было придти къ мысли, что вѣчно существовать оно не можетъ,—потому что въ этомъ случаѣ человѣческое неразумѣніе было бы выше премудрости Божіей, опредѣлившей быть одному только добру,—и человѣческое непостоянство оказалось бы тверже абсолютныхъ велѣній

воли Божіей. Въ этой формулѣ противорѣчія идеи и дѣйствительности само собою выступаетъ логически необходимое рѣшеніе трудной проблемы: рано или поздно, но зло должно исчезнуть. Здѣсь лежитъ центральный пунктъ богословія св. Григорія, потому что въ этомъ положеніи скрывается основаніе ученія о спасеніи, о Спасителѣ и о будущей жизни. Сущность спасенія полагается въ конечномъ истребленіи грѣха, какъ неразумнаго отрицанія воли Божіей, и въ соединеніи всѣхъ грѣшниковъ съ Богомъ,—а Лице Спасителя опредѣляется, какъ Лице воплотившагося Сына Божія, единаго изъ трехъ равныхъ и единосущныхъ другъ другу божескихъ Лицъ. Сынъ Божій Себя Самого принесъ въ универсальную жертву за людскіе грѣхи и ниспослалъ всѣмъ благодатную силу Св. Духа на совершеніе каждымъ своего собственнаго спасенія. Это спасеніе непрерывно и совершается правдою человѣческихъ дѣлъ и благодатію Св. Духа; но конецъ его наступитъ только за гробомъ, когда совершенно отнимется завѣса человѣческаго неразумія, и Богъ поразитъ всякое беззаконіе необычайнымъ преизбыткомъ Своей всеисцѣляющей любви. Тогда зло погибнетъ, всѣ спасутся, и наступитъ вѣчное славное царство добра. Такимъ образомъ, все богословіе св. Григорія, въ своихъ основныхъ моментахъ, превращается въ грандіозное развитіе универсальнаго плана спасенія міра отъ бѣдъ,—и едва-ли кто найдетъ непонятнымъ, почему два знаменитѣйшихъ богослова своего времени склонились предъ необыкновеннымъ величіемъ этой, осужденной потомъ, идеи.

ОГЛАВЛЕНІЕ

Стр.

ВВЕДЕНІЕ . . . . . 1—80.

I. Краткая характеристика св. Григорія Нисскаго, какъ богослова-догматиста.

Мѣсто св. Григорія въ ряду его знаменитыхъ современниковъ. Стремленіе его ввести въ христіанское богословіе философскій элементъ; границы этого стремленія и причины его. Достоинства и недостатки богословской мысли св. Григорія. Его оригенизмъ . . . . . 1—17.

II. Библіографическій очеркъ твореній св. Григорія Нисскаго . . . . . 17—77.

1. Библіографическія свѣдѣнія о твореніяхъ св. Григорія въ сочиненіяхъ Скультета, Дюпеня, Тильмона, Фабриція, Селье, Шрёкка, Гейнса и Фесслера. Задачи и планъ новаго систематическаго обзора его догматическихъ твореній. . . . . 17—30.

2. Творенія св. Григорія, въ которыхъ раскрывается православное ученіе о Св. Троицѣ: Книги противъ Евномія, Слово противъ Арія и Савеллія, Слово противъ македоніанъ духоборцевъ, Посланіе къ Авлавію и фрагментъ—Къ язычникамъ на основаніи общихъ понятій; письма его: къ Севастійцамъ, къ монаху Евагрію и къ еретику Иракліану . . . . . 30—51.

3. Творенія св. Григорія, въ которыхъ раскрывается ученіе о мірѣ и человѣкѣ. О шестодневѣ, О созданіи человѣка, и три церковныхъ поученія объ образѣ и подобіи Божіемъ въ человѣкѣ . . . . . 51—56.

Стр.

4. Творенія св. Григорія, въ которыхъ раскрывается православное ученіе о Лицѣ Спасителя: письмо къ Евстафіи, Амвросіи и Василиссѣ, Антирретикъ и посланіе къ Θеофилу александрійскому . . . . . 56—63.

5. Творенія св. Григорія, въ которыхъ раскрывается ученіе о спасеніи: проповѣди св. Григорія, его нравственно-экзегетическіе и нравственно-философскіе трактаты . 63—73.

6. Творенія св. Григорія, въ которыхъ раскрывается ученіе о послѣднихъ судьбахъ человѣчества: О душѣ и воскресеніи, Слово къ скорбящимъ объ умершихъ, О преждевременно умершихъ младенцахъ и Бесѣда на шестой псаломъ . . . . . 73—77.

III. Печатныя изданія твореній св. Григорія Нисскаго и опыты систематизаціи его догматическаго ученія . . . . . 77—80.

ВСТУПЛЕНІЕ

ВЪ ДОГМАТИЧЕСКУЮ СИСТЕМУ СВ. ГРИГОРІЯ НИССКАГО. . 81—112.

1. Догматы и значеніе ихъ въ христіанствѣ, по ученію св. Григорія Нисскаго.

Двоякій смыслъ термина *δόγμα* и стремленіе св. Григорія сдѣлать изъ него спеціальный научный терминъ. Понятіе о *δόγμα*, какъ о таинственной истинѣ вѣры, открытой въ св. писаніи и содержимой церковію. Взаимное отношеніе *δόγμα* и *ἐντολή*. Ученіе св. Григорія объ особенной важности догматическихъ истинъ . . . . 81—88.

2. Необходимость глубокаго усвоенія догматическихъ истинъ человѣческимъ сознаніемъ. Православная постановка вопроса о раскрытіи догматовъ.

Усвоеніе и изслѣдованіе истинъ вѣры указано Самимъ Основателемъ христіанства. О томъ же самомъ заботились апостолы и апостольскіе ученики. Съ половины втораго вѣка раскрытіе догматовъ сдѣлалось необходимымъ въ силу внѣшнихъ обстоятельствъ церкви. Ученіе о вза-

Стр.

имоотношеніи разума и вѣры Тертулліана и Климента александрійскаго, св. Василія Великаго и св. Григорія Богослова. Ученіе объ этомъ св. Григорія Нисскаго . 89—95.

3. О руководительныхъ принципахъ въ дѣлѣ православнаго раскрытія христіанскихъ догматовъ.

Ученіе ап. Павла о руководительномъ достоинствѣ св. писанія. Исторія этого вопроса до IV вѣка; состояніе вопроса въ IV вѣкѣ и рѣшеніе его Григоріемъ Нисскимъ. Ученіе того же ап. Павла о руководительномъ достоинствѣ свящ. преданія. Исторія этого вопроса и рѣшеніе его Григоріемъ Нисскимъ. Ученіе св. Григорія о неизмѣнности буквы догматическихъ формулъ; смыслъ и значеніе этого ученія. Ученіе св. Григорія объ отношеніи къ догматамъ, еще не раскрытымъ вселенскою церковію . . . . . 96—108.

4. Планъ догматической системы св. Григорія Нисскаго . . . . . 108—112.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

УЧЕНІЕ О БОГѢ ВЪ СЕБѢ САМОМЪ. . 113—308.

I. Ученіе о бытіи Бога.

Доказательства истины бытія Божія у св. Григорія Нисскаго: врожденность богосознанія, какъ внутреннее доказательство бытія Божія; внѣшнія доказательства бытія Божія—космологическое и физико-телеологическое. Постановка этихъ доказательствъ у Григорія Нисскаго и у предшествовавшихъ и современныхъ ему отцевъ и учителей церкви. Особенности взгляда св. Григорія на значеніе и силу космологическаго и физико-телеологическаго доказательствъ бытія Божія сравнительно со взглядомъ на этотъ предметъ предшествовавшихъ ему церковныхъ писателей . . . . 113—121.

Стр.

II. Ученіе о богопознаніи.

Исторія этого ученія въ первые три вѣка: языческо-гностическая точка зрѣнія по вопросу о богопознаніи; ученіе о богопознаніи св. Иринея ліонскаго, Іустина мученика и Климента александрійскаго. Ученіе о богопознаніи въ IV вѣкѣ: ученіе Арія, Аэтія и Евномія. Опроверженіе евноміанской теоріи богопознанія св. Василіемъ Великимъ. Полемика по вопросу о богопознаніи между Григоріемъ Нисскимъ и Евноміемъ. Собственная точка зрѣнія Григорія Нисскаго по вопросу о богопознаніи . . . . . 122 – 155.

III. Ученіе о свойствахъ Божіихъ.

Безпредѣльность, какъ общее свойство Божественной природы и дѣятельности. Частнѣйшее раскрытіе этого свойства Григоріемъ Нисскимъ: вѣчность самобытность, вездѣприсутствіе, незмѣняемость, всевѣдѣніе, премудрость и всемогущество Бога, какъ Существа безпредѣльнаго и абсолютно-духовнаго. Ученіе Григорія Нисскаго объ отношеніи свойствъ Божіихъ къ Божественной сущности . . . . . 156—166.

IV. УЧЕНІЕ О СВ. ТРОИЦѢ. . . 167—308.

1. Общій очеркъ ученія о Св. Троицѣ до Григорія Нисскаго.

Постановка ученія о Св. Троицѣ и исходный пунктъ въ его раскрытіи. Коренное разногласіе въ пониманіи этого догмата между православными и аріанами и необходимость между ними полемики. Григорій Нисскій и Евномій, какъ представители двухъ противоположныхъ ученій. Стремленіе ихъ обосновать свои воззрѣнія по спорному вопросу на ученіи древней церкви. Исторія догмата о Св. Троицѣ въ первые три вѣка. Непосредственная вѣра въ троичность Божескихъ Лицъ Мужей апостольскихъ. Искаженіе христіанскаго ученія о Троицѣ евіонитами и гностиками. Раскрытіе этого ученія св. Иринеемъ ліонскимъ. Скрытый евіонизмъ секты алоговъ. Развитіе идей этой секты въ монархіанизмѣ.

Стр.

Опроверженіе монархіанизма Тертулліаномъ и Оригеномъ, и собственное ихъ ученіе о Св. Троицѣ. Ученіе Савеллія и опроверженіе его св. Діонисіемъ александрійскимъ. Крайности и неправильности въ ученіи о Св. Троицѣ св. Діонисія. Ученіе Арія и его отношеніе къ еретическимъ доктринамъ первыхъ трехъ вѣковъ Опроверженіе ученія Арія св Аѳанасіемъ александрійскимъ и его собственное ученіе о Св. Троицѣ . . 167—202.

2. Ученіе Евномія о Сынѣ Божіемъ и опроверженіе этого ученія св. Григоріемъ Нисскимъ.

Крайняя и умѣренная (аномейская и оміусіанская) партіи въ аріанствѣ. Стремленіе Евномія примирить эти партіи въ одномъ среднемъ возрѣніи. Сущность ученія Евномія: строго-аномейскія начала этого ученія. Рѣзкое уклоненіе Евномія отъ основныхъ началъ аномейства къ ученію оміусіанъ: его ученіе о Сынѣ Божіемъ, какъ о сотворенномъ Богѣ по природѣ. Объясненіе всѣхъ рѣзкихъ противорѣчій и несообразностей ученія Евномія. Библейская аргументація Евномія и опроверженіе ея св. Григоріемъ Нисскимъ . . . . . 203—228.

3. Раскрытіе св. Григоріемъ Нисскимъ православнаго ученія о Сынѣ Божіемъ въ связи съ возраженіями на это ученіе со стороны Евномія.

Главное положеніе въ ученіи св. Григорія о Сынѣ Божіемъ и способъ раскрытія имъ этого положенія. Ученіе о происхожденіи Сына Божія чрезъ рожденіе отъ Бога Отца и рѣшеніе вопроса: что значитъ по отношенію къ Богу—рождать и рождаться. Выясненіе образа рожденія Сына Божія изъ понятія Логоса. Ученіе о вѣчности и безначальности рожденія Сына Божія и о непрерывности этого рожденія. Рѣшеніе вопроса—два ли безначальныхъ. Ученіе о единосущіи Сына Божія съ Богомъ Отцемъ. Аналогіи, употребляемыя св. Григоріемъ для выясненія единосущія Отца и Сына при ихъ личномъ различіи. Общій выводъ . 229—265.

Стр.

4. Раскрытіе св. Григоріемъ Нисскимъ православнаго ученія о Святомъ Духѣ въ связи съ возраженіями на это ученіе со стороны Евномія и духоборцевъ.

Состояніе ученія о Св. Духѣ въ первые три вѣка. Появленіе ереси духоборцевъ въ концѣ III вѣка. Македоній и возобновленіе этой ереси въ IV вѣкѣ. Отношеніе Македонія къ аномейству; ученіе Македонія о Св. Духѣ; было ли это ученіе только дальнѣйшимъ развитіемъ началъ аномейства и приложеніемъ этихъ началъ къ третьей упостаси Св. Троицы? Неподготовленность отцевъ IV вѣка къ защитѣ и раскрытію православнаго ученія о Св. Духѣ. Опроверженіе духоборчества св. Аѳанасіемъ александрійскимъ. Ученіе Евномія о Св. Духѣ и опроверженіе этого ученія св. Василіемъ Великимъ. Недостаточность защиты и раскрытія церковнаго ученія о Св. Духѣ у Аѳанасія и Василія Великаго и развитіе духоборчества. Постановка защиты и раскрытія ученія о Св. Духѣ у Григорія Нисскаго; особенности его ученія о Св. Духѣ сравнительно съ ученіемъ Аѳанасія александрійскаго и Василія Великаго. Основанія личнаго самостоятельнаго бытія Св. Духа: ученіе Григорія Нисскаго о Св. Духѣ, какъ о «царствѣ» Отца и «помазаніи» Сына; смыслъ и научно-богословское значеніе этого ученія. Ученіе св. Григорія о личномъ отношеніи Св. Духа къ Богу Отцу и Богу Сыну. Ученіе объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и аналогіи, употребляемыя св. Григоріемъ для выясненія этого ученія. Ученіе Григорія Нисскаго о посреднической дѣятельности Сына между начальною дѣятельностію Отца и заключительною дѣятельностію Св. Духа; смыслъ и значеніе этого ученія. Ученіе Григорія Нисскаго о единосущіи и равенствѣ Св. Духа съ Богомъ Отцемъ и Богомъ Сыномъ. Общій выводъ . . . . . 266—301.

5. Раскрытіе св. Григоріемъ Нисскимъ православнаго ученія о взаимоотношеніи единства сущности и троичности Лицъ въ Божествѣ . 301—308.

Стр.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

УЧЕНІЕ О БОГѢ ВЪ ЕГО ОТНОШЕНІЯХЪ КЪ МІРУ И ЧЕЛОВѢКУ. . . 309—622.

I. Ученіе св. Григорія Нисскаго о мірѣ духовномъ (объ ангелахъ добрыхъ). . . . 309—325.

1. *Ученіе св. Григорія о происхожденіи ангеловъ и объ ихъ природѣ.* Время и способъ происхожденія ангеловъ Особенность воззрѣнія Григорія Нисскаго на духовность природы ангеловъ сравнительно съ воззрѣніями на это его предшественниковъ и современниковъ. Отношеніе природы ангеловъ къ природѣ Бога. Разумъ ангеловъ и его отношеніе къ разуму человѣческому. Свободная воля ангеловъ . . . . . 309—316.

2. *Ученіе св. Григорія о жизни и дѣятельности ангеловъ.* Постоянное нравственное возрастаніе ангеловъ. Смыслъ библейскихъ указаній объ ангельскихъ хвалебныхъ пѣснопѣніяхъ Богу, по взгляду св. Григорія . 317—319.

3. *Ученіе св. Григорія о числѣ ангеловъ и объ устройствѣ ангельскаго міра.* Невозможность исчисленія ангеловъ. Мнѣніе св. Григорія о постепенности размноженія ангеловъ и о способѣ этого размноженія. Дѣленіе ангеловъ по роду ихъ дѣятельности—на предстоящихъ и служащихъ, и неустойчивость этого дѣленія у Григорія Нисскаго. Дѣленіе ангеловъ по ихъ взаимнымъ отношеніямъ—на архангеловъ и ангеловъ. Причина существованія различія между ангелами . . . . 320—325.

II. Ученіе св. Григорія Нисскаго о мірѣ чувственномъ . . . . . 326—356.

1. *Общій очеркъ ученія о происхожденіи видимаго міра—въ первые три вѣка.* Языческое и откровенно-іудейское ученіе о происхожденіи міра. Общее вѣрованіе древней христіанской церкви въ истину творенія міра изъ ничего. Ученіе о происхожденіи міра св. Іустина мученика, Климента александрійскаго и св Иринея ліонскаго. Гностическія теоріи по вопросу о происхожденіи міра: теорія дуалистическая гностика Гермогена и опроверженіе этой теоріи Тертулліаномъ; теорія

Стр.

пантеистическая и опроверженіе ея древними церковными писателями. Ученіе церковныхъ писателей первыхъ вѣковъ о цѣли творенія міра. Ученіе Оригена о вѣчности міротворенія и опроверженіе этого ученія св. Меѳодіемъ тирскимъ . . . . . 326—335.

2. *Космологія Григорія Нисскаго.* Ученіе о твореніи міра изъ ничего и защита этого ученія: опроверженіе системы эманацій и ученія о независимомъ бытіи совѣчной Богу матеріи. Рѣшеніе вопроса—можетъ ли абсолютно чистый Духъ создать матерію; мнѣніе св. Григорія о нематеріальныхъ основахъ вещественнаго бытія. Положительное раскрытіе св. Григоріемъ догмата о міротвореніи. Ученіе его о твореніи общемъ, или о твореніи общихъ міровыхъ основъ бытія Вопросъ о совмѣстимости библейскаго повѣствованія о дняхъ творенія съ понятіемъ всемогущества воли Божіей, мановеніе которой должно осуществляться моментально. Рѣшеніе этого вопроса Климентомъ александрійскимъ и уклоненіе отъ него отцевъ IV вѣка. Рѣшеніе вопроса Григоріемъ Нисскимъ: его ученіе о твореніи частномъ, или объ устроеніи міра по его собственнымъ силамъ и законамъ, вложеннымъ Богомъ въ міровыя стихіи при самомъ изведеніи ихъ изъ небытія въ бытіе. Смыслъ и значеніе этого ученія. Послѣдовательное изложеніе и толкованіе св. Григоріемъ событій первыхъ четырехъ дней творенія, и рѣшеніе вопроса объ отношеніи перваго дня творенія, когда появился свѣтъ, къ четвертому дню, когда появились солнце и всѣ небесныя тѣла. Ученіе св. Григорія о сущности процесса міровой жизни и о совершенствѣ творенія . . . . . 336—356.

III. Ученіе св. Григорія Нисскаго о человѣкѣ . 357—398.

1. *Созданіе человѣка.* Отличіе его отъ всѣхъ остальныхъ тварей видимаго міра. Особенное, высшее назначеніе человѣка. . . . . 357—361.

2. *Составъ человѣческой природы.* Ученіе Григорія Нисскаго о человѣческой душѣ въ связи съ возраженіями современнаго ему матеріализма. Самостоятельность души, какъ особаго духовнаго начала въ человѣкѣ. Разумность души. Отношеніе души къ тѣлу: ученіе св. Григорія о связи высшаго, разумнаго начала въ человѣкѣ съ грубо-матеріальнымъ человѣческимъ тѣломъ при посредствѣ третьяго начала—такъ называемой чув-

Стр.

ствующей (*αἰσθανομένη*), или чувственной силы: философское и библейское обоснованіе этого ученія . . 361—379.

3. *Особенное достоинство человѣческой природы: ученіе объ образѣ и подобіи Божіемъ въ человѣкѣ.* Метафизическая точка зрѣнія въ ученіи Григорія Нисскаго объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ: духовность человѣческой природы, какъ образъ Божій въ человѣкѣ, и отношеніе этого образа къ его Первообразу; особенность этого воззрѣнія св. Григорія сравнительно съ воззрѣніями по данному вопросу другихъ церковныхъ писателей. Психологическая точка зрѣнія въ ученіи св. Григорія объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ: природныя совершенства человѣческаго духа—разумъ и свобода, какъ образъ Божій въ человѣкѣ. Ученіе св. Григорія о различіи между образомъ и подобіемъ Божіимъ въ человѣкѣ и объ ихъ взаимномъ отношеніи. Нравственныя совершенства человѣка, или совершенства его жизни и дѣятельности, какъ подобіе Божіе въ человѣкѣ . 380—388.

4. *Ученіе св. Григорія Нисскаго о первобытномъ состояніи людей.* Связь между ученіемъ его объ этомъ предметѣ и ученіемъ о будущей загробной жизни. Аллегорическое толкованіе Григоріемъ Нисскимъ библейскаго ученія—какъ вообще о райскомъ состояніи первыхъ людей, такъ въ частности о древѣ познанія добра и зла; діалектическое и библейское обоснованіе этого толкованія. Отступленіе Григорія Нисскаго отъ аллегорической точки зрѣнія въ ученіи о первобытномъ раѣ, и буквальное толкованіе имъ библейскаго ученія объ этомъ предметѣ Мнѣніе св. Григорія о мѣстонахожденіи первобытнаго рая и о качествахъ тѣла первыхъ людей до ихъ грѣхопаденія. Ученіе св. Григорія о внутреннемъ состояніи первыхъ людей въ раю, о состояніи ихъ разума и воли. Мнѣніе св. Григорія о райскихъ богоявленіяхъ. 389—398.

IV. Ученіе о происхожденіи и сущности зла въ мірѣ и человѣчествѣ . . . . . 399—430.

1. *Краткая исторія вопроса о происхожденіи и сущности зла.* Главные моменты въ исторіи рѣшенія этого вопроса въ мірѣ языческомъ Гностическо-манихейское рѣшеніе вопроса о происхожденіи и сущности зла. Библейское ученіе о происхожденіи зла. Ученіе о злѣ въ древней христіанской церкви: ученіе св. Ѳеофила антіохійскаго и св. Иринея ліонскаго. Ученіе о злѣ въ IV вѣкѣ . . . . . 399—406.

Стр.

2. *Ученіе св. Григорія Нисскаго о сущности зла.* Опредѣленіе сущности зла изъ его противоположности добру. Добро, какъ нормальное состояніе тварнаго бытія, какъ бытіе дѣйствительное; зло, какъ отрицаніе этого бытія, какъ не-сущее или не-бытіе. Философское обоснованіе и раскрытіе этого положенія Григоріемъ Нисскимъ . . . . . 406—410.

3. *Ученіе св. Григорія Нисскаго о происхожденіи зла въ мірѣ: паденіе ангеловъ.* Необходимость мыслить происхожденіе зла отъ дѣятельности разумно-свободныхъ существъ. Зависть къ первозданному человѣку и властолюбіе, какъ причина паденія высшаго ангела, по мнѣнію Григорія Нисскаго. Невозможность вполнѣ разумно объяснить возникновеніе этого грѣховнаго настроенія въ высшемъ разумномъ духѣ. Непостижимость паденія ангеловъ . . . . . 410—414.

4 *Ученіе св. Григорія Нисскаго о происхожденіи зла въ человѣчествѣ: грѣхопаденіе первыхъ людей.* Отрицаніе Григоріемъ Нисскимъ буквальнаго смысла библейскаго повѣствованія и аллегорическое объясненіе этого повѣствованія. Изображеніе Григоріемъ Нисскимъ внутренняго процесса отпаденія первыхъ людей отъ Бога по соблазну діавола. Сущность преступленія первыхъ людей. . . . . 414—420

5. *Ученіе св. Григорія о слѣдствіяхъ грѣхопаденія первыхъ людей.* Общее разстройство человѣческой природы, бѣдствія земной жизни и смерть человѣка, какъ слѣдствія грѣхопаденія. Слѣдствія грѣхопаденія первыхъ людей для ихъ потомковъ: ученіе Григорія Нисскаго о первородномъ грѣхѣ, какъ объ общемъ грѣхѣ человѣческой природы, а не однихъ только Адама и Евы. Возраженіе противъ церковнаго ученія о первородномъ грѣхѣ манихеевъ и опроверженіе этого возраженія Григоріемъ Нисскимъ. . . . . 420—427.

6. *Начало спасенія людей.* Взглядъ св. Григорія Нисскаго на домостроительство Божіе о спасеніи людей до явленія на землю Спасителя и на противодѣйствіе этому домостроительству со стороны діавола . . 427—430.

V. УЧЕНІЕ О ЛИЦѢ ГОСПОДА СПАСИТЕЛЯ . 431—518

1. Общій взглядъ на исторію догмата до IV вѣка.

Отвѣтъ Спасителя на вопросъ первосвященника—Сынъ ли онъ Божій (Мѳ. XXVI, 63—64). Три различныя представленія о лицѣ І. Христа и о дѣлѣ искупленія людей—въ

Стр.

первыя времена христіанства: представленіе языческо-гностическое, воззрѣніе іудео-евіонейское и ученіе откровенія. Общее вѣрованіе древней церкви въ истину соединенія въ Лицѣ І Христа полной божеской природы съ полною природой человѣческой. Измѣненіе гностическаго и евіонитскаго воззрѣній на Лице Спасителя подъ вліяніемъ ученія церкви. Главные пункты въ ученіи о Лицѣ Господа Спасителя . . . . . 431—438.

2. Христологическія заблужденія IV вѣка.

Ученіе о Лицѣ І. Христа Евномія и Маркелла анкирскаго. Христологическое ученіе Аполлинарія лаодикійскаго. Происхожденіе и сущность этого ученія. Связь христологіи Аполлинарія съ его антропологіей. Мнѣніе Аполлинарія о трехсоставности человѣческой природы Ученіе его о высшемъ, разумномъ началѣ въ человѣкѣ, какъ о главномъ виновникѣ и носителѣ грѣха, и о грѣхѣ, какъ о существенно-необходимомъ и положительномъ свойствѣ человѣческой природы. Отсюда—невозможность соединенія Бога съ грѣховнымъ человѣческимъ умомъ, и необходимость признанія, что Богъ принялъ въ ипостасное единеніе съ Собою только двѣ низшія стороны человѣческой природы—душу и тѣло, такъ что мѣсто человѣческаго разума въ Лицѣ Спасителя занялъ разумъ божественный или божественный Логосъ. Библейское и философское обоснованіе этого ученія Аполлинаріемъ. Ученіе Аполлинарія о небесномъ происхожденіи плоти І. Христа; подлинный смыслъ и значеніе этого ученія въ христологической системѣ Аполлинарія. Ученіе Аполлинарія объ образѣ соединенія въ Лицѣ І. Христа природы божеской и природы человѣческой и объ ихъ взаимномъ отношеніи . . . . . 439—469.

3. Отношеніе христологіи Аполлинарія къ древнему церковному ученію о Лицѣ Іисуса Христа и опроверженіе этой христологіи св. Григоріемъ Нисскимъ.

Ошибочность мнѣнія нѣкоторыхъ нѣмецкихъ ученыхъ (Неандера и Баура), что будто Аполлинарій въ своей христологіи былъ вполнѣ вѣренъ древне-церковному, до-оригеновскому ученію о Лицѣ І. Христа, и что будто Григорій Нисскій отступилъ отъ этого ученія и въ своей христологіи держался точки зрѣнія Оригена, перваго церковнаго писателя, учившаго о

Стр.

соединеніи Бога не только съ душею и тѣломъ человѣческими, но и съ разумнымъ человѣческимъ духомъ. Объясненіе Григоріемъ Нисскимъ библейскаго термина—«плоть» въ приложеніи къ Лицу І. Христа, и его пониманіе боговоплощенія. Ученіе о боговоплощеніи церковныхъ писателей до-оригеновскаго времени. Ученіе о томъ же самомъ Оригена и отличіе его ученія отъ ученія его предшественниковъ Выводъ изъ предъидущаго. Опроверженіе Григоріемъ Нисскимъ библейской аргументаціи Аполлинарія. Отрицательный характеръ христологіи Аполлинарія по отношенію къ дѣлу спасенія и искупленія людей . . . . . 470—482.

4. Раскрытіе св. Григоріемъ Нисскимъ православнаго ученія о Лицѣ Іисуса Христа въ связи съ возраженіями на это ученіе со стороны Евномія и Аполлинарія.

Іисусъ Христосъ есть истинный и совершенный Богъ. Раскрытіе и защита этого положенія отъ слѣдующихъ возраженій Евномія противъ православнаго ученія о воплощеніи Бога: а) воплощеніе будто бы унижаетъ Божество,—б) подвергаетъ страданію Безстрастнаго, и с) ограничиваетъ Безпредѣльнаго. Опроверженіе этихъ возраженій и доказательство божества Іисуса Христа его чудесами, ученіемъ о Немъ св. писанія и величіемъ совершеннаго Имъ дѣла спасенія людей. Іисусъ Христосъ есть полный и совершенный человѣкъ. Раскрытіе и защита этого положенія отъ возраженія Аполлинарія, будто полный и совершенный человѣкъ не можетъ быть безгрѣшнымъ и необходимо грѣховенъ, такъ какъ грѣхъ составляетъ существенное и необходимое свойство человѣческой природы. Іисусъ Христосъ есть единое богочеловѣческое Лицо. Возраженіе Евномія и Аполлинарія, будто при двухъ полныхъ и совершенныхъ природахъ не возможно мыслить единство личности. Рѣшеніе этого возраженія въ ученіи св Григорія объ образѣ соединенія въ Лицѣ І. Христа двухъ совершенныхъ природъ—божеской и человѣческой. Терминологія св. Григорія въ изложеніи имъ этого предмета Постановка вопроса объ отношеніи Сына Божія къ Богу Отцу и Духу Святому по Его человѣчеству. Рѣшеніе этого вопроса въ ученіи св. Григорія о превращеніи плоти въ Божество, и подлинный смыслъ этого ученія . . . . . 482—518.

Стр.

VI Ученіе о спасеніи . . . . 519 – 573.

1. *Понятіе о спасеніи и объ образѣ совершенія его Господомъ Спасителемъ.*

Ученіе божественнаго откровенія о спасеніи, какъ объ освобожденіи человѣка отъ власти діавола—съ одной стороны, и какъ о примиреніи его съ Богомъ—съ другой. Ученіе о спасеніи мужей апостольскихъ и апологетовъ II вѣка. Постановка церковными писателями II вѣка вопроса о томъ, кому принесъ Спаситель Свою кровавую жертву. Ученіе св. Иринея ліонскаго о смерти Спасителя, какъ о выкупѣ діаволу. Согласіе съ этимъ ученіемъ Тертулліана. Ученіе о томъ же самомъ предметѣ, только въ болѣе рѣзкой и опредѣленной формѣ, Оригена. Ученіе о смерти Спасителя св Аѳанасія александрійскаго. Опроверженіе теоріи выкупа Григоріемъ Богословомъ. Ученіе объ искупительно-примирительной жертвѣ Спасителя св. Василія Великаго. Ученіе о спасеніи св. Григорія Нисскаго: необходимость спасенія, его сущность и образъ совершенія. Спасительное значеніе смерти Христовой. Время принесенія Спасителемъ примирительной жертвы Богу Отцу Необходимость кровавой смерти для освобожденія людей отъ власти діавола. Доказательство этой необходимости въ окончательномъ развитіи теоріи выкупа. Раскрытіе очистительной силы кровавой жертвы Спасителя. Время и образъ разрушенія Спасителемъ грѣховнаго царства смерти. Ученіе о сошествіи Спасителя въ адъ и о побѣдѣ Его надъ діаволомъ. Ученіе объ освобожденіи всѣхъ узниковъ ада и о воскресеніи изъ мертвыхъ. 519—539.

2. *Ученіе о переходѣ спасительныхъ заслугъ Іисуса Христа на все человѣчество.*

Библейское ученіе о Лицѣ Спасителя, какъ о второмъ Адамѣ. Ученіе объ этомъ Григорія Нисскаго. Раскрытіе св. Григоріемъ основаній, по которымъ искупительныя заслуги Спасителя могутъ быть усвоены людямъ и перенесены на все вообще человѣчество. Ученіе о Христѣ, какъ о новомъ родоначальникѣ человѣчества. Мнѣніе Евномія и аполлинаристовъ, будто Христосъ страдалъ за людей Своимъ божествомъ. Опроверженіе этого мнѣнія Григоріемъ Нисскимъ въ его ученіи о взаимоотношеніяхъ божества и человѣчества во время крестныхъ

Стр.

страданій и смерти Христа. Рѣшеніе св. Григоріемъ разныхъ возраженій противъ догмата о спасеніи людей со стороны язычниковъ: а) рѣшеніе вопроса о томъ, почему Спаситель не скоро явился для спасенія человѣчества, если Онъ дѣйствительно могъ совершить его; б) рѣшеніе вопроса о томъ, почему грѣхъ царствуетъ въ мірѣ, если Спаситель дѣйствительно побѣдилъ его; с) рѣшеніе вопроса о томъ, почему не всѣ люди—христіане, если въ христіанствѣ Богъ всѣмъ даровалъ спасеніе . . . . . 539—556.

3. *Ученіе объ усвоеніи каждымъ человѣкомъ спасительныхъ заслугъ Іисуса Христа.*

Вѣра какъ главное условіе спасенія, и крещеніе, какъ первое средство къ нему. Образъ совершенія крещенія и объясненіе его возрождающей силы. Таинство причащенія. Оригинальное объясненіе св. Григорія по вопросу о претвореніи евхаристическихъ видовъ въ тѣло и кровь Спасителя. Оригинальное мнѣніе его о претвореніи тѣла и крови причастниковъ въ Божественныя тѣло и кровь. Оригинальное основаніе ученія о церкви. Понятіе о церковной іерархіи . . . 557—566.

4. *Человѣческая сила и божественная благодать.*

Наклонность человѣка ко грѣху и послѣ своего возрожденія въ таинствѣ крещенія. Необходимость для него особенной благодатной помощи со стороны Бога. Отношеніе благодати Божіей къ свободѣ человѣческой воли. Сущность сотеріологическаго процесса. Переходъ къ ученію о послѣднихъ судьбахъ человѣчества . . 566—573.

VII. Ученіе о послѣднихъ судьбахъ человѣчества. 574—622.

1 *Краткая исторія ученія о послѣднихъ судьбахъ человѣчества.*

Ученіе библіи и отношеніе къ этому ученію христіанъ древней церкви. Попытка св. Иринея ліонскаго къ психологическому обоснованію библейскаго ученія. Попытка Минуція Феликса утвердить буквальное пониманіе библіи. Протестъ противъ такого пониманія со стороны Климента и Оригена. Ученіе Климента о спасительной цѣли адскихъ мученій. Ученіе Оригена о всеобщемъ спасеніи. Центральный пунктъ эсхатологіи Григорія Нисскаго . . . . . 574—584.

Стр.

2. *Смыслъ и значеніе человѣческой смерти, по ученію св. Григорія Нисскаго.*

Понятіе смерти Происхожденіе и особенное промыслительное значеніе ея въ планахъ домостроительства Божія. Загробная жизнь умершихъ людей. Конечный предѣлъ дѣйствія смерти. . . . . 584—593.

3. *Ученіе св. Григорія о всеобщемъ воскресеніи.*

Возможность и дѣйствительность воскресенія по свидѣтельству св. писанія и по началамъ разума. Образъ воскресенія по изображенію откровенія. Соединеніе каждой души съ своимъ собственнымъ тѣломъ: ученіе о загробной связи души и тѣла. Состояніе воскресшихъ тѣлъ: ученіе объ отличительномъ и общемъ тѣлесномъ обликѣ воскресшихъ людей . . . . . 593—606.

4. *Ученіе св. Григорія о послѣднемъ судѣ и объ очищеніи.*

Процессъ будущаго всеобщаго суда. Двойство состояній воскресшихъ людей. Ученіе св. Григорія объ очистительномъ мученіи грѣшниковъ и объ огненномъ очищеніи язычниковъ . . . . . 606—615.

5. *Ученіе св. Григорія о возстановленіи всѣхъ въ первобытное состояніе и объ откровеніи царства славы.*

Конечное истребленіе грѣха Возвращеніе къ Богу діавола. Окончаніе дѣла спасенія и открытіе царства славы. Краткая характеристика этого царства Сужденія древнихъ церковныхъ писателей объ эсхатологіи св. Григорія . . . . . 615—622.

Заключеніе . . . . . 623—635.

Важнѣйшія опечатки.

Стран.	*Строк.*	*Напечатано:*	*Должно читать:*
60	5 снизу	тебовали	требовали
88	2 —	*τημίαν*	*ξημίαν*
92	13 —	нанежную	надежную
99	13 —	илишнее	излишнее
146	3 сверху	мѣнію	мнѣнію
213	8 —	ею	ее
227	14 снизу	ссыдки	ссылки
237	9 —	смылѣ	смыслѣ
260	8 —	въ готоромъ	въ которомъ
294	13 сверху	во всѣмъ	во всемъ
309	2 —	благословилъ	благоволилъ
325	16 —	племенною	пламенною
331	2 снизу	свой	своей.
337	12 сверху	раздѣлись	раздѣлились
354	8 —	догмагическую	догматическую
366	4—5 —	считается	считаться
377	4 —	*дутею*	*душею*
396	15 —	води	воли
403	4—3 снизу	чоловѣтескій	человѣческій
—	—	Божіей	Божіе
—	5 —	детей	дѣтей
408	7 —	Нельзя—же	Нельзя-ли
420	16 —	истинное,	истинное благо,
427	4 —	удадяло	удаляло
433	11 сверху	Синона	Симона
434	7 —	потяніе	понятіе
442	11 —	общій	общей
448	17 снизу	*ввей полнотъ*	*всей полнотъ*
449	11 —	всѣ	все
463	4 —	раба	рода

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛІОТЕКА