Священникъ В. Соколовъ.

ЗАВЕРШЕНІЕ
ВИЗАНТІЙСКОЙ ХРИСТОЛОГІИ
ПОСЛѢ
Леонтія Византійскаго.

45662

Рѣчь предъ защитой магистерской диссертаціи подъ заглавіемъ „Леонтій Византійскій". Его жизнь и литературные труды. Опытъ церковно-исторической монографіи", произнесенная въ собраніи Совѣта Императорской Казанской духовной Академіи 2 іюня 1916 г.

КАЗАНЬ.
Центральная Типографія.
1916.

Печатать дозволяется. Ректоръ Академіи, Епископъ *Анатолій*.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР
081
54

Отдѣльный оттискъ изъ журнала «Православный Собесѣдникъ» за 1916 годъ.

Вопросъ о томъ. „кто есть сей Сынъ Человѣческій“ (Іоан 12, 34), т. е. Господь Іисусъ Христосъ, вопросъ, поставленный еще современниками и самовидцами Его, не переставалъ и не перестанетъ волновать людей и требовать отъ нихъ такого или иного рѣшенія Причина этого заключается столько же въ безусловной важности и необходимости для христианина разрѣшенія этого вопроса, сколько и въ его глубокой таинственности и непостижимости для разума человѣческаго.

Съ одной стороны, уже изъ устъ І. Христа мы слышимъ призывъ къ обязательному познанію Его: „да знаютъ Тебя единаго, истиннаго Бога и Того, Котораго Ты послалъ, Іисуса Христа“ (Іоан. 17, 3), и изъ устъ св. Апостоловъ приглашеніе къ возрастанію въ познаніи Бога (Кол. 1, 10) и Сына Божія (Еф. 4, 13). Съ другой же стороны, Самъ Христосъ говоритъ. „никто не знаетъ Сына только Отецъ, и Отца никто не знаетъ только Сынъ и тотъ, кому Онъ хочетъ открыть“ (Мѳ. 11, 27), и апостолы потверждаютъ, что „безпрекословно, великая тайна благочестія—Богъ явился во плоти“ (1 Тим. 3, 16), и „Божьяго—никто не знаетъ, кромѣ Духа Божія“ (1 Кор. 2, 11).

Такимъ образомъ, положеніе христианина въ отношеніи къ важнѣйшему и спасительнѣйшему догмату своей вѣры представляется на первый взглядъ совершенно безвыходнымъ: онъ и долженъ знать, и онъ не можетъ знать ничего объ Іисусѣ Христѣ, Начальникѣ своей вѣры и Совершителѣ спасенія (Евр. 12, 2). Но это только на пер-

вый взглядъ. На самомъ же дѣлѣ есть прямой и вѣрный выходъ изъ этого критическаго положенія въ томъ, чтобы здѣсь, въ земномъ существованіи своемъ, удовлетворяться знаніемъ „отчасти", совершеннаго же вѣдѣнія ждать въ будущемъ вѣкѣ, когда „го, что отчасти, прекратится" (1 Кор. 13, 9—12), когда „увидимъ Его, какъ Онъ есть" (1 Іоан. 3, 2)

Св. Церковь, вѣрная хранительница Апостольскихъ преданій, никогда, поэтому, не возбраняла стремленій чадъ своихъ къ христіанскому знанію вообще и, вчастности, къ разумному постиженію и усвоенію самыхъ глубокихъ и таинственныхъ догматовъ вѣры. Напротивъ, въ лицѣ своихъ духовныхъ пастырей и лучшихъ представителей изъ мірянъ она указывала всегда на необходимость ихъ посильнаго изученія и раскрытія. Эти пастыри и учители церкви съ перваго же вѣка ея существованія начали ревностно заниматься устными и письменными трудами въ этой области, благодаря чему стала быстро расти и развиваться богословская наука. Въ IV вѣкѣ эта наука, не смотря на всѣ неблагопріятныя условія для ея развитія въ періодъ гоненій, достигаетъ уже такой высоты и широты, предъ которой съ истиннымъ изумленіемъ останавливаются всѣ изучающіе исторію древне-христіанской церкви.

Продолжающееся и въ V вѣкѣ тріумфальное шествіе богословской науки по пути къ усовершенствованію христіанскаго знанія начинаетъ возбуждать уже опасенія, чтобы такая быстрота не увлекла многихъ въ крайности, а съ ними въ заблужденіе и погибель. Викентій Лиринскій въ своихъ „Напоминаніяхъ" [1]) (Commonitorium) пишетъ. «не довольствуются однажды преданнымъ и издревле принятымъ правиломъ вѣры, но каждый день ищутъ новаго да новаго, и всегда жаждутъ или прибавить что нибудь къ религіи, или измѣнить въ ней, или отнять отъ

---

[1]) *Migne*, Patrolog. c. c., S L. t. 50, cap. 21, c. 666. Русск. переводъ, Казань, 1904, стр. 37.

нея. Какъ будто это—не небесный догматъ, которому достаточно быть однажды открыту, а земное учрежденіе, могущее усовершаться только постоянными поправками, или лучше, опроверженіями" И преподобный отецъ, въ дальнѣйшихъ своихъ разсужденіяхъ по этому поводу даетъ прекраснѣйшія наставленія относительно вообще догматическаго развитія въ церкви, наставленія, которыя и въ настоящее время могутъ служить руководственными правилами церковной и научно-богословской дѣятельности. „Пусть возрастаетъ, пишетъ онъ, и въ высшей степени преуспѣваетъ съ теченіемъ лѣтъ и вѣковъ пониманіе, разумѣніе, мудрость какъ каждаго отдѣльнаго (христіанина), такъ и всѣхъ вмѣстѣ,—какъ одного человѣка, такъ и всей церкви, но только—въ томъ же своемъ родѣ, то есть, въ одномъ и томъ же догматѣ, въ одномъ и томъ же смыслѣ, въ одномъ и томъ же (предметѣ) пониманія.—Пусть оно (это догматическое ученіе) съ годами укрѣпляется, со временемъ расширяется, съ вѣкомъ возвышается, но остается нерушимымъ и неповрежденнымъ.—Слѣдуетъ древніе догматы небесной философіи съ теченіемъ времени укрѣплять, обглаживать, обчищать; но не слѣдуетъ ихъ перемѣнять, не слѣдуетъ ихъ обсѣкать, не слѣдуетъ уродовать. Пусть они получаютъ очевидность, блескъ, раздѣльность, это можно; но ихъ полнота, цѣльность, качество должны быть удерживаемы,—это необходимо" [1].

Христологія, или ученіе о Лицѣ Господа Іисуса Христа, занимающее среди другихъ истинъ христіанскаго богословія самое важное и центральное мѣсто, по справедливости, всегда составляло предметъ особеннаго вниманія со стороны христіанскихъ богослововъ и церковныхъ писателей. Потому и развитіе христологіи съ первыхъ вѣковъ христіанства пошло быстрыми шагами впередъ. Уже въ III вѣкѣ изъ устъ знаменитаго Оригена мы слышимъ такое сужденіе о христологической проблемѣ, которое, если не совсѣмъ рѣшаетъ эту послѣднюю, то освѣщаетъ ее до

---

[1] Ibid., cap. 23, c 668; русск. перев. стр. 40—42.

самыхъ глубинъ. „Должно, говоритъ онъ, со всякимъ страхомъ и благоговѣніемъ наблюдать, чтобы въ одномъ и томъ же (Лицѣ) обнаружить истину той и другой природы, такъ, чтобы, съ одной стороны, не помыслить чего-нибудь недостойнаго и неприличнаго о той Божественной и неизреченной Сущности (substantia), и, съ другой стороны, дѣянія (Его, какъ человѣка) не счесть ложными призрачными образами. Вложить все это въ уши человѣческія и изъяснить словами, конечно, далеко превосходитъ силы нашего достоинства, ума и слова. Я думаю, что это превосходитъ даже мѣру (способностей, присущихъ) святымъ Апостоламъ; а, можетъ быть, изъясненіе этого таинства не доступно даже всей твари Небесныхъ Силъ“ [1]). Безошибочно можно сказать, что этими словами антиципированы итоги христологическаго развитія даже за V вѣкъ, за вѣкъ Халкидонскаго собора. Этотъ соборъ, соборъ христологическій κατ' ἐξοχήν, въ своемъ опредѣлении выразилъ ту же самую мысль, что Іисусъ Христосъ есть единый Богочеловѣкъ въ полнотѣ и реальности двухъ Его природъ: Божества и человѣчества, съ тою лишь разницею, что эта мысль соборомъ развита съ большею подробностію и обстоятельностію согласно съ назрѣвшими въ то время запросами.

Халкидонская христологія по своей исчерпывающей полнотѣ и непререкаемой опредѣленности [2]) должна была бы по существу стать тѣмъ предѣломъ въ развитіи ученія о Лицѣ І. Христа, за которымъ испытующему разуму ничего было бы больше искать. Но вышло наоборотъ. И можетъ быть, это самое обстоятельство, что въ Халкидонскомъ вѣроопредѣленіи сразу дано было очень много для удовлетворенія разумныхъ исканій, и послужило толчкомъ для дальнѣйшихъ притязаній разума въ раскры-

---

[1]) Migne, s. gr., t. 11, De principiis. lib. 2, cap. 6. col. 211; Творенія Оригена, учителя александрійскаго, въ русск. переводѣ, вып. 1. О началахъ, стр. 128—129.

[2]) В. Болотовъ: „Лекціи по исторіи древней церкви“, IV т., стр. 314.

тии ученія о Лицѣ І. Христа. По поводу содержанія и истиннаго смысла вѣроопредѣленія на территоріи восточной церкви возникаютъ горячіе споры и бурныя волненія, поставившія въ необходимость богословскія силы церкви VI вѣка снова пересмотрѣть и обсудить вопросъ о надлежащемъ пониманіи Халкидонскаго опредѣленія. Среди этихъ силъ одною изъ выдающихся является Леонтій Византійскій, въ своихъ литературныхъ трудахъ оставившій намъ весьма наглядный памятникъ тѣхъ напряженныхъ усилій, какія употреблялись въ то время восточной церковію для уничтоженія всякихъ предубѣжденій противъ Халкидонскаго опредѣленія и для разъясненія его истиннаго смысла и значенія.

Всѣ сочиненія Леонтія Византійскаго отличаются строгимъ догматико-полемическимъ характеромъ и по своему идейному содержанію не выходятъ изъ рамокъ Халкидонскаго опредѣленія. При этомъ онъ ставитъ себѣ ясную и опредѣленную цѣль всесторонне обосновать и оправдать тезисы этого опредѣленія и въ особенности доказать полное ихъ согласіе съ церковнымъ преданіемъ и святоотеческимъ ученіемъ. Эта цѣль была столько же великой, сколько и трудно-выполнимой. Истекало уже цѣлое столѣтіе со времени Халкидонскаго собора. За это время противники его и враги церкви успѣли придумать много всякихъ средствъ и способовъ для дискредитированія Халкидонскаго догмата въ глазахъ христіанъ. Самымъ главнымъ и самымъ тяжелымъ обвиненіемъ, выставлявшимся противъ этого догмата, было то, что онъ вводитъ новую вѣру, какой не знали прежніе отцы и учители церкви, какой не проповѣдывалъ св. Кириллъ Александрійскій,—этотъ столпъ православія. Много нужно было имѣть мужества, чтобы открыто выступить при такихъ обстоятельствахъ на защиту православной истины и на борьбу съ усилившимся заблужденіемъ. Много нужно было имѣть при этомъ ума, настойчивости и вообще духовныхъ талантовъ, чтобы достичь въ борьбѣ какого нибудь успѣха. Литературные труды Леонтія по осуществленію поставленной имъ цѣли воочію убѣждаютъ насъ, что онъ оказался на высо-

тѣ предъявленныхъ къ нему требованій. Даже и ту, чрезвычайно трудную, задачу по соглашенію христологіи св. Кирилла съ Халкидонской догмой онъ выполнилъ самымъ добросовѣстнымъ и основательнымъ образомъ. Односторонне развитая христологія и неустойчивая терминологія св. Кирилла представляли много трудностей для примиренія ихъ съ Халкидонскимъ догматомъ. Ему пришлось привести цѣлую массу выдержекъ изъ сочиненій св. Кирилла. пришлось потратить бездну словъ на разъясненіе смысла его терминовъ и формулъ; и всетаки, надо признаться, никакихъ, безусловно ясныхъ и неопровержимыхъ, доказательствъ дифиситизма у св. Кирилла онъ не могъ указать, ибо всякое изъ его доказательствъ подрывалось этимъ почти повсюднымъ у св. Кирилла смѣшеніемъ природы (φύσις) съ ипостасью (ὑπόστασις) и лицомъ (πρόσωπον) [1]). Тѣмъ не менѣе дѣятельность Леонтія въ данномъ направленіи, какъ показала и сама исторія, не осталась безъ воздѣйствія на восточно-христіанское общество и потому, конечно, должна найти себѣ самую высокую оцѣнку.

Оцѣнка литературныхъ дѣятелей обыкновенно ставится въ непосредственную зависимость отъ того, что̀ собственно новаго въ идейномъ смыслѣ внесено ими въ сокровищницу человѣческихъ знаній. Эта мѣрка вообще не приложима къ церковнымъ писателямъ и богословамъ, ибо идейное содержаніе ихъ писаній имѣетъ для себя высшій и совершеннѣйшій источникъ: Божественное Откровеніе, данное въ Священномъ Писаніи и Преданіи, которое они не могутъ ничѣмъ пополнить отъ своей человѣческой скудости. Идейно-новымъ въ ихъ работахъ можетъ быть всегда только возвращеніе къ старому, приближеніе къ основнымъ источникамъ началамъ Богопреданнаго ученія. Съ этой точки зрѣнія сочиненія Леонтія

---

[1]) Migne, S. G. t. 75, c. 1381; t. 76, 332 C, c. 401 A; t 77, c. 193 B; см. наше сочиненіе: „Леонтій Визант.“. Сергіевъ Посадъ, 1916 г. стр. 309; также у Junglas: Leontius v. Byzanz. S. 135; у *Tixeront:* Histoire des dogmes, III, (1912), p. 61.

Визант. представляютъ собою весьма большую литературно-богословскую цѣнность, ибо они исключительно посвящены утвержденію изначальной истины о Лицѣ І. Христа въ томъ выраженіи, какое дано ей Халкидонскимъ опредѣленіемъ и какое всегда раскрывалось въ писаніяхъ древнихъ отцевъ и учителей церкви. Но недопустимое въ идейномъ, тѣмъ не менѣе догматическое развитіе всегда признавалось въ отношеніи формальномъ, т. е. терминологическомъ и методологическомъ. Здѣсь всегда возможно было и нѣчто новое въ смыслѣ новыхъ терминовъ и новыхъ способовъ аргументаціи.—Леонтій оказалъ и въ этомъ отношеніи немалую заслугу богословской наукѣ именно тѣмъ, что далъ раціонально-философское обоснованіе догмата о Лицѣ Іисуса Христа, которое ставило въ логическую необходимость всякаго здравомыслящаго человѣка исповѣдывать этотъ догматъ согласно съ церковнымъ о немъ ученіемъ. Онъ ввелъ въ научно-богословскій оборотъ спеціальную терминологію, которая, не будучи въ собственномъ смыслѣ новой, являлась таковой въ своемъ новомъ приложеніи къ христологической проблемѣ. Это въ особенности нужно сказать относительно термина ἐνυπόστατος, который до Леонтія совсѣмъ не игралъ никакой роли въ богословской наукѣ и только въ его доктринѣ получилъ себѣ надлежащее и безусловно плодотворное примѣненіе Труды Леонтія съ этой стороны до нѣкоторой степени могутъ быть поставлены въ сравненіе съ трудами Каппадокійскихъ отцевъ, которые весьма много содѣйствовали разрѣшенію тріадологической проблемы введеніемъ строгой философской терминологіи и раціональной аргументаціи.

Но значеніе литературной дѣятельности всякаго вообще писателя нельзя измѣрять только въ тѣсныхъ границахъ извѣстнаго момента ея проявлянія среди того или другого народа, но-въ объемѣ всего процесса ея культурнаго вліянія на людей. Такъ же точно и относительно Леонтія Византійскаго. Его богословско-литературная дѣятельность оказала глубокое вліяніе не только на его современниковъ, но и на отдаленное потомство, и это мы

должны учесть при оцѣнкѣ данной личности. Подмѣтить живые слѣды такого вліянія у дальнѣйшихъ византійскихъ богослововъ, не представляетъ особеннаго труда. Они наблюдаются уже у Анастасія, еп. Антіохійскаго или, по тогдашнему названію Ѳеополитанскаго. Онъ былъ родомъ палестинецъ и дважды занималъ епископскую каѳедру въ Антіохіи: въ первый разъ приблизительно съ 559 г. по 570 г. и второй съ 594 по 599 или 600 [1]). Слѣдовательно, онъ имѣлъ полную возможность и знать и читать всѣ сочиненія Леонтія Виз. Онъ былъ мужемъ ученымъ, много занимавшимся богословской наукой и полемикой съ еретиками. Плодомъ его такихъ занятій были многочисленныя сочиненія, изъ коихъ до насъ дошла и издана небольшая часть, притомъ къ сожалѣнію самыя главныя сочиненія—не въ подлинникѣ, а въ латинскомъ переводѣ [2]). Читая эти произведенія, не трудно убѣдиться, что здѣсь такіе же пріемы доказательствъ, такая же терминологія, какъ и у Леонтія Виз. Такъ, доказывая различіе Лицъ во Св. Троицѣ. Анастасій останавливается на словахъ св. Іоанна Богослова: „въ началѣ бѣ Слово“ (Іоан. 1, 1) и путемъ синтаксическаго и логическаго разбора этихъ словъ выводитъ отсюда необходимость признанія вѣчности Отца и совѣчнаго Ему Сына [3]). Также поступаетъ онъ и въ доказательствѣ особности и вѣчности Лица Св. Духа, обосновывая эту истину на словахъ Спасителя: „Духъ, иже отъ Отца исходитъ“ (Іоан. 15, 26). Различіе Одного Лица отъ Другого въ Св. Троицѣ онъ обосновываетъ на томъ, что каждое Лице имѣетъ свои

---

[1]) Migne, S. G. t 89. c. 1290—1292. Notitia. Свѣдѣнія объ этомъ патріархѣ Анастасіи идутъ изъ различныхъ источниковъ, далеко не согласныхъ въ хронологическихъ показаніяхъ. Даже и въ отношеніи самой личности нѣкоторые хронографы (Никифоръ Каллистъ) допускали смѣшеніе этого патріарха съ Анастасіемъ II, епископствовавшимъ въ Антіохіи въ началѣ VII в., и съ преп. Анастасіемъ Синаитомъ, жившимъ во второй половинѣ VII в.

[2]) Таковы его сочиненія: De sancta Trinitate, De divina incarnatione, De passione et impassibilitate Christi et cet.

[3]) t. 89, c. 1313—1314

личныя характеристическія свойства (proprietates characteristicae personarum) при единствѣ субстанціи или природы [1]). Природу отъ ипостаси нужно строго различать въ ученіи о Св. Троицѣ: „ипостась не есть природа, такъ же, какъ и природа—не ипостась", ибо природа единообразна (μονοειδής) и недѣлима и потому глупо искать части въ недѣлимомъ [2]). Опредѣленіе этихъ понятій находится въ „Ἔκθεσις σύντομος τῆς ὀρθοδόξου πίστεως" [3]) и излагается вполнѣ согласно съ доктриной Леонтія Византійскаго. Такъ напр. на вопросъ: что есть ὑπόστασις? даетъ отвѣтъ: οὐσία μετὰ τινῶν ἰδιωμάτων (=αἱ ὑποστάσεις φύσεις εἰσὶ μετ' ἰδιωμάτων у Леонтія) [4]). При этомъ термины: οὐσία и φύσις, равно какъ ὑπόστασις и πρόσωπον, считаются тожественными (ταὐτόν ἐστιν), и первыя характеризуются какъ общее (τὸ κοινὸν) въ вещахъ, вторыя же какъ особенное каждой вещи (τὸ ἴδιον ἑκάστου) [5]).

Такая же солидарность съ Леонтіемъ Виз. наблюдается у Анастасія и въ ученіи о воплощеніи І. Христа. Воплотившійся І. Христосъ есть Богъ и человѣкъ, заимствовавшій тѣло отъ Матери и ставшій Ей единосущнымъ (по человѣчеству), хотя не переставъ быть раждающимся отъ Отца и обладать Божественною природою безъ всякаго измѣненія [6]). Итакъ, Христосъ изъ двухъ природъ (de Deo et homine, et de duabus naturis). Но ипостась Его одна, ибо пребываетъ одно ипостасное свойство. Всѣми богословами и учителями церкви [7]) признается, что

---

1) Ibid. c. 1318 AB

2) Ibid c. 1320 B.

3) Сочиненіе, изложенное въ катехизической формѣ, принадлежитъ Анастасію, патр Θеополитанскому и Кириллу Александрійскому Очевидно, его составилъ третій авторъ на основаніи сочиненій указанныхъ святыхъ отцевъ.

4) t. 86, I. Advers. Nestor c. 1485 B

5) t. 89, c. 1404 CD.

6) Ibid c 1338 D. 1339 A.

7) Ibid. loc. cit. De omnibus theologis et Ecclesiae doctoribus Анастасій почти не приводитъ никакихъ именъ изъ этихъ богословъ и учителей церкви, поэтому напрасно было бы искать у него и имени Леонтія Виз.

у различныхъ природъ (во Христѣ) одна ипостась, и что единеніе природъ совершилось по ипостаси Христа (secundum hypostasim Christi), Который не только состоитъ изъ Бога и человѣка, но одинъ и тотъ Богъ и человѣкъ съ неповрежденными въ единеніи природами, которыя образовали черезъ соединеніе сложную ипостась (compositum hypostasim), называемую Христомъ. Ученіе объ ὑπόστασις σύνθετος во Христѣ встрѣчается и у Леонтія, и именно въ той интерпретаціи, какая здѣсь дается Анастасіемъ и какая встрѣчается и у дальнѣйшихъ литературныхъ эпигоновъ Леонтія. Подобно Леонтію Анастасій входитъ въ рациональное объясненіе самаго ипостаснаго соединенія природъ во Христѣ. „Учители церкви называютъ сущностію — общее, а ипостасью — частное или спеціальное, какъ напр. человѣкъ есть общее, а какой либо человѣкъ есть частное, ипостась, ибо какой либо человѣкъ не есть человѣкъ (вообще), но кто-то ἐνούσιος, т. е. въ сущности"... Отсюда Сынъ (во Христѣ) не есть сущность, но ипостась ἐνούσιος, т. е. имѣющая одну и ту же Божественную природу, полную и всесовершенную, какъ и другія Лица Св. Троицы [1]). Усыновленіе есть естественное свойство въ отношеніи къ Тому, отъ Котораго (именно отъ Отца) Онъ — Сынъ. Какъ Сынъ Божій, Христосъ одной и той же Божественной природы съ Отцемъ [2]). Но Онъ есть и Сынъ человѣческій, потому что соединилъ въ Своей ипостаси и истинную природу человѣческую [3]). Характерный для Леонтіевой христологіи терминъ ἐνυπόστατος, объясняющій образъ существованія человѣческой природы во Христѣ, Анастасій употребляетъ только одинъ разъ (χαρακτὴρ ἐνυπόστατος [4]), что однако не можетъ говорить противъ знакомства его съ трудами Леонтія, такъ какъ фактъ воспріятія имъ идей и терминовъ отъ Леонтія не подлежитъ никакому сомнѣнію.

---

[1]) c. 1343 CD=у Леонтія Advers. Nestor. c. 1560 AB.

[2]) Ibid. c. 1344 AB.

[3]) Ibid. loc. cit. CD

[4]) Ibid c. 1404 C.

Для большаго убѣжденія сошлемся еще на тожественность взглядовъ Анастасія и Леонтія по вопросу о страданіи и безстрастіи Христа. Въ трактатѣ съ такимъ именно заглавіемъ Анастасій развиваетъ мысли, что „Богъ совершенно не способенъ къ смерти. Но Онъ воспринялъ природу единосущную и во всемъ подобную нашей, которая способна къ страданіямъ и смерти... Онъ сдѣлалъ плоть Своею собственною и соединился съ ней, какъ душа съ тѣломъ. И поэтому все, что въ ней Онъ совершилъ, считаетъ за собственное Свое. .. Отсюда и божеское, и человѣческое считается въ Немъ за общее, только при мысленномъ раздѣленіи того, что относится къ той или другой природѣ. Божество чуждо страданій и никакое страданіе не можетъ касаться безстрастнаго .. И тѣмъ не менѣе страданіе Христа было Его собственнымъ, страданіемъ по воспринятой природѣ, соединенной по ипостаси нераздѣльнымъ соединеніемъ“ [1]). „Отсюда кровь, которая текла изъ тѣла Его, считается кровію безплотнаго и чуждаго крови Слова, поскольку Одинъ есть Христосъ, соединенный изъ обѣихъ (природъ), вмѣстѣ Богъ и человѣкъ“ [2]). Отсюда и все то, что Спаситель пріобрѣлъ Своею спасительною смертію и послѣдовавшимъ за нею воскресеніемъ, сдѣлалось достояніемъ людей, имѣющихъ съ Нимъ единую человѣческую природу. Во Христѣ люди освобождены отъ смерти, тлѣнія и рабства и одарены безсмертіемъ, нетлѣніемъ и свободою [3]). Всѣ эти мысли мы встрѣчаемъ у Леонтія Виз. въ его 2-й книгѣ Contra Nestor. et Eutych., а также въ 1-й и 7-й книгахъ Adversus Nestor., при чемъ эти мысли нерѣдко выражаются одинаковыми словами.

Есть ли у Анастасія какой либо прогрессъ въ догматическомъ развитіи по сравненію съ Леонтіемъ, или онъ только закрѣпляетъ и упрочиваетъ его тезисы и тер-

---

[1]) Ibid. c. 1350 BCD, 1351 AC.

[2]) Ibid. c. 1355 C.

[3]) Ibid.: De resurrectione Christi, Ibid. c 1358 C.

мины? Наблюдается нѣчто и новое, это именно нарочитое обсужденіе вопроса о энергіяхъ Божества, который исторически предшествовалъ спору о воляхъ во Христѣ, именно въ сочиненіи „De incircumscripto“ (о неограниченномъ) [1]. „Во всемъ, говорятъ, дѣйствуетъ Богъ энергіей, а не сущностію Своей“. Это еретическое утвержденіе авторъ и считаетъ своимъ долгомъ разобрать и опровергнуть. Его положеніе таково: „Энергія неотдѣлима отъ природы или субстанціи: тамъ, гдѣ Богъ дѣйствуетъ Своею силой или энергіей, тамъ находится непремѣнно и сущность, или природа Его. Ибо сущность Божія проста и неизмѣнна, какъ просты и неизмѣняемы всѣ силы и дѣйствія ея. Никакое дѣйствіе Божіе не можетъ произойти безъ дѣйствующаго Бога. А такъ какъ Богъ вездѣсущъ, то во всѣхъ проявленіяхъ Своей энергіи Онъ и присутствуетъ Своею сущностію или природою. Прилагая эту теорію къ Іисусу Христу, чего впрочемъ не дѣлаетъ самъ Анастасій, мы должны будемъ признать въ Немъ двѣ совершенныхъ энергіи съ соотвѣтственными имъ дѣйствіями—Божескими и человѣческими или въ ипостасномъ соединеніи—Богочеловѣческими. Вообще же относительно близости Анастасія Антіохійскаго къ Леонтію Виз. нужно сказать, что эта близость не можетъ особенно ярко бить въ глаза потому, что мы подъ руками имѣемъ очень мало сочиненій Анастасія и притомъ такихъ, которыя посвящены прямому изложенію догматическихъ истинъ и очень мало касаются полемики, которая такъ существенна и характерна для сочиненій Леонтія.

Въ первой половинѣ VII вѣка намъ встрѣчается мужъ, который не только усвоилъ себѣ въ совершенствѣ христологическіе взгляды Леонтія Виз., но и расширилъ ихъ въ примѣненіи къ назрѣвшимъ потребностямъ своего времени,—это Максимъ, Исповѣдникъ и Философъ, монахъ

---

[1]) Ibid. c. 1331—1334.

[2]) У Леонтія Виз. объ этомъ кратко говорится въ такихъ мѣстахъ: Migne, t. 86, Contra Nestor. et Eutych. c. 1333 AB; и Advers Nestor, c 1445 D, 1448 A.

Константинопольскій. Самыми современными и злободневными для него догматическими вопросами были вопросы объ энергіяхъ (ενέργια, δύναμις) и дѣйствованіяхъ (ποιημα), о воляхъ и желаніяхъ (θέλημα, βουλή) во Христѣ. Леонтій Византійскій затрогиваетъ эти вопросы только отчасти и высказываетъ лишь нѣсколько случайныхъ замѣтокъ по нимъ. Таково наприм. мѣсто изъ сочиненія. Contra Nestor. et Eutych.· „Желать и не желать не есть свойство (ἴδιον) плоти, но разумной души, въ которой усматривается свобода воли и главная причина желанія по той и другой (душѣ и тѣлу). Затѣмъ считаютъ ее (душу) отвѣтственной и за то, что она желаетъ противъ природы (παρὰ τὴν φύσιν). Ибо для чего она не рождена. Отсюда происхожденіе грѣха. Безъ вниманія нельзя оставлять и того, что если усматриваются три причины, изъ которыхъ происходитъ всякая дѣятельность (ἐνέργεια). первая—изъ естественной силы, вторая—изъ отступленія отъ природы, третья—изъ возвышенія надъ природой, то и называется первая—естественной (ἡ φυσικὴ). вторая—противо-природной (ἡ παρὰ φύσιν), третья—сверхъ-природной (ἡ ὑπὲρ φύσιν). Противоприродная по самому названію есть нѣкоторое уклоненіе отъ естественныхъ способностей и силъ, вредитъ самой сущности и ея естественнымъ энергіямъ Естественная же состоитъ изъ причины безпрепятственной и соотвѣтствующей природѣ. Сверхъ-природная возводитъ, возвышаетъ и усиливаетъ къ совершеннѣйшему (состоянію), которое не можетъ быть достигнуто только естественными дѣйствіями“ [1]) Здѣсь Леонтій хочетъ показать, что во Христѣ, какъ истинномъ Богочеловѣкѣ, дѣйствовали нормально естественныя силы и сверхъестественныя божественныя, соотвѣтственно чему развивалась стройно его божественная и человѣческая жизнь и дѣятельность. Средняя же. составляющая отклоненіе отъ нормы, грѣховная дѣятельность была несвойственна Христу, ибо Его человѣческой душѣ и тѣлу были совершенно чужды такія

[1]) Migne t. 86, I, c. 1333 AB; ученіе объ энергіяхъ еще касается въ Advers. Nestor. c. 1445 ABCD, 1448A B.

противоестественныя силы и стремленія. Въ сочиненіи Contra Monophys. Леонтій, углубляясь въ изъясненіе тайны внутренней жизни воплощеннаго Христа, говоритъ, что „каждая природа придаетъ Христу свою жизнь: одна естественную жизнь человѣку, другая естественную жизнь Богу, такъ что и получается единое богомужно живущее Лице (θεανδρικῶς ζῶν πρόσωπον). Ядущій и піющій, возрастающій и укрѣпляющійся подобно намъ, единый Христосъ Богъ намъ былъ въ то же время всемогущимъ и всесовершеннымъ по Своему Божеству“ (αὐταρκῆς καὶ παντέλειος θεικῶς) [1]). Такимъ образомъ, въ приведенныхъ словахъ у Леонтія предрѣшается вопросъ объ энергіяхъ и воляхъ во Христѣ въ томъ именно направленіи, что каждая природа имѣетъ свою волю и дѣятельность, но не въ отчужденіи и обособленіи, а въ совершенномъ единеніи, при которомъ центромъ жизни и дѣятельности является Богочеловѣческое Лице І. Христа.

Преп. Максимъ стоитъ на той же самой точкѣ зрѣнія въ разсужденіи объ энергіяхъ и воляхъ во Христѣ, какъ и Леонтій, только ставитъ и аргументируетъ этотъ вопросъ съ большей опредѣленностію и обстоятельностію. Онъ живетъ въ самый разгаръ моноѳелитскихъ движеній и въ качествѣ передового борца и апологета православной истины вынуждается въ противовѣсъ сектантскимъ мудрованіямъ снабдить христіанскую догматику раціонально-философскою аргументаціей. Исходнымъ пунктомъ въ рѣшеніи этого вопроса Максимъ ставитъ то положеніе, что энергія или дѣятельность есть свойство природы, а не ипостаси. Φυσικὴν γάρ, ἀλλὰ οὐχ ὑποστατικὴν πᾶσαν εἶναι διαγορεύουσιν ἐνέργειαν [2]). Если же признать за начало и источникъ энергіи ипостась, тогда въ Св. Троицѣ нарушится принципъ единства и самая Св. Троица въ Единомъ Божествѣ уничтожится. Особенно подробно это положеніе онъ разбираетъ въ своемъ диспутѣ съ Пирромъ [3]).

---

[1]) Ibid., II, c. 1856 CD.

[2]) t. 90, Acta, c. 152 A.

[3]) Ibid, t. 91, Disputatio cum Pyrrho, c. 336—340.

45662

Вотъ выдержка изъ этого диспута. Максимъ: „Христосъ есть единъ, единъ—по ипостаси или по природѣ"? Пирръ. по ипостаси, ибо по природѣ Онъ двойствененъ. Максимъ: „Итакъ, двояко ли Онъ и дѣйствуетъ (ἐνηργεῖ) по причинѣ двойственности природы, или одинаково ради единства ипостаси? Но если двояко, то числомъ этихъ дѣйствій не вводится ли число лицъ? Если одинаково, то по одинаковому единству Лица получатся такія же самыя нелѣпыя заключенія и относительно этого Ибо если энергія ипостасная (ἡ ὑποστατικὴ ενέργεια), го во множествѣ ипосгасей усматривается вмѣстѣ и различіе энергій" Пирръ: не совсѣмъ такъ. Если Онъ двояко дѣйствуетъ, тогда будетъ у Него двѣ энергіи, если же дѣйствующій одинъ, тогда одна и энергія. Максимъ:.. „Но называя одну энергію, какою такою желаете вы считать ее? Божественною, человѣческою, или ни той ни другой? Но если Божественной, тогда вы считаете Христа—однимъ Богомъ, человѣческой—тогда считаете однимъ чистымъ человѣкомъ, если ни той, ни другой, тогда признаете Христа не существующимъ". Выводъ, къ какому неизбѣжно приводитъ этотъ рядъ разсужденій, тотъ, что во Христѣ двѣ дѣятельности по различію двухъ природъ въ Немъ, но объединяемыя однимъ ипостаснымъ сознаніемъ и управленіемъ [1]). Такое разноприродное дѣйствованіе въ Христѣ Максимъ называетъ Θεανδρικὴ ἐνέργεια [2]). подъ которымъ разумѣется въ собственномъ смыслѣ Христова дѣятельность, имѣющая начало въ различныхъ, взаимнообщающихся природахъ.

Подобнымъ же образомъ разрѣшаетъ преп. Максимъ и вопросъ о воляхъ во Христѣ. Воля, какъ и энергія, есть свойство природы. Θέλημα, φασὶν, εἶναι φυσικὸν, ἤγουν θέλησιν, δύναμιν τοῦ κατὰ φυσιν ὄντος ὀρεκτικὴν [3]). Какъ естественная, такая воля детерминистична, она характеризуется въ своихъ проявленіяхъ признакомъ роковой необходимости. Но въ природѣ человѣка, какъ въ природѣ разумной и

---

[1]) Ibid. c. 344, 352.

[2]) Opuscula theologica et polemica. c. 85—88.

[3]) Ibid. c. 12, 192.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Наук
Наук СССР

сознательной, эта необходимость сама собою устраняется возможностью для человѣка сознательнаго выбора (προαίρεσις). Поэтому, человѣческая воля въ специфическомъ смыслѣ можетъ называться свободной волей (θέλημα γνωμικον [1]). Какъ человѣческая, эта воля есть всегда немощная, несовершенная, но это не значитъ, что она обязательно должна быть грѣховною. I. Христосъ, воспринялъ въ ипостасное единство вмѣстѣ съ человѣческой природой и человѣческую волю, воспринялъ таковую безъ грѣха [2]). Будучи безгрѣшной, эта воля свободно подчинялась волѣ Божественной и потому не могла испытывать свойственной грѣховной волѣ людей нерѣшительности, измѣнчивости, уклоненія въ грѣхъ и зло [3]). Никакое оппозиціонное, враждебное отношеніе желаній и воль во Христѣ было невозможно, ибо оно основано было на неслитномъ и нераздѣльномъ, ипостасномъ единствѣ Его природъ [4]). Такая воля можетъ называться богомужною волею—„θεανδρικὸν θέλημα [5]).

По сравненію съ Леонтіемъ это ученіе объ энергіяхъ и воляхъ въ догматикѣ преп. Максима составляетъ безусловно значительный прогрессъ, является крупнымъ шагомъ къ достиженію вершинъ византійской христологіи. Во всемъ остальномъ богословскомъ ученіи мы не найдемъ ничего новаго у Максима Исповѣдника [6]). Какъ съ внѣшне-формальной стороны, такъ и съ внутренне-идейной Максимъ является однимъ изъ послѣдовательнѣйшихъ эпигоновъ Леонтія Византійскаго. Свою богослов-

---

[1]) Ibid. c. 153 A, 308 AB.

[2]) Ibid. c 308, 309.

[3]) Ibid. c. 48 D 169 C.

[4]) Ibid. c. 32 ABC.

[5]) Въ трактатѣ: „ὅτι ἀδύνατον ἐν θέλημα λεγειν ἐπὶ Χριστοῦ“, t. 91, c. 269.

[6]) С. Епифановичъ: „Преподобный Максимъ Исповѣдникъ и византійское богословіе“. Кіевъ, 1915 г. стр. 112: „христологія препод. Максима представляетъ собою не что иное, какъ расширеніе и развитіе христологическихъ построеній Леонтія Виз. и Евлогія Александрійскаго“.

скую доктрину онъ предлагаетъ въ отрывочной формѣ [1]), чѣмъ задаетъ немалые труды для изслѣдователя по приведенію его воззрѣній въ опредѣленную систему. Вся терминологія и аргументація Максима не только представляетъ собою воспроизведеніе, но и въ многихъ случаяхъ точное повтореніе таковыхъ же Леонтія Виз. У Максима имѣются особые трактаты по истолкованію философскихъ терминовъ въ примѣненіи къ христологіи [2]). Въ частности, терминъ ἐνυπόστατος Максимъ утилизируетъ для изъясненія соединенія двухъ энергій и воль во Христѣ. „Ἐνυπόστατος обозначаетъ ἐνύπαρκτον; ἐνύπαρκτον же участвуетъ въ существенномъ и естественномъ бытіи. Отсюда дѣйствующее или дѣятельное (τὸ ἐνεργὸν ἤγουν ἐνεργητικὸν) означаетъ собственно имѣющее въ себѣ силу (τὸ ἐνδύναμον). Ἐνδύναμον же есть обладающее существенной и естественной силой. Итакъ то, что признаніе природъ во Христѣ не безъипостасными или бездѣйственными (μὴ ἀνυποστάτους ἢ ἀνενεργήτους), не обозначаетъ ограниченія ипостасей, но означаетъ православное признаніе ихъ существенными и естественными явленіями и энергіями (τὰς οὐσιώδεις καὶ φυσικὰς ὑπάρξεις καὶ ἐνέργειας) дѣйствующаго по нераздѣльному единенію воплощеннго Бога Слова, это мы считаемъ и утверждаемъ, какъ истину“ [3]).

Аргументація преп. Максима подобно аргументаціи Леонтія по своему содержанію весьма разнообразна и разностороння. Она даже богаче и шире аргументаціи Леонтія. Въ ней намѣчаются два главныхъ составныхъ элемента: философскій (аристотеле-платоновскій или неоплатонический) и богословскій (библейско-патристическій), какъ замѣчаются и два основныхъ направленія: то реалистическое, то мистическое. Въ общемъ же богословская система Максима представляетъ собою несомнѣнный опытъ

---

[1]) Ibid. стр. 38.

[2]) Таковы: Περὶ τῶν δύο τοῦ Χριστοῦ φύσεων (t. 91, c. 145). Ὅροι διαφοροι (c. 149). Письма къ пресвит. Марину (c. 228), къ пресв. Θеодору (c. 245): „Κεφάλαια περὶ οὐσίας καὶ φύσεως, ὑποστάσεως τε καὶ προσώπου“ (t. 91 c. 260) и др. См. 52—53 стр. нашего сочиненія.

[3]) Ibid Περὶ θελημάτων τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ Θεοῦ ἡμῶν, c. 205.

синтетическаго или синкретическаго богословствованія, въ которомъ гармонически сочетались и плодотворно объединились на пользу богословской науки всѣ философскія вліянія и богословскія теченія [1]). Однако, въ этомъ конечномъ результатѣ своей богословско-литературной дѣятельности преп. Максимъ не представляетъ собою чего либо оригинальнаго и потому, конечно не долженъ быть переоцѣниваемъ. Онъ шелъ тѣми самыми путями, которые уже проложилъ въ византійскомъ богословіи Леонтій Виз., онъ использовалъ тотъ матеріалъ, который былъ ранѣе добытъ и собранъ трудами того же Леонтія и Псевдо—Ареопагита, онъ оперировалъ тѣми же методами и пріемами, какіе введены были въ употребленіе указанными авторами. Правда, Максимъ не цитируетъ сочиненій Леонтія и какъ будто даже не знаетъ ихъ. Но изслѣдователи трудовъ Исповѣдника говорятъ, что цитаты Максима—большею частію глухія [2]), т. е. что онъ вообще—и это почти на каждой страницѣ—ссылается на слова, на ученіе святыхъ отцевъ и учителей церкви, не называя ихъ по именамъ. Въ числѣ ихъ онъ могъ всегда подразумѣвать и нашего Леонтія Виз.

При наблюденіи за дальнѣйшимъ развитіемъ византійской христологіи, во 2-й половинѣ VII в. наше вниманіе останавливаетъ на себѣ ненезначительное имя преп. Анастасія Синаита. Значеніе этого имени въ исторіи христологическихъ движеній вырисовывается для насъ съ двухъ сторонъ: какъ писателя—полемиста противъ многочисленныхъ еретиковъ, и какъ составителя извѣстнаго патристическаго сборника: Antiquorum patrum doctrina de Verbi incarnatione. Въ самой литературной дѣятельности Анастасія есть много сходнаго съ таковою же Леонтія Визант. Сочиненія перваго, какъ и второго, были вызваны

---

[1]) Въ данномъ случаѣ мы высказываемъ взглядъ, въ болѣе широкой и обстоятельной формѣ развитый въ цитов. сочиненіи С. Епифановича, стр. 135, и А. Брилліантова: Іоаннъ Скотъ Эригена. Спб. 1898 г. стр. 141.

[2]) Цитов. сочин. Епифановича, стр. 120.

на свѣтъ главнымъ образомъ ревностію по истинѣ христіанской вѣры, желаніемъ убѣдить еретиковъ и сектантовъ въ ихъ неправдѣ и возвратить въ лоно Христовой Церкви. Для этой цѣли Леонтій появлялся на многочисленныхъ диспутахъ съ отдѣлившимися отъ церкви, Анастасій же предпринималъ цѣлыя путешествія по отдаленнымъ мѣстамъ и вступалъ въ пренія съ укрывавшимися тамъ сектантами. Затѣмъ и во внутреннемъ содержаніи, и во внѣшнемъ изложеніи сочиненія Анастасія весьма близко стоятъ къ трудамъ Леонтія, такъ что не можетъ быть никакого сомнѣнія въ извѣстной литературной зависимости перваго отъ послѣдняго. Достаточно прочитать одну-двѣ страницы его капитальнаго сочиненія „Ὁδηγός“— Путеводитель, чтобы сразу же убѣдиться въ этой истинѣ. И въ преобладающемъ раціонально-философскомъ методѣ полемики [1]), и въ манерѣ подкрѣплять конечные выводы ссылками на Священное Писаніе (τὴν θεῖαν Γραφήν) и на отеческіе авторитеты (τὰς τῶν πατέρων χρήσεις), и въ нерѣдкомъ употребленіи терминовъ: ὑπόστασις, φύσις, ἐνυπόστατον, ἰδίωμα, ἕνωσις καθ' ὑποστασιν, συμβεβηκὸς [2]) и др.—во всемъ этомъ сказывается несомнѣнно Леонтій Виз., равно какъ въ другихъ терминахъ, касающихся вопроса объ энергіяхъ и воляхъ во Христѣ: θεανδρικὴ ἐνέργεια, θέλημα [3]) и др. замѣтно вліяніе преп. Максима Исповѣдника.

Наблюдая эту большую идейную и формальную зависимость сочиненій Анастасія Синаита отъ трудовъ его предшественниковъ, невольно напрашивается даже вопросъ: можно ли вообще говорить о какомъ либо его значеніи для византійской христологіи? Однако мы должны отвѣтить на этотъ вопросъ въ совершенно положительномъ смыслѣ, и этотъ смыслъ трудовъ Анастасія мы поставляемъ въ томъ, во 1-хъ, что онъ лишній разъ въ нихъ

---

[1]) Этотъ методъ онъ называетъ прагматическимъ и признаетъ его болѣе дѣйственнымъ, нежели доказательства отъ Св. Писанія и писаній св. отцевъ, которыя могутъ быть поддѣлываемы. Migne. S. G. t. 89. c. 40 C.

[2]) Ibid. c. 56 C, 60 A, 61 AB, 64 B, 69 C, 80 B и др.

[3]) Ibid. c. 45, 46; 61 D, 65. 66 и др.

съ особенной отчетливостію и настойчивостію закрѣпляетъ ту терминологію и аргументацію, которая получила себѣ начало въ Халкидонскомъ вѣроопредѣленіи [1]), и развитіе —въ трудахъ послѣдующихъ отцевъ—писателей, во 2-хъ, въ томъ, что онъ констатируетъ фактъ излишняго увлеченія еретиковъ и сектантовъ раціонально-философскою аргументаціей и сознанія необходимости возвратиться къ библейскимъ и патристическимъ началамъ. Этотъ послѣдній фактъ заслуживаетъ особеннаго вниманія. Преслѣдуя полемическія и апологетическія цѣли, ученые представители восточной церкви начали заходить далеко въ дѣлѣ разумнаго изслѣдованія таинственнаго догмата о Лицѣ І. Христа, Въ христологіи вмѣстѣ съ Аристотелевской терминологіей начали пріобрѣтать силу и тѣ начала, которыя положены въ основу Аристотелевской логики и которыя характеризуются отрицательнымъ отношеніемъ ко всякимъ тайнамъ и требованіемъ разумнаго освѣщенія всего до nec plus ultra. Анастасій не разъ въ своихъ сочиненіяхъ касается этого больного мѣста въ направленіи богословской науки и напоминаетъ о тѣхъ средствахъ, какими оно могло бы быть исцѣлено. Вотъ, напр., одно извлеченіе изъ Путеводителя въ этомъ родѣ: „итакъ, каѳолическая церковь догматизируетъ о Христѣ не по-аристотелевски или по-эллински (οὐκ Ἀριστοτελικῶς καὶ Ἑλληνικῶς), но, какъ часто я говорю, по-евангельски и по-апостольки (εὐαγγελικῶς καὶ ἀποστολικῶς), не въ убѣдительныхъ Пиоагорейской мудрости словахъ, дабы не упразднить Креста Христова. Ибо Аристотель говоритъ, что природа есть начало движенія и покоя. А благочестивое преданіе апостоловъ (ἡ εὐσεβὴς τῶν ἀποστόλων παράδοσις) ни начала движенія, ни начала покоя не признаетъ. Евангеліе же считаетъ природу за самую настоящую вещь, существующую въ дѣйствительности. Относительно этого мы докажемъ и изъ

---

[1]) „Возвѣщаемъ, говоритъ Анастасій, великое проклятіе всякому, кто называетъ естество (φύσις) ипостасію (ὑπόστασιν), ибо онъ впадаетъ черезъ это въ нечестіе Савеллія. Арія и Несторія“, Ibid. с 265 A, ср. с. 41, 44, 293 C и др.

Писаній... и изъ св. отцевъ вмѣстѣ и соборовъ (πατρικῶς ὅμου καὶ συνοδικῶς“ [1]). Или вотъ еще подобныя же слова: „Святая церковь, избѣгая аристотелевскаго и эллинскаго пустословія, евангельски и апостольски, какъ и раньше говорено, въ своей вѣрѣ относительно Христа не говоритъ, что природа и ипостась—одно и то же“ [2]). Этому усилившемуся аристотелевскому и вообще раціонально-философскому вліянію и значенію въ рѣшеніи догматическихъ вопросовъ Анастасій противопоставляетъ „благочестивыя преданія св. отцевъ“ (αἱ τῶν ἁγίων Πατέρων παραδόσεις [3]), на которыя онъ постоянно и ссылается, какъ на послѣднее слово истины. Христологическое развитіе возвращается такимъ образомъ къ своимъ источнымъ началамъ и несомнѣнно выигрываетъ въ смыслѣ очищенія отъ постороннихъ наслоеній и дальнѣйшаго приближенія къ вершинамъ православной христологіи.

Относительно указаннаго нами патристическаго сборника Antiquorum patrum doctrina...[4]) нужно сказать, что его значеніе въ исторіи христологическихъ движеній основывается не столько на томъ, что въ немъ сохранилось много цитатъ изъ утраченныхъ сочиненій древнихъ писателей, и не на томъ, что въ немъ эти цитаты систематизированы въ примѣненіи къ одному вопросу о воплощеніи Слова, сколько на томъ, что вообще этотъ сборникъ фактомъ своего появленія и распространенія на востокѣ зафиксировалъ сознаніе достигнутаго предѣла въ участіи философіи и разума въ рѣшеніи христологической проблемы и сознаніе необходимости занять твердое, устойчивое положеніе чрезъ послѣдованіе признаннымъ соборнымъ и отеческимъ авторитетамъ. Этимъ сборникомъ ви-

---

[1]) Ibid., c. 140 ABC.

[2]) Ibid. c. 148 BC, ср. c. 56 D, c. 121 B: „Святая церковь не Аристотелевски, но богословски“ (θεολογικῶς) учитъ относительно рода или природы“.

[3]) Ibid. c. 192 B.

[4]) Послѣднее его изданіе у Diecamp· Doctrina patrum. Munster. 1907.

зантійская богословская наука до нѣкоторой степени реабилитировала себя отъ тѣхъ обвиненій въ разрывѣ съ древнеотеческими традиціями, какія могли предъявляться къ ней въ виду очевиднаго увлеченія раціональнымъ изслѣдованіемъ христологическаго догмата въ послѣхалкидонскій періодъ. Сборникъ говоритъ, что и въ этомъ раціонализированіи догматовъ вѣры восточное богословіе развивалось въ неизмѣнномъ согласіи съ преданіями каѳолической церкви, выраженными въ постановленіяхъ св. соборовъ и св. отцевъ и учителей церкви. Это значеніе сборника въ свою очередь является наглядным показателемъ того неустаннаго движенія къ достиженію вершинъ христологіи, какое всегда считала своею задачею восточная церковь. Отсюда ясно и то, что преп Анастасій Синаитъ, помимо его самостоятельныхъ богословскихъ работъ, однимъ этимъ составленіемъ сборника обезпечилъ себѣ почетное мѣсто среди представителей византійскаго богословія. Для насъ же, поставившихъ себѣ цѣлію выяснить непрекращавшееся вліяніе литературныхъ трудовъ Леонтія Визант. на византійскую христологію и вообще богословскую науку, эта Доктрина, какъ называютъ данный сборникъ Анастасія Синаита, имѣетъ тѣмъ большую цѣнность, что въ немъ приводятся цитаты изъ трехъ сочиненій Леонтія: „Contra Nestor. et Eutych“, „Adversus argum. Severi“ и „De Sectis“, и, наконецъ, одно сочиненіе: „Capita triginta contra Severum“ помѣщается тамъ цѣликомъ [1]). Это обстоятельство помимо того, что служитъ однимъ изъ вѣскихъ аргументовъ въ пользу авторской подлинности означенныхъ сочиненій Леонтія, проливаетъ яркій свѣтъ и на самое значеніе этихъ сочиненій, какое придавалось имъ въ греко-восточной церкви. Патристическіе сборники были составляемы изъ авторовъ съ высокимъ научно-богословскимъ авторитетомъ и имѣли въ виду самое точное и яркое выраженіе православной истины въ противовѣсъ сочиненіямъ еретиковъ и сектантовъ. Если, такимъ образомъ, труды Леонтія какъ въ

[1]) См. наше сочиненіе: „Леонтій Византійскій“, стр. 144—145.

извлеченіяхъ, такъ и въ цѣломъ видѣ включались въ составъ спеціальныхъ христологическихъ сборниковъ. значитъ, признано было безусловно ихъ высокое литературно-догматическое достоинство, значитъ, эти сочиненія были дѣйствительно цѣннымъ вкладомъ въ богословскую науку, значитъ, — они много содѣйствовали проясненію и утвержденію православной христологіи и играли видную роль въ церковно-полемической дѣятельности

Завершеніемъ христологическаго развитія въ византійской церкви можно и должно считать VIII вѣкъ, вѣкъ иконоборчества, вмѣстѣ и вѣкъ св. Іоанна Домаскина. Иконоборческое движеніе было, конечно, оригинальнымъ и самостоятельнымъ явленіемъ въ религіозно-церковной жизни востока. Но нельзя сказать, чтобы оно не имѣло связи съ христологическимъ движеніемъ и соприкосновеннымъ съ нимъ развитіемъ еретическихъ заблужденій. Иконоборчество, замѣтно, встрѣчало себѣ сочувствіе и поддержку со стороны части греко-восточнаго духовенства и другихъ классовъ общества[1]), иначе оно и не могло бы столько времени (больше столѣтія) и съ такимъ напряженіемъ волновать восточную церковь. Несомнѣнно были скрытыя, внутреннія причины, по которымъ многіе оказывались на сторонѣ иконоборчества, и эти причины легко усмотрѣть въ тѣхъ монофиситскихъ симпатіяхъ, какими восточные христіане издавна увлекались. Осужденное Халкидонскимъ соборомъ монофиситство въ теченіе трехъ вѣковъ сдѣлало широкій кругъ всякихъ поправокъ и измѣненій въ своей доктринѣ, и въ концѣ концовъ стало возвращаться къ своему истоку—къ чистому евтихіанству съ его признаніемъ во Христѣ только одного Божества и отрицаніемъ реальной и единосущной намъ человѣческой природы. Такая монофиситская доктрина не могла мириться съ изображеніемъ на иконахъ внѣшняго, тѣлеснаго вида Спасителя, ибо это изображеніе предполагало само собою дѣйствительнаго въ Немъ

---

[1]) Герцбергъ „Исторія Византіи“, перев Безобразова, Москва. 1897, стр. 97.

человѣка. Отсюда, съ монофиситской точки зрѣнія уничтоженіе св. иконъ являлось дѣломъ принципіальной необходимости. „Дѣлать живописныя изображенія служитъ подтвержденіемъ того, что Богъ Слово истинно, а не призрачно вочеловѣчился и служитъ на пользу намъ, потому что такія вещи, которыя взаимно другъ друга объясняютъ, безъ сомнѣнія и взаимно доказываютъ другъ друга". Такъ говорятъ въ своемъ опредѣленіи отцы VII всел. собора [1]). Тѣмъ болѣе были противъ иконопочитанія несторіане и державшіеся несторіанской концепціи о Лицѣ І. Христа. Первые изъ нихъ въ это время были за предѣлами восточной имперіи и организовались въ особую общину а потому не могли представлять изъ себя опасности господствующему православію, но вторые существовали еще и въ немаломъ числѣ въ самыхъ нѣдрахъ восточной церкви. Догматическія начала антіохійской и эдесской школъ, благопріятствовавшія несторіанству, далеко не потеряли своего кредита и не перестали находить себѣ приверженцевъ среди восточныхъ христіанъ. Съ точки зрѣнія таковыхъ несторіанъ и несторіанствующихъ Христосъ, какъ чистый человѣкъ, по существу не могъ быть предметомъ религіознаго поклоненія въ иконномъ изображеніи, ибо это изображеніе давало понятіе только объ его человѣчествѣ. Потому и они были принципіально противъ почитанія иконъ.

Наоборотъ, православная сторона, истощившая въ этой борьбѣ съ монофиситствомъ и несторіанствомъ всѣ средства и способы для ихъ искорененія и для выясненія истиннаго ученія о Лицѣ Іисуса Христа, имѣла всѣ основанія закрѣпить свои вѣковыя усилія и стремленія установленіемъ догмата объ иконопочитаніи. Сущность этого догмата св. отцы VII вселен. собора, собравшагося въ г. Никеѣ въ 787 году, положили въ томъ, что „поклоняющійся иконѣ поклоняется ипостаси изображеннаго на ней" [2]). Отсюда иконы должны считаться за

---

[1]) Дѣян. вселен. соборовъ 2 изд. т. 7-й, Казань, 1891 г. стр. 284.
[2]) Ibid. стр. 285.

изображенія дѣйствительно существовавшихъ лицъ, не миѳическихъ и идеализированныхъ, а жившихъ и дѣйствовавшихъ въ историческіе моменты времени. Вмѣстѣ съ иконами Спасителя Христа было постановлено почитать и иконы Богоматери и святыхъ людей. Относительно же этихъ лицъ не было сомнѣнія въ ихъ полной реальности и человѣчности. Слѣдовательно, и Христосъ наряду съ ними въ качествѣ иконнаго изображенія признавался существовавшимъ въ полномъ, реальномъ человѣчествѣ. Съ другой стороны, иконы ярко оттѣняли мысль и о томъ, что не человѣческій только элементъ здѣсь имѣется въ виду, но главнымъ образомъ элементъ Божественный. „Честь, воздаваемая образу, относится къ первообразному", гласитъ соборный догматъ. Въ отношеніи къ изображенію Спасителя, первообразнымъ будетъ Самъ Единородный Сынъ Божій, сошедшій съ небесъ и воплотившійся отъ Св. Духа и Дѣвы Маріи, т. е. какъ истинный Богочеловѣкъ. Этотъ христологическій аргументъ, заданный въ догматѣ объ иконопочитаніи, оказывался тѣмъ болѣе принудительнымъ и неопровержимымъ, что былъ не отвлеченно-теоретическимъ правиломъ вѣры, а реально-практическимъ порядкомъ религіозной жизни, неразрывно связаннымъ съ самымъ богослужебнымъ культомъ. Въ этомъ смыслѣ онъ одинаково понятенъ былъ и простецамъ, и ученымъ, и его трудно, даже невозможно, было разбить или перетолковать какими либо хитрыми софизмами. Такимъ образомъ, догматомъ VII вселен. собора былъ нанесенъ послѣдній и рѣшительный ударъ монофиситству и несторіанству во всѣхъ ихъ видахъ, а вмѣстѣ былъ достигнутъ и самый послѣдній предѣлъ въ разумномъ пониманіи истины о Лицѣ Господа Іисуса: византійская богословская мысль въ опредѣленіи даннаго собора взошла на вершину христологіи, дальше которой по существу дѣла некуда было идти.

Достиженію такого исключительнаго результата восточная церковь и византійское богословіе въ VIII в. было безусловно обязано во многомъ св. Іоанну Дамаскину, которому VII вселен. соборъ воздалъ особенную честь за

ревностную защиту иконопочитанія[1]). Дѣйствительно, этотъ св. отецъ всю жизнь свою посвятилъ на обоснованіе догмата о воплощеніи І. Христа и спасеніи черезъ Него людей. Правда, онъ въ идейномъ и даже терминологическомъ смыслѣ привнесъ въ христологію мало новаго и оригинальнаго, но онъ представилъ это ученіе о Лицѣ Іисуса Христа въ полномъ и систематическомъ видѣ и въ связи съ другими вопросами христіанской догматики. Это сочиненіе называется въ подлинникѣ. „Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως (De fide orthodoxa)"—„Точное изложеніе православной вѣры". Таково оно и есть на самомъ дѣлѣ, ибо вполнѣ точно и вѣрно отражаетъ православно-христіанскую истину въ томъ видѣ, въ какомъ она изложена въ первоисточникахъ и сочиненіяхъ церковныхъ классиковъ, и въ этомъ смыслѣ является первой христіанской догматикой, ставшей образцомъ для послѣдующихъ работъ въ этомъ родѣ. Значеніе ея усугубляется еще тѣмъ, что она у Дамаскина предваряется двумя особыми сочиненіями: „Діалектикой" (Κεφάλαια φιλοσοφικά) и „Книгой объ ересяхъ" (Περὶ αἱρέσεων), изъ коихъ въ первой дается объясненіе логико-философскихъ терминовъ и тезисовъ въ примѣненіи къ нуждамъ христіанскаго богословія, частнѣе, христологіи, во второй—описываются всѣ ереси съ самыхъ древнихъ и до послѣднихъ временъ съ указаніемъ пунктовъ отступленія ихъ отъ православной догмы. Если бы Іоаннъ Дамаскинъ ничего не написалъ кромѣ этого „Πηγὴ γνώσεως"—„Источника знанія" [2]), какъ онъ самъ называетъ всѣ вышеуказанныя три сочиненія, то и тогда онъ считался бы первоклассным богословомъ и достойнымъ вѣчной памяти отцемъ церкви. Но онъ пріумножилъ славу свою, какъ мы знаемъ, и многи-

---

[1]) Ibid. стр. 275—294. Святый соборъ провозгласилъ. „Право славному Герману вѣчная память! Іоанну и Георгію—вѣчная память. Проповѣдникамъ истины вѣчная память. Троица прославила этихъ трехъ".

[2]) Migne, S. G. t. 94. с 521—1228, Русскій переводъ, подъ редакціей проф Сагарды. Спб. 1913 г.

ми другими литературными трудами, которые отличаются также весьма высокими достоинствами [1]).

Литературные труды и богословское ученіе Іоанна Дамаскина имѣютъ для насъ особенный интересъ и значеніе, потому что они, представляя собою завершеніе византійской христологіи, весьма близки какъ съ внѣшней такъ и съ внутренней стороны къ сочиненіямъ Леонтія Виз., такъ близки, что по мѣстамъ трудно указать какое либо различіе между обоими авторами [2]). Воплощеніе Сына Божія Дамаскинъ изображаетъ какъ единый актъ, совершившійся въ единый хронологическій моментъ: „вмѣстѣ (одновременно) тѣло явилось и тѣломъ Бога Слова, и тѣломъ одушевленнымъ, разумнымъ и мыслящимъ, совершеннымъ Богомъ и совершеннымъ человѣкомъ. Онъ воспринялъ отъ Св. Дѣвы разумную и одушевленную плоть, соединившись по ипостаси неслитно, неизмѣнно и нераздѣльно, не перемѣняя природы своего Божества въ сущность тѣла, ни сущности плоти въ природу своего Божества, и изъ Божественной природы въ соединеніи съ человѣческой не образовавъ одной соединенной природы“ (μίαν φύσιν σύνθετον) [3]). Произошло не

---

[1]) 1. Ibid c. 1232—1420: De imagines orationes tres:

2. c. 1436: Contra Jacovitas,

3. t. 95, c. 10: De Trinitate;

4. c. 100: Εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης (въ изданіи Лекеня:—Ἐγχειρίδιον),

5. c. 112: De natura composita, De duabus voluntatis;

6. c. 188· Adversus Nestorianos;

7. c. 1069—1088: Τὰ ἱερὰ παράλληλα и др.

[2]) См. наше сочиненіе „Леонтій Виз.“ стр. 166—167, 177—178. Къ этому можно еще прибавить, что даже нѣкоторыми чертами жизни Дамаскинъ удивительно напоминаетъ Леонтія. „Нѣтъ возможности точно указать ни года рожденія, ни года смерти св. Іоанна Дамаскина“, выражаются о немъ біографы (Правосл. Богосл. Энциклопедія, Спб 1906, т. 7, стр. 7). Онъ называется въ традиціи „Іерусалимскимъ“, потому что въ послѣдніе свои годы жилъ въ монастырѣ св. Саввы Освященнаго близъ Іерусалима, и тамъ скончался. Оба эти факта одинаково приложимы и къ біографіи Леонтія Визант. (см. стр 91 и д. въ нашемъ сочиненіи).

[3]) De fide orthodoxa, lib. 3, cap. 2, c. 988 A. Русск. переводъ стр. 243.

обожествленіе человѣка, но вочеловѣченіе Бога. При этомъ человѣческій образъ не чрезъ приращеніе составлялся, но сразу совершился. Само Слово Божіе явилось для плоти и ипостасію [1]). Отсюда, имя Христа есть имя Лица, обозначающаго два естества [2]). Но мы не полагаемъ каждое естество отдѣльно и порознь, а признаемъ ихъ взаимно соединенными въ одной сложной ипостаси (ἐν τῇ μίᾳ συνθέτῳ ὑποστάσει). Это соединеніе мы признаемъ существеннымъ (οὐσιώδη)..., не въ томъ смыслѣ, что два естества составили одно сложное естество (μίαν σύνθετον φύσιν), но въ томъ смыслѣ, что они составили между собой одну сложную ипостась Сына Божія и сохранили свое существенное различіе" (τὴν οὐσιώδην διαφοράν) [3]). Дамаскинъ указываетъ и тотъ пунктъ, гдѣ возможно было такое взаимное соприкосновеніе Божества съ человѣчествомъ: „Слово Божіе соединилось съ плотію черезъ посредство ума, который занимаетъ посредствующее положеніе между чистотою Божества и грубостію плоти" [4]). Подобно Дамаскину и Леонтій Виз., изображая ипостасное соединеніе природъ во Христѣ, всячески отрицаетъ образованіе одной сложной природы, признавая въ то же время μίαν ὑπόστασιν σύνθετον Смыслъ этого послѣдняго выраженія у обоихъ авторовъ [5]), очевидно, тотъ, что Сынъ Божій есть единый носитель двухъ совершенныхъ природъ, есть истинный Богочеловѣкъ. Ὑπόστασις σύνθετος равняется выраженію: σύνθετος Χριστὸς [6]).

Тѣ раціонально-философскія основанія, которыя предлагаетъ Дамаскинъ въ доказательство своихъ христологическихъ тезисовъ, совершенно совпадаютъ съ таковыми же Леонтія Визант., только послѣдній, какъ пионеръ въ

---

[1]) Ibid. c. 985 BC, рус. перев. стр 242.

[2]) Ibid. c 989 B, рус. перев. стр. 244.

[3]) Ibid. c. 993 BC. русс. пер. стр. 245.

[4]) Ibid. c. 1005 B.; ср. Григорій Богословъ: Migne, S G. t. 37, c 183 A.

[5]) t. 86, II, Contra Monophys. c. 1793 D.

[6]) Ibid. I, Advers. Nestor. c. 1657 B.

этомъ дѣлѣ, даетъ болѣе или менѣе отрывочные эскизы, Дамаскинъ же представляетъ цѣльный, компактный сводъ такихъ раціонально-философскихъ основаній въ своихъ „Философскихъ главахъ“ (или въ Діалектикѣ) съ краткимъ конспектомъ ихъ въ видѣ „εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης“ (Ἐγχειρίδιον). Мы не считаемъ нужнымъ приводить здѣсь подробное сличеніе сходственнаго матеріала у обоихъ авторовъ, и ограничимся указаніемъ самыхъ существенныхъ пунктовъ, касающихся ипостаснаго соединенія природъ во Христѣ. Все существующее (τὸ ὄν) раздѣляется на двѣ половины: сущности и акциденціи [1]). Сущность (οὐσία—substantia) есть то, что существуетъ само по себѣ и не нуждается въ другомъ. Она есть первый и высшій родъ (γένος) [2]). Она есть самое общее и широкое понятіе въ примѣненіи къ существущимъ вещамъ. Въ свою очередь сущность или родъ раздѣляется на виды, которые являются понятіями меньшаго объема [3]). Видъ (εἶδος) есть то, на что раздѣляется родъ, ибо родъ непремѣнно раздѣляется на виды, и то, что не раздѣляется, не есть и родъ, равно какъ и то, что не имѣетъ рода, не есть видъ [4]). И роды и виды составляются изъ множества отдѣльныхъ самостоятельныхъ сущностей, которыя называются индивидами, т. е. особыми недѣлимыми сущностями (ἄτομον) [5]). Акциденціями (συμβεβηκὸς) называется то, что въ видахъ и индивидахъ можетъ быть и не быть безъ ущерба для существованія ихъ. Однако, различаются существенныя и несущественныя акциденціи, или неотдѣлимыя и отдѣлимыя (συμβεβηκότα ἀχώριστα καὶ χωριστά) [6]): первыя относятся къ такимъ признакамъ (свойствамъ и качествамъ) видовъ и индивидовъ, безъ которыхъ послѣдніе перестаютъ быть таковыми, становятся иносущными, вторыя—къ такимъ,

---

[1]) t. 94, Dialectica c. 564 AB,

[2]) Ibid. loc. cit. C.

[3]) Ibid. c. 560 AB; Contra Jacovit. c 1440.

[4]) Ibid. c. 561 AB.

[5]) Ibid. c. 573 A.

[6]) Ibid. Contra Jacov c. 1448 D. t. 95, Εἰσαγωγή, c. 104 C.

которыя не вліяютъ на измѣненіе ихъ сущности и не превращаютъ ихъ въ иные виды или индивиды.

Указанныя логическія опредѣленія сущностей и акциденцій при переводѣ ихъ на языкъ философіи получаютъ названіе природъ и ипостасей, при чемъ ипостасью (ὑπόστασις) называется болѣе частное (μερικώτερον), природою же—болѣе общее и обнимающее ипостаси (καθολικώτερον καὶ περιέχον τὰς ὑποστάσεις) [1]). Къ природѣ принадлежатъ роды и виды, къ ипостаси—индивиды. Природа означаетъ, что есть предметъ, а ипостась,—кто́ или что́ онъ такое [2]). Ипостась есть бытіе само по себѣ, бытіе самостоятельное (τὴν καθ' ἑαυτὸ καὶ ἰδιοσύστατον—ὕπαρξιν) [3]). Однако, ипостаси не можетъ быть безъ природы или сущности, равно какъ не можетъ быть природы-сущности безъ ипостаси, или безъ лица [4]). Возможны различныя отношенія между ипостасью и природою: первое-когда одна ипостась вмѣщаетъ въ себѣ одну природу и существуетъ независимо (καθ' ἑαυτὴν) отъ другихъ природъ и ипостасей, другое—когда въ одной ипостаси дѣйствуютъ взаимно двѣ природы (σὺν ἑτέρῳ), напр. душа и тѣло въ человѣкѣ, третье—когда одна ипостась дѣйствуетъ въ другой, какъ ея природная ипостась (ἐν ἑτέρῳ), напр. Ипостась Сына Божія въ человѣчествѣ Христа [5]). Въ случаѣ соединенія природъ въ одной ипостаси эти природы считаются въипостасными (ἐνυπόστατος). Таковы, напр, Божество и человѣчество въ І. Христѣ [6]).

Точное опредѣленіе и строгая дифференціація христологическихъ терминовъ и даютъ возможность Іоанну Дамаскину побѣдоносно защищать православный догматъ о воплощеніи противъ всякихъ еретиковъ. „Еретиковъ

---

[1]) Ibid. Dialectica, c. 592 B.

[2]) Ibid. c. 584 AB, 613 A.

[3]) Ibid., c. 612 B. Contra Jacov. c. 1439, De duab. volunt. c. 132, 133.

[4]) Μή ἐστι φύσις ἀνυπόστατος, οὔτε οὐσία ἀπρόσωπος. Contra Jacov. c. 1441 A; De natura composita t. 95, c. 100 AB.

[5]) Ibid. loc. cit. BC.

[6]) Καὶ ἡ θεότης καὶ ἡ ἀνθρωπότης τοῦ Χριστοῦ ἐν ὑπόστασις ἐστίν, De natura composita, c. 120 D.

вводитъ въ заблужденіе вотъ что: они признаютъ естество (φύσιν) и ипостась (ὑπόστασιν) за одно и то же. Хотя мы и говоримъ, что въ человѣкѣ одно естество, но мы говоримъ такъ, не обращая вниманія на опредѣленіе души и тѣла... Между тѣмъ какъ каждая личность собственно имѣетъ два естества и состоитъ въ двухъ естествахъ— души и тѣла... Но въ отношеніи къ Господу І. Христу нельзя найти общій видъ. Ибо не было, нѣтъ и не будетъ другого Христа, который состоялъ бы изъ Божества и человѣчества. Поэтому о Господѣ І. Христѣ нельзя сказать, что въ Немъ одно естество, т. е. нельзя сказать, что какъ отдѣльная человѣческая личность сложена изъ души и тѣла, такъ же и Христосъ сложенъ изъ Божества и человѣчества. Ибо здѣсь берется личность, входящая въ составъ рода, Христосъ же не есть такая личность, потому что для Него нѣтъ общаго вида. подъ который можно было бы Его подвести. Поэтому и говоримъ, что во Христѣ произошло соединеніе двухъ совершенныхъ естествъ, Божескаго и человѣческаго, не по образу смѣшенія, или сліянія, или растворенія, какъ говорили Діоскоръ, Евтихій и Севиръ. Равнымъ образомъ оно не было и соединеніемъ двухъ различныхъ лицъ или соединеніемъ относительнымъ, какъ говорили Несторій, Діодоръ, Θеодоръ Мопсуестійскій. Напротивъ это соединеніе совершилось по сочетанію, т. е. по ипостаси (κατὰ σύνθεσιν ἤγουν καθ' ὑπόστασιν) непреложно, несліянно, неизмѣнно, нераздѣльно, неразлучно. И въ двухъ естествахъ, пребывающихъ совершенными, исповѣдуемъ одну Ипостась Сына Божія воплотившагося" (μίαν ὑπόστασιν τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ σεσαρκωμένου) [1]). Іоаннъ Дамаскинъ допускаетъ эту старинную формулу (μία φυσις τοῦ Θεοῦ Λογου σεσαρκωμένη) въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ понимаетъ ее св. Кириллъ Александрійскій и въ какомъ интерпретируетъ ее Леонтій Византійскій, т. е. въ смыслѣ: „общее естество, всецѣло созерцаемое въ ипостаси Слова (τὴν κοινὴν φύσιν ἐν τῇ τοῦ Λόγου

---

[1]) De fide orthodoxa, t. 94. c. 992, 993. Русск. перев. стр. 244, 245.

ὑποστάσει ὁλικῶς θεωρουμένην [1]). На эту формулу Дамаскинъ и ссылается въ данномъ мѣстѣ, истолковывая ее такъ, что у Эммануила одна ипостась Божества и человѣчества и потому у нихъ—обоихъ „общія, какъ бы естественныя, свойства“ [2]). Или иначе Христосъ представляетъ собою одно живое существо: „τὸ ἓν ζῶον“ [3]), гармонически сочетавающее въ Себѣ двѣ разноприродныя жизни [4]).

Характеризуя взаимоотношеніе естествъ во Христѣ, І. Дамаскинъ пользуется тѣми же самыми аналогіями, какія вели свое начало изъ отеческой старины и какія въ особенности получили широкое примѣненіе у Леонтія Византійскаго, это—примѣры тѣла и души въ человѣкѣ‘ а также огня и желѣза въ раскаленномъ мечѣ, огня и дерева въ горячемъ углѣ [5]). Еретики злоупотребляли этими аналогіями, дѣлали изъ нихъ неправильные выводы, поэтому Дамаскинъ и считаетъ долгомъ, гдѣ нужно дать соотвѣтствующія разъясненія Такъ онъ опровергаетъ мнѣніе монофиситовъ, основывавшихся въ своемъ ученіи объ одной природѣ Христа на томъ, что и у человѣка составляется изъ души и тѣла одна человѣческая природа: „Ибо кто столь неразуменъ, чтобы и въ соединеніи души съ тѣломъ считать одну природу обоихъ? Во Христѣ—нѣтъ вида, ибо не много Христовъ, состоящихъ изъ Божества и человѣчества, чтобы всѣ подходящіе подъ этотъ видъ, считались одной природы, но одинъ—Христосъ изъ двухъ и въ двухъ (ἐκ δύο καὶ δυσὶ) природахъ позна-

---

[1]) Ibid. c 1025 AB. Contra Jacov. c. 1460, 1461. De natura composita, t. 95, c. 121

[2]) Advers. argum. Severi, t. 86, II, c. 1915 C, ср Advers Nestor. I, c. 1553 D, мы признаемъ въ общей и единой Ипостаси· Логоса и вмѣстѣ—плоть.

[3]) Contra Monoph. II, c. 1857 B. ср. Advers. Nestor. I, c. 1516 BC.

[4]) Ibid. c. 1856. CD. См. стр. 380—381 нашего сочиненія: „Леонтій Визант.“.

[5]) Ibid. c. 992 AB, 1001 B, 1049 A, 1053 D, Contra Jacov. c. 1441, 1461. De natura compos. c. 120 Ср Leont. Byzant., Contra Nestor. et Eutych. c. 1280 CD. Advers. Nestor. c. 1453 B. Capita 30, c. 1912 AB. и др. См. стр. 302, 305, нашего цитов. сочиненія.

ваемый. Ибо Богословъ Григорій говоритъ: „двѣ природы—Богъ и человѣкъ, какъ душа и тѣло, но не два Сына“ [1]). Точно также пользуется Дамаскинъ и сравненіемъ съ раскаленнымъ мечемъ для доказательства наличности во Христѣ истиннаго Божества вмѣстѣ съ полнымъ человѣчествомъ противъ несторіанъ [2]) и наличности въ Немъ двухъ энергій и воль противъ монофелитовъ [3]). На доказательное значеніе аналогій Дамаскинъ смотритъ одинаково съ Леонтіемъ Виз., такъ именно, что „аналогіи имѣютъ не только сходственныя черты, но и различныя съ прототипомъ, иначе онѣ перестали бы быть аналогіями“ [4]). „Необходимо, чтобы въ примѣрахъ усматривалось и то, что подобно, и то, что различно, такъ какъ иначе это былъ бы уже не примѣръ. Сходное во всемъ было бы тожествомъ, а не примѣромъ. въ особенности въ томъ, что относится къ Богу“ [5]).

Въ дальнѣйшемъ изложеніи своей христологіи Іоаннъ Дамаскинъ воспроизводитъ повсюду мысли и термины Леонтія Виз., въ значительной мѣрѣ пользуется и Анастасіемъ Синаитомъ и Максимомъ Исповѣдникомъ. Въ особенности такое пользованіе послѣдними замѣтно у него въ ученіи о воляхъ. дѣйствованіяхъ во Христѣ. Признаніе двухъ полныхъ и совершенныхъ природъ во Христѣ само собою обусловливаетъ признаніе и двухъ свободныхъ воль и дѣйствованій во Христѣ—Божеской и человѣческой. Считая согласно съ преп. Максимомъ волю и энергію аттрибутомъ природы, а не ипостаси [6]), Дамаскинъ доказываетъ необходимость признанія во Христѣ воли Божественной и воли человѣческой. Но онъ идетъ далѣе въ развитіи этого вопроса о воляхъ и говоритъ, что нуж-

---

1) De natura compos. t. 95. c. 120 D, 121 A.

2) Advers. Nestor. c. 189 BC.

3 De fide orthodoxa c. 1053 D, 1056 A; De duab. nolunt. c. 184 AB.

4) Contra Nestor. et Euthych. t. 86, I, c. 1280 D.

5) De fide orthodoxa, c. 1096 B.

6) De fide orthodoxa, c. 1036 A. φυσικα γαρ, καὶ οὐ ὑποστατικὰ φάμεν τὰ θελήματα καὶ τὰς ἐνεργείας, ср. с. 1037 B.

но различать волю, какъ способность хотѣнія, желанія вообще (τὸ θέλειν, θέλησις) отъ опредѣленнаго хотѣнія и желанія чего либо по свободному выбору и рѣшенію (τὸ θελητὸν, θέλημα γνωμικὸν) [1]). Такую свободную волю проявляетъ уже человѣческая личность и въ этомъ смыслѣ она является ипостаснымъ свойствомъ [2]). „Но поелику Христосъ единъ и ипостась Его—едина, то одинъ и тотъ же хотящій и такъ, какъ свойственно Богу, и такъ, какъ свойственно человѣку. А такъ какъ онъ имѣетъ два естества, способныя хотѣть, то въ Немъ двѣ воли, или два естественныя хотѣнія“ [3]).

Точно также разрѣшается Дамаскинымъ вопросъ объ энергіяхъ и дѣйствованіяхъ во Христѣ. Такъ какъ во Христѣ два естества, то необходимо говорить и о двухъ различныхъ дѣйствованіяхъ (δύο τὰς ἐνεργείας), ибо не бываетъ естества, лишеннаго дѣйствованія [4]). „Одно есть дѣйствованіе (ἐνέργεια), говоритъ онъ, и иное—дѣйствовать (τὸ ἐνεργεῖν), одно дѣйствовать что либо и какимъ либо образомъ (τὸ τὶ καὶ πῶς ἐνεργεῖν), и иное—дѣйствуемое или дѣло (τὸ ἐνεργετὸν, τουτέστι τὸ ἐνέργημα), одно дѣйствующее и другое дѣйствующій (τὸ ἐνεργητικὸν καὶ ἕτερον ὁ ἐνεργῶν) [5]). Такимъ образомъ, и всякая энергія, всякая дѣятельность, какъ извѣстная сила, является свойствомъ природы, но въ своемъ приложеніи или проявленіи она становится принадлежностью ипостаси. А такъ какъ Христосъ есть единая ипостась, управляющая обѣими природами, то и энергіи и дѣйствованія у Христа объединяются въ этой ипостаси и становятся ипостасными, Богомужными (θεανδρικὴ ἐνέργεια) [6]). Богомужное дѣйствованіе означаетъ то, что, такъ какъ Богъ содѣлался мужемъ, т. е. вочеловѣчился, то и чело-

---

[1]) Ibid. c. 1636 B. De duab volunt. c. 153 BC.

[2]) Τὸ θελητὸν οὐ φυσικον μόνου, ἀλλὰ καὶ γνωμικὸν καὶ ὑποστατικὸν, De duabus volunt. c. 153 D.

[3]) De fide orthod. c 1036 CD.

[4]) De fide orthod. c. 1052 B, 1056 B: οὐ γὰρ ἐστι φύσις ἀνενέργητος.

[5]) De duab. volunt. c. 172 B; De fide orthod. c 1048 A.

[6]) De fide orthodoxa. c. 1080 CD.

вѣческое дѣйствованіе должно быть божественнымъ, т. е. обожествленнымъ, не лишеннымъ участія въ Его Божескомъ дѣйствованіи, равно и божеское не лишено участія въ человѣческомъ дѣйствованіи“ [1]).

Но не можетъ ли признаніе во Христѣ двухъ свободныхъ воль и двухъ особыхъ энергій и дѣйствованій вести къ признанію въ Немъ борьбы, несогласованности волевыхъ движеній, и отсюда и несоотвѣтственности энергій и дѣйствій? Не можетъ ли въ Немъ проявиться противленіе человѣческой воли волѣ Божественной и уклоненіе къ злой и грѣховной дѣятельности? Не можетъ, рѣшительно отвѣчаетъ Дамаскинъ. Человѣческая воля Спасителя, какъ чуждая отъ природы грѣху, естественно и свободно избирала и желала только того, что угодно волѣ Божіей [1]). Иначе не могло и быть. Въ силу ипостаснаго единенія природъ во Христѣ происходитъ и взаимное сообщеніе и перемѣщеніе природныхъ свойствъ и качествъ, такъ называемое ἀντίδοσις ἰδιωμάτων или περιχώρησις, когда „каждое изъ обоихъ естествъ передаетъ другому свои свойства по причинѣ тожества ипостаси и взаимнаго проникновенія естествъ“ [2]). Отсюда все человѣческое во Христѣ становится обожествленнымъ, въ томъ числѣ и воля и энергія Его, а потому и невозможно ожидать, чтобы человѣчество во Христѣ, въ волевыхъ ли актахъ или въ реальныхъ дѣйствіяхъ и поступкахъ, становилось въ оппозицію къ Божеству, обнаруживало въ себѣ что либо недостойное этого Божества. Напротивъ, на основаніи ипостаснаго единенія и обожествленія естествъ во Христѣ нужно признать совершеннѣйшую гармонію и согласованность въ проявленіи и дѣятельности Божескихъ и человѣческихъ силъ и дѣйствій во Христѣ. Христосъ, какъ Богочеловѣкъ, являетъ собою единую личность, имѣющую одно самосознаніе, которое и воспринимаетъ и направляетъ акты той и другой природной жизни, какъ свои собственные, безраздѣльно Ему принадлежащіе.

---

[1]) Ibid. c. 1073 B. De duab. volunt. c. 157.

[2]) Ibid c. 997 D. 1000 A. Русск. перев стр. 248.

Съ точки зрѣнія истиннаго Богочеловѣчества Іисуса Христа для Іоанна Дамаскина не представлялось никакихъ затрудненій разрѣшить всѣ спорные христологическіе вопросы, какіе выдвигались въ разное время несторіанами и монофиситами. Несторіане утверждали, что Евангеліе говоритъ объ одномъ первоначальномъ, чистомъ человѣчествѣ І. Христа, которое подлежало обычнымъ законамъ человѣческаго возрастанія и развитія. Это неправильно, это могутъ говорить только тѣ, „кто вмѣстѣ съ легкомысленнымъ Несторіемъ“ выдумываетъ соединеніе внѣшнее (σχετικὴν) и простое вселеніе (ψιλὴν ἐνοίκησιν), „не понимая ни того, что говорятъ, ни того, что утверждаютъ“ (1 Тим. 1, 7). Плоть І. Христа съ самаго начала истинно соединилась съ Богомъ Словомъ, возъимѣла съ Нимъ ипостасное тожество (τὴν ὑποστατικὴν ταυτότητα), потому и должна была въ совершенствѣ обогатиться всякою премудростію и благодатію [1]).

Монофиситамъ казалась непріемлемой относительно І. Христа мысль объ истинномъ и совершенномъ человѣчествѣ, ибо этому человѣчеству должны быть присущи страсти, болѣзни и вообще такія свойства, которыя унижали бы достоинство Господа Спасителя. І. Дамаскинъ считаетъ такой взглядъ совершенно ложнымъ и находитъ, что Христосъ „воспринялъ всего человѣка и все свойственное человѣку кромѣ грѣха, потому что грѣхъ не естественъ и не Творцомъ вложенъ въ насъ. Естественныя же и безупречныя страсти (φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα πάθη), каковы—голодъ, жажда, утомленіе, трудъ, слезы, тлѣніе, боязнь, предсмертная мука...—это все Онъ воспринялъ, дабы все освятить“ [2]). Тѣло Христово было подвержено всякимъ страданіямъ, нуждамъ и слабостямъ животной и чувственной жизни. Оно было подчинено тлѣнію (φθαρσία). Поэтому неправы юліанисты или афѳартодокиты, утверждавшіе такое нетлѣніе Господа во время Его земной жизни. Но истлѣнія (διαφθορὰ) не испытало тѣло Гос-

---

[1]) De fide orthod. c. 1088 AB. De duab. volunt. c. 177 BC.

[2]) Ibid., c. 1081 BC, cp. De duab. volunt. c, 184 D, 185 A.

пода, ибо не претерпѣло посмертнаго разрушенія или разложенія на стихіи, какъ объ этомъ и было предсказано у пророка (Пс. 15,—10) [1]). Неправы также и агноиты или ѳемистіане, признававшіе въ І. Христѣ незнаніе будущаго и въ особенности дня суда Господня. Естество человѣческое по своей сущности не обладаетъ вѣдѣніемъ будущаго, душа же Господа, по причинѣ соединенія съ Самимъ Богомъ-Словомъ и тожества Ипостаси, обогатилась вмѣстѣ съ остальными знаменіями Божества и вѣдѣніемъ будущаго" [2]). Леонтій Визант. не далъ въ своихъ сочиненіяхъ яснаго и опредѣленнаго ученія по данному вопросу. Но тѣ два мѣста, гдѣ онъ касается этого вопроса, въ своемъ соединеніи рѣшаютъ вопросъ въ духѣ и смыслѣ І. Дамаскина, т. е. что Христосъ, владѣя истиннымъ человѣчествомъ, которому свойственно несовершенное вѣдѣніе, обладалъ и истиннымъ Божествомъ, которое, какъ всевѣдущее, просвѣтило совершеннымъ знаніемъ и человѣческую душу І. Христа [3]).

Труднѣйшій въ христологіи вопросъ о страданіяхъ Христовыхъ получилъ у Іоанна Дамаскина окончательную и совершенную формулировку: „Мы говоримъ, что во Христѣ пострадало человѣческое естество, не разумѣя при этомъ, конечно, что пострадали всѣ человѣческія личности, но исповѣдуемъ, что по естеству человѣческому пострадалъ Христосъ".... [4]). Но какъ же при взаимномъ περιχώρησις естествѣ остается непричастнымъ страданіямъ Божество во Христѣ? „Надобно знать, отвѣчаетъ на это Дамаскинъ, что хотя мы говоримъ, что естества Господа проникаютъ одно другое, однако знаемъ, что проникновеніе принадлежитъ собственно Божеству, ибо

---

[1]) Ibid, c. 1100 AB; ср. De duab. volunt. c. 176 BC: μὴ εἶδε τὸ πανάγιον αὐτοῦ σῶμα διαφθοράν, αλλὰ τομὴν καὶ ῥεῦσιν φυσικῶς ὑπέμεινε.

[2]) Ibid. c. 1085 A.

[3]) Contra Nestor. et Eutych. c. 1373 B. въ t. 86. Migne; De sectis, c. 1261 D, 1264 A см. стр. 389—390 нашего сочиненія: „Леонтій Византійскій".

[4]) De fide orthodoxa, c. 1008 B.

оно черезъ все проходитъ и проникаетъ, какъ хочетъ, а чрезъ Него ничто не проникаетъ. Оно сообщаетъ свои совершенства плоти, само оставаясь безстрастнымъ и непричастнымъ страстямъ плоти. Ибо если солнце, сообщая намъ свои дѣйствія, само не дѣлается причастнымъ нашихъ свойствъ, то тѣмъ болѣе Творецъ и Господь солнца" [1]). Вообще же должно сказать, и о распятіи, и о воскресеніи, и о вознесеніи, что все это относится къ естеству, а не къ ипостаси (οὐ φύσεως γὰρ ταῦτά ἐστιν, ἀλλ' ὑποστάσεως). Итакъ, Христосъ, будучи въ двухъ естествахъ, пострадалъ и былъ распятъ въ томъ естествѣ, какое было способно къ страданію, ибо Онъ висѣлъ на крестѣ плотію, а не Божествомъ" [2]). Однако здѣсь возбуждается новый вопросъ: не пребывало ли Божество совершенно безучастнымъ къ страданіямъ плоти во Христѣ? Нѣтъ, отвѣчаетъ на это Дамаскинъ, и со страждущею плотію было соединено Божество, оставаясь безстрастнымъ и содѣлывая страданія спасительными. Плоть испытывала страданія при посредствѣ Божества. Ибо плоть Его получила наименованіе орудія Божества [3]). Даже тогда, когда „Христосъ умеръ и пречистая душа Его разлучилась съ пречистымъ тѣломъ, однако же Божество Его осталось неразлучнымъ съ обоими" [4]). До такихъ послѣдовательныхъ и точныхъ выводовъ Леонтій Виз. не договаривался въ своихъ сочиненіяхъ, впрочемъ не почему либо иному, какъ только потому, что въ его полемическихъ выступленіяхъ не представлялось къ этому повода. Дамаскинъ же, пишущій цѣлую систему христологіи, не былъ стѣсненъ никакими односторонними заданіями и развивалъ свою матерію до послѣднихъ границъ.

Въ отношеніи Лица Пресвятой Богородицы Дамаскинъ держится также совершенно одинаковыхъ взглядовъ съ Леонтіемъ Виз. и формулируетъ ученіе о Ней въ весь-

---

[1]) Ibid. c. 1012 C.

[2]) Ibid. c. 1116 A.

[3]) Ibid., c. 1060 A: ὄργανον γὰρ ἡ σὰρξ τῆς θεότητος.

[4]) Ibid. c. 1097 A.

ма близкихъ къ доктринѣ послѣдняго выраженіяхъ. Этому ученію онъ посвящаетъ особую главу въ своемъ „Точномъ изложеніи вѣры“ [1]), которая по своему содержанію является конспектомъ четвертой книги Леонтія Визант. въ его „Трактатѣ противъ несторіанъ“ [2]). Святую Дѣву, учитъ Дамаскинъ, мы прославляемъ, какъ Богородицу, въ собственномъ и истинномъ смыслѣ..., ибо Св. Дѣва родила не простого человѣка, но истиннаго Бога, и не просто Бога, а Бога воплощеннаго, не съ неба принесшаго плоть..., но воспринявшаго отъ Нея единосущную съ нами плоть и принявшаго ее въ Свою собственную Ипостась. Христородицей мы отнюдь не называемъ Св. Дѣву..., хотя бы Несторій съ отцемъ своимъ сатаной разрывался отъ досады. Св. Дѣва мыслится и называется Богородицей не только ради естества Слова (т. е. Божества), но и по причинѣ обожествленной человѣческой природы, коихъ одновременно и принятіе и бытіе совершилось чудеснымъ образомъ: принятіе конечно Слова, бытіе же въ самомъ Словѣ плоти. Итакъ Св. Богородица родила ипостась, познаваемую въ двухъ естествахъ, безлѣтно рожденную отъ Отца, а въ послѣдокъ дней воплотившуюся отъ нея и родившуюся во плоти [3]). Выводы Дамаскина совершенно совпадаютъ въ данномъ случаѣ со взглядами Леонтія Виз. [4]).

Совершенно новымъ и существенно отличнымъ отъ Леонтія Виз. пунктомъ въ ученіи І. Дамаскина является его полемика съ иконоборчествомъ и обоснованіе догмата иконопочитанія. Это ученіе составляетъ естественный выводъ изъ всей христологіи св. отца и является какъ бы практическимъ къ ней приложеніемъ. „Нѣкоторые порицаютъ насъ за то, что мы покланяемся и воздаемъ почитаніе изображенію Спасителя, Владычицы нашей, а также прочихъ святыхъ и угодниковъ Христовыхъ. Пусть

---

[1]) De fide orthodoxa, cap. 12, c. 1028.

[2]) Migne, t. 86. I, Advers. Nestorian. c 1649—1721.

[3]) De fide orthodoxa. c. 1113 D.

[4]) Contra Nestor. et Eutych. c. 1352 D, Advers Nestor. c. 1721 AB.

услышатъ они, что, какъ говоритъ богоглаголивый Василій,... честь, воздаваемая образу, переходитъ на первообразъ“ [1]). Первообразъ же всѣхъ святыхъ есть Богъ, создавшій человѣка по образу Своему. Такимъ образомъ почитаніе святыхъ и поклоненіе иконамъ или изображеніямъ ихъ есть почитаніе и поклоненіе Богу, ихъ первообразу. Но можно ли дѣлать изображенія Самого Бога и поклоняться имъ? „Такъ какъ Богъ для нашего спасенія сдѣлался человѣкомъ, не явился только въ видѣ человѣка, но существу и воистину сдѣлался человѣкомъ, жилъ на землѣ..., творилъ чудеса, пострадалъ, былъ распятъ, воскресъ и вознесся, и все это видимо людьми, то отцы разсудили, чтобы все это было рисуемо на иконахъ для краткаго напоминанія намъ. При видѣ изображенія Христа мы вспоминаемъ о Немъ и покланяемся не веществу, но изображенному. То же должно сказать и о Богоматери, ибо честь, воздаваемая Ей, возводится къ воплотившемуся отъ Нея [2]). Въ „трехъ защитительныхъ словахъ противъ отвергающихъ св. иконы“ Дамаскинъ со всею силою своей многоученой эрудиціи доказываетъ законность иконопочитанія. Основнымъ положеніемъ, которое выдвигаетъ здѣсь Дамаскинъ въ защиту православной истины и въ опроверженіе иконоборцевъ, служитъ то, что „Богъ воплотился и явился на землѣ во плоти и жилъ съ людьми, принявши по неизреченной благости и естество, и объемъ, и видъ, и цвѣтъ плоти“ [3]). „Посему съ увѣренностію изображаю невидимаго Бога, ради насъ ставшаго общникомъ плоти и крови. Не невидимое Божество изображаю, но изображаю видѣнную плоть Бога“ [4]). „Съ тѣхъ поръ, какъ Божество сосдинилось съ нашимъ человѣчествомъ, какъ нѣкое животворящее и спасительное лѣкарство, прославилось наше естество и преложилоть въ нетлѣніе, почему и смерть святыхъ празднуется, и храмы имъ воздвигают-

---

[1]) De fide orthod. c. 1169 A. Русск. перев. стр. 347.

[2]) Ibtd. c. 1172.

[3]) Ibid. c. 1320 BC; ср. c. 1288 B; c. 1245 A.

[4]) Ibid. c. 1325 B.

ся, и иконы пишутся. Итакъ пусть всякій знаетъ, что приступающій къ уничтоженію иконы Христа, или Богородицы, или кого нибудь изъ святыхъ есть врагъ Христа, Богородицы и святыхъ, защитникъ же діавола и демоновъ Его" [1]). Доводы св. отца въ этой полемикѣ съ иконоборцами, являются неотразимыми по своей убѣдительности, потому что они опираются на многочисленныя цитаты изъ священнаго писанія и на свидѣтельства святыхъ отцевъ и учителей церкви, приложенныхъ въ видѣ особыхъ флорилегіевъ, или святоотеческихъ сборниковъ. Подобный способъ аргументаціи у св. отца является не только отличительной особенностію противоиконоборческихъ сочиненій, но и вообще всѣхъ литературныхъ его трудовъ. Въ этомъ отношеніи у Дамаскина усматривается полная параллель съ аргументацей Леонтія Виз., повсюду опирающагося на св. отцевъ и изъ нихъ, какъ и Дамаскинъ, всего болѣе предпочитающаго отцевъ каппадокійскихъ.

Оцѣнивая христологическую доктрину Іоанна Дамаскина, мы должны признать, что она представляетъ собою дѣйствительно и несомнѣнно—послѣднее слово византійской богословской науки. Здѣсь мы имѣемъ предъ собою цѣлесообразно задуманную и планомѣрно выполненную научную систему христіанской догматики, съ особенной полнотою и обоснованностію раскрывающую христологическій вопросъ. Точный философскій языкъ и тщательная логическая обработка понятій и опредѣленій доводятъ познаніе самыхъ сокровенныхъ истинъ до яснаго, разумнаго пониманія, не нарушая въ то же время ихъ таинственной, непостижимой глубины. Строгая же вѣрность ученію священнаго Писанія и неизмѣнное согласіе съ свято-отеческими авторитетами убѣждаютъ насъ въ несомнѣнности и истинности, въ точномъ православіи всего содержанія богословской доктрины св. Іоанна Дамаскина. Можно развѣ лишь предъявлять къ этой доктринѣ запросъ о предпочтеніи въ ней научнаго, раціонально-философ-

[1]) Ibid. c. 1286 AB.

скаго метода всякимъ другимъ методамъ изслѣдованія христіанскихъ догматовъ, о предпочтеніи началъ разума принципамъ вѣры. Такой запросъ въ особенности легко услышать со стороны тѣхъ ученыхъ изслѣдователей, которы пытаются найти и обнажить самые корни средневѣковаго схоластическаго богословія, и до сихъ поръ еще не утратившаго своего вліянія на богословскую науку. Этимъ изслѣдователямъ хочется представить схоластику прямымъ и естественнымъ порожденіемъ византійскаго богословія, наиболѣе яркимъ и типичнымъ выразителемъ котораго является І. Дамаскинъ. Однако съ научно-объективной точки зрѣнія такое предпріятіе можетъ быть осуществимо лишь при условіи смѣшенія нормальнаго пользованія началами разума и философіи съ крайнимъ увлеченіемъ и злоупотребленіемъ ими

Іоаннъ Дамаскинъ въ 1-й главѣ своего „Источника Знанія“ весьма опредѣленно указываетъ то направленіе, какому онъ намѣренъ слѣдовать въ предстоящемъ изслѣдованіи христіанскихъ догматовъ: „приступимъ, говоритъ онъ, къ неложному учителю—истинѣ [1]). Христосъ же есть ипостасная мудрость и истина... Поэтому послушаемъ голоса Его, говорящаго чрезъ священныя Писанія... Писаніе—врата, находящійся же за вратами покой означаетъ скрытую въ писаніи красоту мыслей, т. е. Духъ истины. Громко постучимся, то есть прочтемъ разъ, два, будемъ часто читать и такъ углубляясь найдемъ сокровище знанія. Съ другой стороны, будемъ изслѣдовать также и ученія языческихъ мудрецовъ. Царицѣ свойственно пользоваться услугами служанокъ. Поэтому, мы позаимствуемъ такія ученія, которыя являются служителями истины, но отвергнемъ нечестіе, жестоко владѣвшее ими, и не воспользуемся дурно хорошимъ и не употребимъ искусства доказательствъ для обольщенія простецовъ... Я ничего

---

[1]) Въ этомъ отношеніи удивительно напоминаетъ Дамаскинъ Леонтія Византійскаго, который вдохновлялся въ своихъ литературныхъ трудахъ ничѣмъ другимъ, какъ служеніемъ истинѣ. См. Contra Nestor. et Eutych. c. 1272 C., Contra Monoph. c. 1896 A и др.

не буду говорить отъ себя, но въ связномъ видѣ изложу то, о чемъ въ различныхъ мѣстахъ сказано у божественныхъ и мудрыхъ мужей“ [1]). Эти слова св. отца говорятъ сами за себя. И тѣ, кто изучалъ его литературные труды, думаемъ, могутъ подтвердить, что св. отецъ вполнѣ остался вѣренъ и послѣдователенъ высказаннымъ взглядамъ даже до конца. Та тѣсная связь и близкая зависимость богословія Іоанна Дамаскина отъ фнлософіи Аристотеля, которыя считаютъ за рѣшительный аргументъ въ вопросѣ о принадлежности Дамаскина къ схоластикамъ, на самомъ дѣлѣ не могутъ имѣть такого значенія. Аристотелизмъ Дамаскина сводится не къ матеріальному и принципіальному пользованію философіей Стагирита, а такъ же, какъ и аристотелизмъ Леонтія Виз., къ внѣшне-формальному заимствованію отъ него логическихъ терминовъ, методологіи и аргументаціи (силлогизмы и вообще раціонализмъ). Такой аристотелизмъ ведетъ свое начало въ византійскомъ богословіи съ IV вѣка, со временъ каппадокійскихъ отцевъ свв. Василія Великаго, Григорія Богослова и Григорія Нисскаго и за все это время ничего, кромѣ добраго и полезнаго, не принесъ богословской наукѣ и христіанской церкви. Почему же? Потому что онъ являлся для богослововъ-писателей служебнымъ, вспомогательнымъ средствомъ въ раскрытіи богословскихъ проблемъ и принимался не во всемъ своемъ объемѣ, а со строго критическимъ отборомъ. Другое дѣло, когда тотъ же самый аристотелизмъ получилъ доминирующее значеніе въ богословіи и увлекъ богослововъ въ область безцѣльной и во многихъ случаяхъ антихристіанской раціонализаціи догматовъ вѣры, оторвавши ихъ отъ основной базы—библейскаго и святоотеческаго авторитета, тогда онъ сдѣлался вредоноснымъ и даже убійственнымъ для богословской науки. Это и случилось на Западѣ въ средневѣковую

---

[1]) Dialectica, t. 94, cap. 1, c. 529 BCD. 533 A. Въ соотвѣтствіе съ послѣдними словами Дамаскина и Леонт. Виз. говоритъ: „изъ того, что я сказалъ, ничего нѣтъ моего, а все это я получилъ отъ отцевъ“. Contra Nestor. et Eutych. c. 1344 D, 1353 B.

эпоху, но не по винѣ перваго схоластика Іоанна Дамаскина, не по винѣ его предтечи Леонтія Виз.[1]), а по собственной винѣ западныхъ богослововъ, не умѣвшихъ въ чистотѣ сохранить и плодотворно примѣнить добрые принципы византійскаго богословія. Петръ Ломбардъ, Ѳома Аквинатъ и др. отдавали высокую дань уваженія Іоанну Дамаскину, полагали его въ основу своихъ догматическихъ изслѣдованій, но они не унаслѣдовали его благоговѣйно настроеннаго, вѣрующаго сердца, не усвоили себѣ его подлинныхъ богословскихъ воззрѣній, покоившихся на святоотеческихъ традиціяхъ, а потому и результаты ихъ работъ вышли весьма различными. Обо всемъ этомъ мы напоминаемъ для того, чтобы окончательно разсѣять обвиненіе Іоанна Дамаскина въ схоластицизмѣ, какъ особомъ богословскомъ направленіи, характеризующемся крайнимъ раціонализмомъ, сухостію и безжизненностію въ изложеніи христіанскихъ догматовъ и вообще построеніи богословскихъ системъ. Нѣтъ, богословіе І. Дамаскина, несмотря на его логико-философскій характеръ, сохранило въ себѣ всѣ черты древняго святоотеческаго духа и отразило со всею ясностію христіанскую истину. Въ этомъ смыслѣ оно представляетъ собою ту свѣтлую вершину вселенскаго православія, на которой играютъ и переливаются яркіе лучи всѣхъ раннѣйшихъ свѣтилъ греко-восточной церкви. Вмѣстѣ съ признаніемъ этого факта мы окончательно реабилитируемъ и Леонтія Виз. отъ всякихъ подозрѣній въ схоластическомъ направленіи его богословія. Безусловно, что Дамаскинъ есть одинъ изъ отдаленныхъ, но и наиболѣе послѣдовательныхъ эпигоновъ Леонтія, какъ использовавшій ученые труды послѣдняго и съ формальной и съ матеріальной стороны въ самомъ широкомъ размѣрѣ. Если не былъ схоластикомъ Дамаскинъ, тѣмъ болѣе не былъ имъ Леонтій Виз., для котораго богословіе было дѣломъ не кабинетныхъ ученыхъ мудрованій, какъ для средневѣковыхъ схоластиковъ, но

---

[1]) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, II, 4, S. 405, 406; Loofs Leontius von Byzanz Leipzig, 1887, S. 60.

самымъ живымъ, жизненнымъ занятіемъ, связаннымъ съ горячей полемической борьбой, съ защитой православно-христіанской истины отъ нападеній многочисленныхъ еретиковъ и сектантовъ.

Здѣсь мы можемъ окончить свои наблюденія надъ тѣмъ вліяніемъ, какое произвелъ своими литературными трудами Леонтій Виз. на своихъ дальнѣйшихъ преемниковъ—византійскихъ богослововъ-писателей. Это вліяніе въ области завершенія византійской христологіи, если нельзя считать доминирующимъ, то во всякомъ случаѣ нужно считать весьма сильнымъ и плодотворнымъ вліяніемъ. Сама же и живучесть этого вліянія въ свою очередь служатъ для насъ самымъ вѣскимъ доказательствомъ въ пользу того, что Леонтій Виз. есть одинъ изъ очень значительныхъ церковныхъ писателей и учителей, о которыхъ совершенно несправедливо забывать и умалчивать нашимъ византологамъ и вообще историкамъ древней христіанской церкви. Не будемъ скрывать, что эту именно цѣль мы всегда и имѣли въ виду при написаніи своего изслѣдованія о Леонтіи Византт. и что мы сочли бы себя весьма счастливыми, если бы наши надежды исполнились, если бы имя Леонтія Виз. заняло надлежащее мѣсто въ нашей церковно-исторической наукѣ. Мы хорошо также понимаемъ, что сбытіе этихъ надеждъ обусловливается тѣмъ впечатлѣніемъ, какое произведетъ самое наше изслѣдованіе. О себѣ, какъ авторѣ этого изслѣдованія, я могу сказать то же самое, что говоритъ о своемъ трудѣ писатель книгъ Маккавейскихъ: „если я изложилъ его хорошо и удовлетворительно, то сего я и желалъ; если же слабо и посредственно, то я сдѣлалъ то, что было по силамъ моимъ“ (2 Макк. 15, 38). Но даже и считая наиболѣе подходящей ко мнѣ вторую половину приведенныхъ словъ, я по всей справедливости не могу приписать только однѣмъ своимъ силамъ того, что я выполнилъ. Наибольшую и лучшую долю изъ всей своей работы я долженъ отнести на счетъ тѣхъ, кто мною руководилъ, меня возбуждалъ и подкрѣплялъ на этомъ длинномъ и нелегкомъ пути писанія сочиненія. Два лица въ этомъ отно-

шеніи особенно сдѣлали для меня много: профессоръ церковной исторіи Импер. Московской Духовной Академіи Анатолій Алексѣевичъ Спасскій, давшій мнѣ эту тему и поставившій на научные рельсы въ ея изслѣдованіи, и Преосвященный Ректоръ здѣшней Казанской Дух. Академіи, милостиво взявшій меня подъ свое покровительство и руководство для окончанія данной работы. Имъ я свидѣтельствую мою искреннюю признательность и глубокую благодарность.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР