И. И. Адамовъ.

СВ. АМВРОСІЙ МЕДІОЛАНСКІЙ.

СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ.

Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры.
1915.

И. И. Адамовъ.

СВ. АМВРОСІЙ МЕДІОЛАНСКІЙ.

СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ

Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры.
1915.

Печатать разрѣшается. Апрѣля, 13 дня, 1914 г.
Ректоръ Императорской Московской Духовной Академіи
Епископъ Θеодоръ.



046
37

Св. Амвросій Медіоланскій.

Чтобы сразу открыть читателю, что онъ можетъ найти въ предлагаемой ниже работѣ, считаемъ умѣстнымъ начать съ замѣчаній относительно ея характера и руководящей точки зрѣнія.

Врядъ ли кто станетъ спорить, что каждому изслѣдователю позволительно ограничивать предметъ своей работы такъ, какъ того требуетъ его главная задача. Въ дальнѣйшемъ же авторъ задается цѣлями не столько церковно-историческими въ обширномъ смыслѣ слова, сколько цѣлями болѣе спеціальными, патрологическими, и пытается болѣе или менѣе детально выяснить не столько дѣятельность св. Амвросія на поприщѣ церковнаго устройства и управленія, сколько опредѣлить теоретическій кругъ его богословскихъ идей и указать его значеніе въ этой именно области. Поэтому, хотя въ намѣченныхъ предѣлахъ полнота и принадлежитъ къ числу необходимыхъ условій плодотворности каждой работы, тѣмъ не менѣе авторъ не можетъ обѣщать читателю дать ему отвѣты на всѣ рѣшительно вопросы, связанные съ личностью великаго миланскаго епископа.

Затѣмъ, само собою понятно, что ко всякому предмету изслѣдованія нужно приступать съ извѣстной руководящей точкой зрѣнія, опредѣляющей собою всѣ частности работы и выясняющей значеніе ея предмета въ цѣломъ науки. Въ этомъ отношеніи къ литературной дѣятельности св. Амвросія можно подходить съ двухъ сторонъ.

Во-первыхъ, въ исторіи литературы вообще, къ какой бы области она ни принадлежала, встрѣчаются писатели, значеніе которыхъ заключается въ ихъ главномъ недостаткѣ.

Обычно мало оригинальные по своей мысли, они тщательно штудируютъ литературное наслѣдіе прошлаго и, такъ сказать, подводятъ итогъ тому, что было сдѣлано до нихъ. Собирая въ одно цѣлое данныя самыхъ разнообразныхъ школъ и источниковъ, эти писатели знакомятъ насъ съ суммою результатовъ литературнаго творчества за цѣлую эпоху: а сопоставляя вмѣстѣ воззрѣнія самыя разнообразныя, они этимъ оттѣняютъ ихъ обоюдные недостатки и односторонность, косвенно указывая путь послѣдующимъ поколѣніямъ для дѣятельности въ данномъ направленіи. А это уже, конечно, гораздо больше, чѣмъ значеніе простой компиляціи. Такъ можно смотрѣть и на литературную дѣятельность св. Амвросія.

Все-таки мы были бы несправедливы къ св. Амвросію, если бы полагали его историческое значеніе только въ этомъ. Въ дѣйствительности значеніе его литературныхъ трудовъ гораздо важнѣе. Св. Амвросій по своему рожденію, образованію и дѣятельности былъ представителемъ западной Церкви, съ самаго начала имѣвшей свои особенности какъ въ ученіи, такъ и во внѣшнемъ устройствѣ. Безусловно, Церковь и въ первые вѣка своей исторической жизни была единой не только по своей идеальной основѣ, не только по первоисточнику своей организаціи и ученія—св. Писанію, но въ значительной мѣрѣ и по преданію. Въ настоящее время, особенно послѣ трудовъ Loofs'a, въ этомъ не можетъ быть *никакого сомнѣнія*. Въ *нѣкоторыхъ* случаяхъ Церковь на западѣ получала свое начало и готовое устройство съ востока (Галлія). Тѣмъ не менѣе разница въ литературѣ, посвященной теоретическому раскрытію и обоснованію вопросовъ вѣры, все-таки существовала. Это объяснялось не только различіями языка и образованности, давно сложившихся привычекъ и интересовъ Востока и Запада, но, по нашему мнѣнію, въ значительной мѣрѣ зависѣло и отъ правового положенія Церкви въ имперіи. Большею частью отрицательное отношеніе къ Церкви государственной власти, которая даже въ лицѣ своихъ лучшихъ представителей долгое время упорно отказывалась легализировать ея существованіе, лишало Церковь внѣшняго сплачивающаго единства и постоянно дѣйствовавшихъ средствъ взаимообщенія между ея отдѣльными частями. Съ начала же IV-го вѣка положе-

ніе существенно измѣнилось. Со времени Константина Великаго Церковь получила возможность пользоваться средствами государственной власти для своихъ собственныхъ цѣлей, а единство этой власти благопріятствовало сближенію Востока и Запада. Почти одновременно съ этимъ возникаютъ аріанскіе споры, когда восточные представители православія сами вводили западныхъ епископовъ въ кругъ своихъ богословскихъ идей, а гражданская власть, почти всегда по тѣмъ или инымъ соображеніямъ принимавшая въ этихъ спорахъ самое дѣятельное участіе, проводила въ жизнь одни и тѣ же вѣроисповѣдные формулы не только на востокѣ, но и на западѣ. Все это не могло не отразиться на характерѣ западной литературы разсматриваемаго времени: эта литература начинаетъ входить въ близкое соприкосновеніе съ литературой восточной. Вотъ опять черта, характерная для Амвросія, какъ и для нѣкоторыхъ его старшихъ современниковъ. Въ немъ она проявилась особенно сильно. Свою литературную дѣятельность онъ посвятилъ главнымъ образомъ тому, чтобы открыть восточной теологіи доступъ на западъ, восполнить ея идеями недостатки богословской науки послѣдняго. Въ этомъ случаѣ онъ обнаруживаетъ мѣстами не только отсутствіе самостоятельности, но иногда даже рабскую литературную зависимость отъ восточныхъ авторовъ.

Но, съ другой стороны,—и это также постоянно нужно имѣть въ виду—разсматриваемая нами эпоха нисколько не забыла старыхъ традицій запада и не оставила его своеобразной богословской точки зрѣнія: все, что было создано въ области богословія западомъ въ прежнее время, она съ благодарностью ученицы приняла въ свою новую или, лучше сказать, исправленную, дополненную и нѣсколько расширенную систему. Слѣдовательно, здѣсь мы имѣемъ не всегда простой фактъ механическаго заимствованія, но скорѣе замѣчаемъ объединяющую тенденцію, видимъ попытку синтеза разностей и несогласій. Можетъ быть, этотъ синтезъ и не всегда оказывался послѣдовательнымъ и удачнымъ, и анализъ его произведеній можетъ обнаружить отсутствіе внутренней сплоченности, родства соединяемыхъ элементовъ, можетъ констатировать наличность лишь только ихъ внѣшней связи. При всемъ этомъ направленіе, явившееся резуль-

татомъ вышеописаннаго процесса, въ общемъ имѣло и нѣчто своеобразное, не покрывалось безъ остатка своимъ восточнымъ прототипомъ: оно заключало въ своихъ нѣдрахъ ростки, изъ которыхъ впослѣдствіи выросла новая и полная система западнаго богословія. Въ этомъ таилась его историческая заслуга.

Вопросъ теперь только въ томъ, гдѣ искать ту новую и первостепенной важности въ исторіи систему, какую до нѣкоторой степени подготовила наша переходная эпоха. Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ исторія, сохранившая намъ свѣдѣнія о близкихъ связяхъ между св. Амвросіемъ и блажен. Августиномъ, указываетъ намъ на систему послѣдняго, какъ на самое великое, что подарила міру богословская продуктивность запада. Безспорно, Августинъ стоитъ выше Амвросія и пошелъ дальше него; и выводить систему Августина изъ твореній Амвросія нѣтъ никакой возможности. Но если бы намъ удалось показать, что наша переходная эпоха двигалась по тому же самому руслу, по какому впослѣдствіи пошелъ блаж. Августинъ, что уже въ ней замѣтны нѣкоторые изъ элементовъ, открываемыхъ анализомъ въ системѣ Августина, то мы считали бы свою работу законченной, если бы она даже не дала для науки никакихъ другихъ выводовъ.

Обращаясь въ заключеніе къ методу работы, ограничимся очень немногимъ.

Въ виду отмѣченнаго своеобразнаго характера твореній св. Амвросія въ изслѣдованіе его ученія должно войти не только болѣе или менѣе систематическое изложеніе его основныхъ богословскихъ воззрѣній, но и изложеніе ихъ историческаго генезиса, разъясненіе, откуда, что именно и въ какой мѣрѣ онъ черпалъ отдѣльные элементы своего ученія. Вмѣстѣ съ статикой послѣдняго, т. е. вмѣстѣ съ изложеніемъ ихъ положительнаго содержанія, здѣсь, въ мѣру силъ и возможности, должна быть дана, такъ сказать, и его динамика, т. е. должны быть указаны корни и элементы, вызвавшіе извѣстное идейное образованіе.

Сообразно съ такой задачей изложенія и методъ его долженъ быть по преимуществу аналитическимъ, состоящимъ въ болѣе или менѣе детальномъ раскрытіи всѣхъ отдѣльныхъ сторонъ даннаго пункта ученія и въ выясненіи точ-

наго смысла выражающихъ его терминовъ. Этотъ методъ дастъ возможность, хотя бы приблизительно, установить смыслъ даннаго круга идей и понять его въ томъ смыслѣ, какого требуетъ общій запасъ богословскихъ идей тогдашняго времени, логическія границы тогдашней богословской терминологіи. Этотъ же аналитическій методъ дастъ средства опредѣлить и степень вліянія на Амвросія другихъ богословскихъ системъ, степень согласія Амвросія съ ними и раздѣляющіе ихъ пункты. Только въ качествѣ дополненія къ нему слѣдуетъ дать мѣсто на слѣдующихъ страницахъ и синтезу, дабы все изложеніе не носило характера сухого схематизма, расплывающагося въ частныхъ моментахъ и подробностяхъ; дѣло синтеза дать общую формулу ученія, указать единство, которымъ въ той или иной степени объединяются частности, а иногда и логически изъ него вытекаютъ и имъ объясняются. Но само собою понятно, что права синтеза должны быть сравнительно уже, должны имѣть мѣсто лишь тамъ, гдѣ объединяющая связь существуетъ дѣйствительно, а не тамъ, гдѣ ея нѣтъ и гдѣ ее только желательно видѣть: нельзя конструировать изъ даннаго основанія частности, на самомъ дѣлѣ на немъ не основывающіяся. Это замѣчаніе здѣсь умѣстно въ особенности потому, что въ ученіяхъ эклектическаго характера уже по самому существу дѣла всегда нужно быть готовымъ встрѣтить подобнаго рода явленіе, внутреннюю разрозненность частей.

Какъ можно видѣть, главное вниманіе въ нижеслѣдующей работѣ будетъ удѣлено анализу ученія св. Амвросія. Но такъ какъ при этомъ намъ иногда будутъ нелишни свѣдѣнія о жизни и твореніяхъ Амвросія, то все нижеслѣдующее изложеніе раздѣлимъ на двѣ главныя части:

1) Жизнь и творенія св. Амвросія.

2) Ученіе св. Амвросія.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

I.
Жизнь св. Амвросія [1]).

Помимо довольно скудныхъ свидѣтельствъ о св. Амвросіи у церковныхъ историковъ V-го вѣка и показаній другихъ

[1]) Личность св. Амвросія уже давно и неоднократно привлекала къ себѣ вниманіе изслѣдователей. Въ настоящее время ей посвящена уже многочисленная по своимъ названіямъ и разнообразная по своему характеру ученая литература. Предполагая касаться этой литературы по отдѣламъ, на разныхъ страницахъ предлагаемой работы, указываемъ здѣсь лишь изслѣдованія, занимающіяся спеціально или между прочимъ жизнеописаніемъ св. Амвросія.

На первомъ мѣстѣ здѣсь необходимо назвать диссертацію 1) Förster'a Ambrosius, Bischof von Mailand. Halle. 1884. Представляя собою монографію о св. Амвросіи, его трудахъ и ученіи, она удѣляетъ много мѣста и его жизни и практической дѣятельности. Еще и понынѣ она продолжаетъ оставаться лучшимъ изслѣдованіемъ о миланскомъ епископѣ; хотя необходимо также добавить, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ она представляется уже значительно отсталою отъ изслѣдованій болѣе позднихъ. Затѣмъ должно назвать работы: 2) *Böhringer'a* Die Alte Kirche. Zehnter Theil-Ambrosius. Stuttgart 1877. Это—также монографія, излагающая, какъ жизнь, такъ и ученіе Амвросія; но болѣе обстоятельная первая половина ея важнѣе второй, какъ слишкомъ фрагментарной и имѣющей форму самаго бѣглаго и общаго очерка; пользованіе ею при самостоятельныхъ изысканіяхъ сильно затрудняется тѣмъ, что авторъ, какъ и въ другихъ своихъ монографіяхъ, не имѣетъ обыкновенія проставлять цитаты, даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ приводитъ буквальныя выдержки изъ источниковъ и твореній.—3) *Kellner.* Der heil. Ambrosius, als Erklärer des Alt. Testaments. Regensburg 1893. Какъ показываетъ заглавіе книги, автора ея интересуетъ главнымъ образомъ ветхозавѣтный экзегезисъ св. Амвросія; но этому онъ предпосылаетъ краткій очеркъ жизни епископа, не представляющій, впрочемъ, ничего существенно новаго, а также удѣляетъ много мѣста хронологіи его твореній и ихъ литературной зависимости, хотя опять съ интересующей его точки зрѣнія; въ этомъ случаѣ его изслѣдованіе представляется очень важнымъ.—4) *Dr. P. Asslaber.* Die persönlichen Beziehungen der drei grossen Kirchenlehrer: Ambrosius, Hieronymus und Augustinus. Wien. 1909. Въ своемъ сравнительно небольшомъ трудѣ (s.s. 1—134), имѣющемъ къ тому же отношеніе къ нашей темѣ изъ своихъ 3-хъ частей только въ 2-хъ (s.s. 1—59), авторъ задается спеціально цѣлью освѣтить личныя отношенія трехъ вышепоименованныхъ отцовъ и учителей западной Церкви, современныхъ другъ другу, использовавъ для этой цѣли все, что только было возможно. Многія не-

церковныхъ писателей, главнымъ образомъ блажен. Авгу-

ясныя стороны въ этихъ отношеніяхъ, наприм., отношенія блаж. Іеронима къ твореніямъ св. Амвросія, его отзывы о нихъ то благожелательныя, то иногда очень рѣзкія, объяснены здѣсь очень удачно; но, съ другой стороны, иногда, главнымъ образомъ при изслѣдованіи вопроса о личныхъ отношеніяхъ между блаж. Іеронимомъ и св. Амвросіемъ, при попыткѣ доказать существованіе такихъ отношеній и личнаго знакомства между ними, авторъ слишкомъ щедръ на всякія предположенія, обнаруживая склонность считать дѣйствительнымъ все, что только было возможно.—5) *Ihm* Studia Ambrosiana. Leipsie. 1889. Не давая жизнеописанія въ собственномъ смыслѣ, Shm предлагаетъ обоснованный перечень хронологическихъ датъ изъ жизни св Амвросія, а также касательно его твореній, рѣшая попутно вопросъ и о подлинности нѣкоторыхъ изъ нихъ: въ этомъ качествѣ его книга можетъ служить хорошимъ руководителемъ и справочникомъ.—5) *Broglie.* Saint Ambroise. Paris 1899 и 7) *P. de Labriolle.* Saint Ambroise Paris 1908. Первое изъ этихъ изслѣдованій посвящено исключительно біографіи св Амвросія и главн. образомъ останавливается на вопросахъ объ отношеніяхъ св. Амвросія къ императору Граціану, о его дипломатическихъ миссіяхъ и объ отношеніяхъ къ імперат. Ѳеодосію. Это даже не изслѣдованіе въ собственномъ смыслѣ слова. Авторъ его даетъ довольно безхитростный, часто страдающій отсутствіемъ критики анализъ соотвѣтствующихъ документовъ и свидѣтельствъ, хотя своимъ очень легкимъ и занимательнымъ изложеніемъ сумѣлъ сдѣлать свою книгу интересною. Работа Labriolle удовлетворяетъ болѣе строгимъ требованіямъ и даже можетъ быть отнесена къ числу очень хорошихъ пособій на нашу тему. Стоя въ курсѣ всѣхъ новѣйшихъ изслѣдованій объ Амвросіи, онъ предлагаетъ читателю великолѣпно изложенную монографію, содержащую въ себѣ критическую оцѣнку важнѣйшей древней біографіи св. Амвросія, излагаетъ его жизнь, останавливаясь подробно на его политической роли, даетъ хронологическій перечень литературныхъ трудовъ, характеристику его экзегезиса, морали и догматическихъ трактатовъ и рѣчей; и хотя эта монографія не можетъ претендовать на исчерпывающую полноту и законченность, тѣмъ не менѣе почти все существенно важное авторомъ ея указано и мѣстами съ нѣкоторыми новыми соображеніями и замѣчаніями.—Изъ русскихъ жизнеописаній Амвросія укажемъ на 8) статью *Алексинскаго* „св. Амвросій“ въ Православномъ обозрѣніи за 1861 г., т. IV.

Кромѣ перечисленныхъ монографій и изслѣдованій, въ дѣлѣ ознакомленія какъ съ личностью и дѣятельностью, такъ съ эпохой Амвросія съ ея внѣшнихъ и внутреннихъ сторонъ, очень важное значеніе имѣютъ слѣдующіе болѣе общіе курсы и изслѣдованія: 9) *Richter* Das Weströmische Reich. Berlin 1865; 10) *А. А. Спасскій.* Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ. т. I Сергіевъ—Посадъ 1906 г. (характеристика эпохи); 11) *В. Самуиловъ.* Исторія аріанства на латинскомъ западѣ (353—430). СПБ. 1890; 12) *Гиббонъ.* Исторія упадка и разрушенія Римской Имперіи. Переводъ съ англійскаго Невѣдомскаго ч. III. Москва

стина, современный біографъ [1]) Амвросія можетъ располагать нижеслѣдующими данными: твореніями самого Амвросія, особенно его письмами, и двумя древними жизнеописаніями его: 1) Vita sancti Ambrosii, mediolanensis episcopi, a Paulino ejus notario ad Beatum Augustinum conscripta и 2) отпечатанное впервые въ патрологіи Миня (XIV, 7. s. l.) жизнеописаніе неизвѣстнаго автора подъ заглавіемъ: Vita et institutum patris nostri Ambrosii Mediolanensis episcopi [2]).

Что касается перваго изъ этихъ трехъ документовъ, твореній Амвросія, то, насколько они представляютъ автобіографическій матеріалъ спорадическаго и въ большинствѣ случаевъ случайнаго характера, они не могутъ дать читателю полной картины; но, конечно, значеніе ихъ, если только они принадлежатъ къ числу дѣйствительно подлинныхъ твореній, все-таки исключительно важно.

Нѣсколько иначе мы должны относиться къ упомянутымъ жизнеописаніямъ. Повлинъ принялся за свой трудъ по просьбѣ блаж. Августина [3]), поинтересовавшагося подробностями жизни своего учителя, и имѣлъ въ виду кратко и точно сообщить все то, что онъ узналъ отъ заслуживающихъ довѣрія людей, близко стоявшихъ къ Амвросію до него, что разсказала ему сестра Амвросія Марцеллина, что онъ самъ замѣтилъ, будучи секретаремъ Амвросія, что разсказали ему, наконецъ, свидѣтели многочисленныхъ явленій Амвросія послѣ его смерти въ различныхъ провинціяхъ [4]). Онъ проситъ у читателя довѣрія къ своему труду, убѣждая въ своемъ полномъ безпристрастіи [5]). Мы, конечно, не имѣемъ основаній заподазривать искренности увѣреній Павлина; но все же его точка зрѣнія нуждается въ дополненіи. Безусловно, современный изслѣдователь долженъ отдать дань возвышеннымъ чувствамъ, одушевлявшимъ Павлина въ со-

---

1884; 13) *Буасье.* Паденіе язычества. Переводъ съ французскаго подъ редакц. Корелина. Москва 1892 г.

1) Всѣ подобнаго рода свидѣтельства собраны и отпечатаны вмѣстѣ у Migne. Cursus complet. patrologiae. S. l. t. XIV.

2) Обѣ біографіи отпечатаны въ томъ же XIV т. патрологіи Миня.

3) c. I.

4) ib.

5) c. II: nec putet me quisquam studio amoris aliquid, quod fide careat posuisse.

ставленіи жизнеописанія его учителя, и съ уваженіемъ отнестись къ уже весьма многочисленнымъ распространеннымъ въ его время и собраннымъ имъ благочестивымъ сказаніямъ о чудотвореніяхъ Амвросія и его явленіяхъ послѣ смерти разнымъ людямъ и въ разныхъ мѣстахъ. Но тогда какъ этимъ Павлинъ и ограничивается, современному читателю *было бы весьма любопытно и даже необходимо знать* возможно точнымъ и подробнымъ образомъ о характерѣ воспитанія и образованія, о настроеніи Амвросія до епископства, о его дѣятельности въ качествѣ церковнаго учителя и администратора; отвѣтовъ на эти вопросы онъ напрасно сталъ бы искать у Павлина. Къ тому же, какъ справедливо отмѣчено у Labriolle, въ своемъ преслѣдованіи исключительно назидательной цѣли онъ мало позаботился объ освѣщеніи въ дѣйствительности необычайно важной политической роли св. Амвросія [1]). Затѣмъ, обѣщая краткія и точныя свѣдѣнія, Павлинъ на самомъ дѣлѣ не всегда остается вѣрнымъ своему обѣщанію и почти всегда вмѣсто опредѣленныхъ хронологическихъ датъ довольствуется неопредѣленнымъ per idem tempus. Тѣмъ не менѣе и при этихъ недостаткахъ его біографія, какъ человѣка, стоявшаго къ Амвросію очень близко, во многихъ случаяхъ оказывается единственнымъ надежнымъ источникомъ.

О происхожденіи и авторѣ второй біографіи мы почти ничего не знаемъ достовѣрнаго. Повидимому, она появилась на востокѣ. За это говоритъ не только ея греческій подлинникъ, но также и то, что авторъ какъ будто бы болѣе освѣдомленъ о событіяхъ востока и особенно подробно останавливается на отношеніяхъ Амвросія къ Θеодосію Великому. Славословіе, которымъ заканчивается біографія, а также слово ἀμήν какъ будто даютъ основаніе видѣть въ авторѣ лицо духовное или въ крайнемъ случаѣ опытное въ составленіи духовныхъ сказаній. Въ подробностяхъ повѣствованія онъ часто разногласитъ съ жизнеописаніемъ Павлина, очевидно, не знакомъ съ произведеніемъ Павлина и нисколько не зависитъ отъ него. О многихъ эпизодахъ изъ жизни Амвросія, упоминаемыхъ Павлиномъ, онъ не говоритъ ни слова. Вопросъ о времени появленія этой біографіи остается от-

1) Saint Ambroise. pp. 2—3.

крытымъ, но, повидимому, она появилась уже послѣ церковной исторіи блаж. Θеодорита: ея авторъ повѣствуетъ о св. Амвросіи почти буквальными словами послѣдняго, какъ это видно, наприм., изъ слѣдующихъ сопоставленій:

Θеодоритъ.	Анонимъ
IV, VI:	c. V:
Χάρις σοι, Δέσποτα παντοκράτορ, καὶ Σῶτερ ἡμέτερε, ὅτι τῷδε τῷ ἀνδρὶ ἐγὼ μὲν ἐνεχείρησα σώματα, σὺ δὲ ψυχάς. и т. д.	*χάρις σοι δέσποτα παντοκράτορ καὶ σῶτερ ἡμέτερε, ὅτι τῷδε τῷ ἀνδρὶ ἐγὼ μὲν ἐνεχείρα σώματα, σὺ δὲ ψυχὰς* и т. д.
IV, VI:	c. VI:
Ἐπειδὴ δὲ, ὀλίγων διελθουσῶν ἡμερῶν, ὁ θεῖος Ἀμβρόσιος, σὺν παῤῥησία πλείστη τῷ βασιλεῖ διαλεγόμενος ἐπεμέμφατό τισιν ὡς οὐκ εὖ παρὰ τῶν ἀρχόντων γεγενημένοις и т. д. до конца главы.	*Ἐπειδὴ δὲ ὀλίγων διελθουσῶν ἡμερῶν ὁ θεῖος τοῦτος Ἀμβρόσιος σὺν παῤῥησία μεζονι τῷ βασιλεῖ διαλεγόμενος, ἐπέμφατο τοῦτον, οἷα μὴ καλῶς ὑπὸ τῶν ἀρχόντων τινῶν γεγενημένων* и т. д. до конца главы.
l. V, XVII.	c. XIX и мн. др.

Первые издатели разсматриваемаго памятника въ курсѣ патрологіи Миня высказываютъ предположеніе, что авторомъ ея былъ Метафрастъ (см. t. XIV, s. l. c.c. 45—46 примѣч. подъ буквою *a*): но это предположеніе все-таки не можетъ быть обосновано.

Впрочемъ, нѣтъ даже никакой необходимости поднимать спора объ этомъ памятникѣ, потому что и самъ по себѣ онъ не имѣетъ для насъ почти никакого значенія, какъ въ виду своей зависимости отъ исторіи Θеодорита, такъ и въ силу своего несогласія съ показаніями Павлина, такъ или иначе освѣдомленнаго въ силу своей близости къ Амвросію.

По показаніямъ анонима, Амвросій при Константинѣ и Констансѣ завѣдывалъ префектурой Италіи и изъ преторовъ взошелъ на епископскую каѳедру [1]), тогда какъ отъ Павлина мы узнаемъ, что италійскимъ преторомъ въ то время былъ нѣкто Пробъ, а Амвросій былъ поставленъ Пробомъ только провинціальнымъ правителемъ названной префектуры [2]). По свидѣтельству того же анонима, Амвросій былъ наставленъ

[1]) c. 3.

[2]) c. 5 и 8; ср. Baronius. Annales Ecclesiastici t. IV; MDC XXIV, c. 239.

въ священныхъ книгахъ, *εἰ καὶ ἀμύητος ἦν* [1]), не будучи крещеннымъ, что плохо вяжется, какъ увидимъ нѣсколько ниже, какъ съ показаніями самого Амвросія, такъ и съ данными другихъ болѣе надежныхъ источниковъ. Анонимный авторъ полагаетъ, что Амвросій скончался въ глубокой старости [2]), а между тѣмъ болѣе детальный разборъ біографіи Амвросія рисуетъ намъ его въ моментъ кончины человѣкомъ далеко не старымъ. Если Павлинъ такимъ образомъ иногда не удовлетворяетъ насъ скупостью своихъ фактическихъ показаній, то анонимный авторъ способенъ привести насъ къ ошибочнымъ выводамъ.

II.

Если вообще наши источники не особенно щедры на свѣдѣнія, то относительно перваго періода жизни св. Амвросія, съ момента его рожденія до вступленія на епископскую каѳедру, ихъ недостаточность чувствуется особенно сильно. Они даютъ намъ возможность въ этой области сдѣлать нѣсколько только самыхъ общихъ штриховъ.

Говоря о родинѣ Амвросія, Павлинъ приводитъ насъ въ Галлію, въ домъ префекта Галліи по имени Амвросія [3]). Судя по высокому административному посту, который занималъ отецъ Амвросія, онъ принадлежалъ къ знатному и вліятельному роду. Самъ Амвросій упоминаетъ о своей родственницѣ мученицѣ св. Сотеріи, которая была дѣвицей знатнаго рода и предпочла святую вѣру консульству и префектурѣ родителей [4]). Этотъ же фактъ показываетъ, что христіанство давно уже было извѣстно его знатному роду, успѣвшему выставить изъ своей среды даже мученицу. Что отецъ

[1]) с. 3.

[2]) *Εἰς βαθὺ γῆρας ἐλθόντα, πλήρης τε ἡμερῶν γενόμενος, ἀνεπαύσατο ἐν εἰρήνῃ.* с. 33.

[3]) с. 3.

[4]) Exhort. Virgin. 12, 82. M. XVI, с. 360. Считаю же здѣсь долгомъ предупредить, что въ нижеслѣдующемъ творенія Амвросія цитирую по двумъ изданіямъ: 1) Migne Patrologiae cursus completus tt. XIV—XVII и 2) Corpus scriptorum latinorum. Ed. Academiae Vindobonensis. ч. I 1, I II, II и IV. Но въ этомъ послѣднемъ случаѣ для удобства читателя и облегченія провѣрки цитатъ всегда буду проставлять и соотвѣтствующія главы, параграфы и страницы по изданію Migne.

Амвросія также былъ христіаниномъ и принялъ крещеніе, доказать нельзя, хотя въ виду вышеуказаннаго факта и это весьма вѣроятно; но что семья его была даже болѣе, чѣмъ благочестивою въ обыкновенномъ смыслѣ, это несомнѣнно. Его дочь и родная сестра будущаго епископа Марцеллина, а также ихъ мать относились съ большимъ уваженіемъ къ епископамъ; Марцеллина къ тому же очень рано наложила на себя обѣтъ христіанскаго дѣвства [1]).

Кромѣ дочери, у Амвросія—отца было еще двое сыновей: Сатиръ и Амвросій, впослѣдствіи знаменитый миланскій епископъ.

Хронологическая дата рожденія епископа довольно спорна. Самъ Амвросій въ своемъ письмѣ къ Северу свидѣтельствуетъ, что въ моментъ написанія этого письма онъ доживалъ уже 53-й годъ (annum tertium et quinquagesimum) [2]); рѣшеніе вопроса, слѣдовательно, зависитъ отъ того, когда именно было написано это письмо. Довольно неопредѣленныя данныя для рѣшенія задачи даетъ Амвросій же, упомпная здѣсь же о нападеніи варваровъ и невзгодахъ времени, которыя еще не исчезли [3]). Одни видятъ въ этихъ словахъ указаніе на нашествіе на Италію узурпатора Максима около 386—387 год. и, отсчитывая 53 года назадъ, относятъ рожденіе Амвросія къ 333 году; другіе же, относя свидѣтельство письма ко временамъ узурпатора Евгенія около 393—394 г., считаютъ датою рожденія 340 г. [4]). Конечно, при отсутствіи другихъ болѣе опредѣленныхъ данныхъ, разобраться въ этихъ предположеніяхъ трудно; но намъ все же кажется, что изъ этихъ двухъ предположеній болѣе справедливымъ представляется второе: тонъ всего письма изобличаетъ въ авторѣ уже почтеннаго по возрасту борца за интересы церкви, успѣвшаго устать въ продолжительной и упорной борьбѣ и жаждущаго покоя потусторонней жизни; по его собственнымъ словамъ, онъ уже давно (jamdudum) испытываетъ стра-

---

[1]) c. 4.

[2]) Epistola LIX, 4; M. XVI, 1183.

[3]) Ibid. 3: Nos autem objecti Barbaricis motibus, et bellorum procellis, in medio versamur omnium molestiarum freto, et pro his laboribus et periculis graviora colligimus futurae vitae pericula. M. XVI, c. 1182.

[4]) Vita s. Ambrosii ex ejus potissimum scriptis colleta 4. M. t. XIV. c.c. 67—68.

данія и притѣсненія [1]); эти черты болѣе подходятъ къ 393, чѣмъ 386 г.

О дѣтствѣ св. Амвросія біографы, за исключеніемъ одного маловажнаго факта, не сообщаютъ намъ ничего. По словамъ Павлина [2]), воспроизведеннымъ потомъ папою Николаемъ I [3]), однажды, когда новорожденный младенецъ съ открытымъ ртомъ спалъ въ присутствіи родителей на открытомъ воздухѣ, налетѣвшій рой пчелъ покрылъ все его лицо: пчелы то входили въ открытый ротъ мальчика, то выходили изъ него, а потомъ улетѣли. Заинтересовавшійся отецъ очень обрадовался, увидавъ, что улетѣвшія пчелы поднялись на незамѣтную для глазъ высоту, и усмотрѣвъ здѣсь указаніе на высоту будущей карьеры своего сына. Онъ, можетъ быть, желалъ видѣть сына на своемъ мѣстѣ.

Затѣмъ источники переносятъ насъ въ Римъ, куда переселилась по случаю смерти мужа вдова съ своими дѣтьми [4]). Она намѣревалась здѣсь дать приличное положенію воспитаніе и образованіе дѣтямъ; но очень возможно, что Римъ былъ ея родиной, куда она возвратилась съ мѣста службы покойнаго супруга. Амвросій въ это время былъ еще молодымъ человѣкомъ: онъ не занималъ пока никакой службы. Мы кое-что знаемъ относительно его настроенія въ эту эпоху. Впослѣдствіи, въ моментъ избранія на епископскую каѳедру онъ еще не былъ крещеннымъ, а только числился въ рядахъ катехуменовъ [5]); принимая во вниманіе благочестивую настроенность его семьи, можно думать, что катехуменомъ онъ былъ еще и въ дни молодости. Но какъ въ жизни часто бываетъ, что въ молодости люди мало обнаруживаютъ расположенія къ тому поприщу, на которомъ въ зрѣлыхъ лѣтахъ имъ приходится болѣе всего отличаться, такъ и въ молодомъ Амвросіи не всегда можно было предвидѣть будущаго знаменитаго учителя и защитника Церкви. Когда онъ видѣлъ, съ какимъ благоговѣніемъ его мать и сестра обыкновенно получали благословеніе отъ руки епископа, онъ и самъ шутливо протягивалъ имъ свою правую руку для ло-

---

1) Epistola LIX, 4; M. XVI, c. 1183.
2) c. 3.
3) Epistola ad Photium. Migne t. XIV. s. l.
4) Paulin c. 4.
5) Paulin. c. 9; ср. Epistola ad Photium. Николая I. M. s. l. t. XIV.

бызанія. Павлинъ видитъ здѣсь указаніе на его епископство; но болѣе строгая сестра порицала не совсѣмъ серьезное отношеніе къ религіознымъ дѣйствіямъ своего младшаго брата [1]), и она, конечно, была права.

Когда наступило время обученія, Амвросій, вѣроятно, долженъ былъ посѣщать уроки какого-нибудь учителя классическаго краснорѣчія, философіи и литературы [2]); такъ, по крайней мѣрѣ, обычно еще поступали въ то время. Здѣсь ему, видимо, удалось достигнуть значительныхъ успѣховъ. Въ своихъ произведеніяхъ онъ, какъ увидимъ ниже, цитируетъ очень многихъ классическихъ авторовъ. Правда, изслѣдованія показываютъ, что значительное большинство этихъ цитатъ взято имъ изъ вторыхъ рукъ, часто даже у писателей христіанскихъ, съ которыми онъ познакомился уже епископомъ; но и при всемъ томъ его освѣдомленность въ классической литературѣ и наукѣ могла бы доставить честь и образованному человѣку нашего времени. Что же касается церковной литературы, то до своего избранія епископомъ Амвросій не имѣлъ случая ознакомиться съ нею. Что въ молодости онъ не могъ посѣщать какой-нибудь спеціально-христіанской школы, это ясно само собой, такъ какъ такихъ школъ въ то время на западѣ еще не было [3]). Но онъ, видимо, не пользовался и обычными образовательными средствами той эпохи: самостоятельнымъ изученіемъ твореній христіанскихъ писателей, путешествіями по разнымъ городамъ и странамъ для слушанія извѣстныхъ христіанскихъ учителей или проповѣдниковъ, какъ сдѣлалъ немного позже блаж. Августинъ, или же непосредственнымъ знакомствомъ съ образованными служителями церкви; иначе избраніе на епископскую каѳедру не застало бы его въ богословско-научномъ отношеніи такъ мало подготовленнымъ къ этому дѣлу. Онъ самъ впослѣдствіи свидѣтельствовалъ предъ своими слушателями, что онъ началъ учить ихъ прежде, чѣмъ научился самъ, и что, уча другихъ, онъ одновременно и самъ учился тому, съ чѣмъ не успѣлъ познакомиться пре-

---

[1]) ib. c. 4.

[2]) ib. c. 5 edoctus liberalibus disciplinis.—Анонимъ. с. 3: *καὶ πειθοῖ τῇ ἑλληνικῇ καὶ μούσῃ γεγυμνασμένος.*

[3]) Буасье стр. 134 и сл.

ядe [1]). По собственному признанію, онъ не былъ воспитанъ въ церкви, т. е., очевидно, въ церковномъ духѣ [2]).

Какъ разъ въ то время, какъ Амвросій получалъ въ Римѣ свое образованіе, тамъ съ тою же цѣлію проживалъ другой знаменитый впослѣдствіи учитель западной Церкви блаж. Іеронимъ. Asslaber полагаетъ, что теперь же между ними могло завязаться знакомство и личныя связи, наприм., во время посѣщенія римскихъ святынь или общихъ учителей въ наукахъ [3]). Но ничѣмъ нельзя подкрѣпить этого предположенія. Несомнѣнно, однако, и по признанію Asslaber'a, что тѣсныхъ, интимныхъ отношеній между ними не установилось. Это видно изъ того, что Амвросій нигдѣ ни единымъ словомъ не упоминаетъ объ Іеронимѣ; равнымъ образомъ, не сохранилось, да по всей вѣроятности и совсѣмъ не было, переписки между ними. Если въ Ватиканской библіотекѣ и сохранилось письмо подъ заглавіемъ: Epistola de fide ad beatum Hieronymum presbyterum, то подлинность его отвергается [4]).

Закончивъ свое свѣтское образованіе, Амвросій выступаетъ на служебное поприще, очевидно, первоначально нисколько не помышляя о церковномъ служеніи. Прежде всего онъ отправляется къ италійскому претору Пробу, который, вѣроятно, былъ его родственникомъ; можетъ быть, подъ его руководствомъ будущій епископъ намѣревался практическимъ путемъ пріобрѣсти непосредственно необходимыя ему для свѣтской служебной карьеры познанія. Послѣ нѣсколькихъ удачныхъ опытовъ въ роли судебнаго защитника и исполненія другихъ болѣе важныхъ судебныхъ порученій, онъ надѣваетъ на себя insignia consularitatis и, получивъ въ свое управленіе провинцію Лигурію и Эмилію, отправляется въ Медіоланъ, въ свою служебную резиденцію [5]). Но здѣсь

---

[1]) De offic. I, 1, 4: ego enim raptus de trubunalibus atque administrationis infulis ad sacerdotium, docere vos coepi, quod ipse non didici. Itaque factum est, ut prius docere inciperem, quam discere. Discendum igitur mihi simul et docendum est; quoniam non vacavit ante discere.—M. XVI, c c. 24—25.

[2]) De poenit II, VIII, 72: non in ecclesiae nutritus sinu, non edomitus a puero M. XVI, c.c. 514—515 cp. Broglie. p. 16.

[3]) Die persönlichen Beziehungen der drei grössen Kirchenlehrer. ss. 8—9.

[4]) ibid. ss. 9—17.

[5]) Paulin c. 5.

для Амвросія, по всей вѣроятности, для него неожиданно, открылось новое поприще для дѣятельности.

III.

Прежде чѣмъ слѣдить за дальнѣйшими событіями изъ жизни Амвросія, считаемъ нужнымъ для оріентированія въ этихъ событіяхъ бросить бѣглый взглядъ на общее состояніе въ то время западной части римской имперіи и церкви.

И внутренняя и внѣшняя жизнь европейскаго запада второй половины IV-го вѣка опредѣлялась главнымъ образомъ тремя факторами: 1) вызваннымъ аріанствомъ религіознымъ броженіемъ и спорами, 2) принявшимъ въ это время особенно широкіе размѣры вторженіемъ чуждаго германскаго элемента въ нѣдра сѣдой римской національности и 3) отчасти связаннымъ съ этимъ усиленіемъ борьбы между народившейся силой—христіанствомъ и отживавшимъ язычествомъ.

Какъ извѣстно, въ то время, когда на востокѣ вскорѣ послѣ Никейскаго собора уже стали обнаруживаться слѣды антиникейской реакціи, западъ оставался пока совершенно спокойнымъ. Нельзя сказать, чтобы тринитарныя формулы тогдашняго запада безусловно покрывались никейскимъ символомъ; если для нихъ не представлялся новостью гвоздь антиникейскаго движенія—терминъ *ὁμόουσιος*, то среди нихъ, несомнѣнно, было немало строгихъ тертулліанистовъ съ ихъ яркимъ субординаціонизмомъ. Но или потому, что западъ пока не успѣлъ освоиться, какъ слѣдуетъ, съ сущностью восточнаго движенія или же потому, что недовольная партія по какимъ-нибудь соображеніямъ не рѣшалась выступать открыто, особенно въ виду покровительственнаго отношенія къ св. Аѳанасію вліятельныхъ римскихъ епископовъ, западъ до поры до времени не волновался. Впервые открыто аріанство выступаетъ на западѣ путемъ не столько естественнымъ, сколько насильственнымъ. Въ видахъ религіознаго объединенія востока и запада императоръ Констанцій при содѣйствіи двухъ своихъ вѣрныхъ агентовъ иллирійскихъ епископовъ, Урзакія и Валента, на соборѣ въ Медіоланѣ 355 г. заставилъ западныхъ епископовъ подписать осужденіе Аѳанасія, а нѣсколько позже на соборѣ въ Аримини 359 г. на-

вязалъ имъ омійскую формулу безъ прибавокъ *κατὰ πάντα* и *κατ' οὐσίαν* [1]). Проявившееся такимъ путемъ аріанство на западѣ не достигало, повидимому, тѣхъ крайностей, какими оно отличалось на востокѣ. Если св. Амвросій въ своихъ сочиненіяхъ, особенно въ de fide, de spiritu sancto и de incarnationis Dominicae sacramento, полемизируетъ съ самыми радикальными теченіями въ нѣдрахъ аріанства, съ Евноміанствомъ и друг., то это можно объяснять не столько дѣйствительными потребностями западной Церкви, сколько вліяніемъ твореній св. Василія, которому, какъ увидимъ, въ данномъ случаѣ слѣдовалъ Амвросій. Тѣмъ не менѣе сложившаяся при Констанціи аріанствующая партія на западѣ не исчезла послѣ его смерти и временами достигала такой силы, что съ ней серьезно приходилось считаться и гражданской власти и представителямъ Церкви. Самая [illegible] ная борьба съ нею заполнила собою большую половину жизни св. Амвросія.

Другою особенностью нашей эпохи было усиленіе германскаго элемента въ имперіи. Сначала существованія Рима полноправными гражданами въ немъ были только римляне: представители другихъ національностей, если они подчинялись Риму въ силу войны, оказывались въ положеніи рабовъ. Выработавшееся впослѣдствіи jus gentium, какъ особая правовая норма для пополнявшихъ римскую имперію чужеземцевъ, хотя и признавало свободу за послѣдними, все же отдѣляло извѣстною гранью элементъ собственно римскій отъ неримскаго въ имперіи. Но впослѣдствіи сама государственная власть для своихъ собственныхъ цѣлей должна была войти въ болѣе близкія связи съ чужестраннымъ элементомъ. Еще Маркъ Аврелій для защиты границъ своихъ владѣній отъ нападенія варваровъ рѣшилъ воспользоваться этими же варварами въ качествѣ наемниковъ [2]). Съ тѣхъ поръ эта мысль пользоваться германцами противъ германцевъ никогда уже болѣе не исчезала. Сначала изъ этихъ германцевъ, довольно гостепріимно принимаемыхъ на римскую территорію, формировались такъ называемые колоны, которые, поселившись на свободныхъ государственныхъ и част-

---

[1]) А. А. Спасскій стр. 344 и слѣд.; 397 и слѣд.; В. Самуйловъ стр. 1—5.
[2]) Richter. s. 194.

ныхъ земляхъ, въ мирное время обыкновенно занимались земледѣліемъ, а въ военное поставляли правительству главный контингентъ рекрутовъ [1]). Такъ какъ первоначально эти колонисты были только лишь полукрѣпостными крестьянами на земляхъ своихъ хозяевъ [2]) и жалкими наемниками, а въ своемъ положеніи земледѣльцевъ и поставщиковъ земледѣльческихъ продуктовъ довольно выгодными для государства плательщиками всевозможныхъ налоговъ [3]), то Римъ нѣкоторое время спокойно смотрѣлъ на ихъ появленіе и распространеніе въ имперіи. Но съ теченіемъ времени отношенія мѣняются. Христіанская церковь узаконяется правительствомъ и вступаетъ съ нимъ въ самую тѣсную связь. Или потому, что для христіанскаго правительства стали терять свое значеніе старинныя римскія традиціи и взгляды, или же вслѣдствіе того, что эти германцы, не имѣвшіе, подобно римлянамъ, славнаго языческаго прошлаго, оказывались менѣе упорными и болѣе склонными къ принятію христіанства или, наконецъ, только лишь оттого, что германскій элементъ сдѣлался достаточно сильнымъ, чтобы въ дальнѣйшемъ можно было ему безъ опасенія отказывать въ важнѣйшихъ правахъ, но только одновременно съ политическимъ возвышеніемъ Церкви стало возвышаться и политическое значеніе германства. Императоръ Константинъ Великій принимаетъ въ римскую армію около сорока тысячъ варваровъ [4]). Скоро эти варвары начинаютъ занимать даже высшія должности въ арміи, переходятъ на гражданскую службу, прошикаютъ въ императорскій дворецъ и тамъ въ качествѣ министровъ и вліятельныхъ совѣтниковъ императора начинаютъ управлять дѣлами даже всей имперіи [5]). Церковь также даетъ доступъ имъ въ свой клиръ. Мы знаемъ изъ среды готовъ не только такихъ епископовъ, какъ Улфила, поставленный для готовъ же [6]), но и такихъ, которые находятъ

---

[1]) Richter. s. 190, 191, 193.
[2]) ibid. 191.
[3]) ib. 191—192.
[4]) Эйкенъ. Исторія и система средневѣковаго міросозерцанія. Перев. Линда. СПБ. 1907. стр. 10.
[5]) Richter. s. 372—376; 557—560.
[6]) В. Самуйловъ. стр. 119 и сл.

себѣ сторонниковъ въ чисто-римскомъ центрѣ—Медіоланѣ [1]).— ракъ, для даннаго времени весьма примѣчательный. Послѣдствія этого наростанія германства были весьма разнообразны и неисчислимы. Въ отвѣтъ на него природный Римъ, утративший свое историческое значеніе, отвѣтилъ презрѣніемъ и глухою враждою, которая однако временами проглядываетъ въ самыхъ крупныхъ политическихъ переворотахъ того времени.

Третій движущій нервъ нашей эпохи функціонировалъ теперь также очень интенсивно. Язычество, правда, уже утратило теперь очень много изъ своего прежняго могущества: но пока оно еще сохраняло большинство своихъ прежнихъ привиллегій. Оно имѣло объединяющій центръ въ римскомъ сенатѣ, который хотя и утратилъ уже при Діоклетіанѣ свое прежнее политическое значеніе, и теперь уже былъ вынужденъ терпѣть среди своихъ членовъ христіанъ [2]), но по крайней мѣрѣ былъ хранителемъ и моральнымъ оплотомъ языческихъ надеждъ. Оно не только не думало капитулировать предъ историческимъ ходомъ событій, но народными бѣдствіями, которыя объясняло гнѣвомъ оскорбленныхъ боговъ, думало воспользоваться для завоеванія себѣ прежней силы и престижа. Для нашей цѣли важно то, что это язычество для осуществленія своей завѣтной мечты пыталось устранить съ своей дороги всѣ препятствія, и его интриги, какъ и интриги вообще оскорбленныхъ римлянъ, можно усматривать въ тѣхъ политическихъ катастрофахъ, которыя пришлось пережить св. Амвросію.

Всѣ перечисленныя силы часто дѣйствовали порознь; онѣ большею частью даже враждовали другъ съ другомъ. Но когда требовали ихъ интересы, онѣ всѣ или нѣкоторыя изъ нихъ объединялись, чтобы совмѣстно свергнуть врага и вообще добиться своихъ цѣлей.

IV.

Медіоланъ, въ который прибылъ на службу Амвросій, былъ въ то время ареною довольно интенсивной религіозной жизни. Нѣкогда, какъ и весь западъ, онъ былъ право-

---

[1]) Подробнѣе объ этомъ ниже.

[2]) *Richter.* s. 241; *Эйкенъ.* 14:

славнымъ. Но на вышеупомянутомъ миланскомъ соборѣ 355 г. въ числѣ другихъ непокорныхъ епископовъ былъ осужденъ и отправленъ въ ссылку миланскій предстоятель Діонисій [1]). Его преемникомъ былъ уже Авксентій, епископъ „аріанскаго нечестія". О немъ мы знаемъ собственно очень немного. Трудно сказать даже, къ какой фракціи аріанизма онъ принадлежалъ. Но что во всякомъ случаѣ онъ былъ личностью достаточно яркою и настойчивой, это видно изъ того возбужденнаго состоянія, въ какое пришла миланская паства послѣ его смерти по поводу избранія ему преемника.

Отношеніе къ этимъ спорамъ Амвросія для насъ остается совершенно темнымъ. Изъ краткаго замѣчанія историка Руфина мы можемъ лишь заключить, что въ тѣхъ случаяхъ, когда по тѣмъ или другимъ причинамъ гражданской власти Медіолана приходилось вмѣшиваться въ церковную жизнь, Амвросій дѣйствовалъ въ примирительномъ духѣ, пытаясь предотвращать столкновенія и смягчить вражду между партіями. Въ этомъ онъ имѣлъ даже успѣхъ [2]), такъ что своею тактичностью и административными талантами пріобрѣлъ расположеніе импер. Валентиніана I и у населенія снискалъ репутацію гуманнаго и весьма симпатичнаго человѣка: это вполнѣ подтверждается послѣдующимъ ходомъ событій.

Какъ именно произошелъ такой важный переворотъ въ жизни Амвросія, какъ избраніе изъ свѣтскихъ чиновниковъ въ санъ епископа, остается не совсѣмъ понятнымъ. Но что онъ самъ нисколько не добивался этого, несомнѣнно какъ изъ абсолютнаго умалчиванія объ этомъ всѣхъ источниковъ, такъ и изъ признанія самого же Амвросія. Богъ вручилъ царь священства ему, избѣгавшему этого дара [3]). Самая простая версія представляетъ дѣло въ такомъ видѣ. Когда скончался епископъ Авксентій и собравшійся въ церкви для выбора ему преемника народъ пришелъ въ большое возбужденіе, угрожавшее общественному порядку, Амвросій по

---

[1]) Sulp. Sev. XXXIX. Bibliot. veterum. patrum Gallandii. t. VIII, p. 388.

[2]) Historia Ecclesiastica II, XI: inibi multa secundum leges et publicam disciplinam pro quiete et tranquillitate perorasset. Migne s. l. t. XXI. Ср. также аналогичный отзывъ Созомена объ Амвросіи: *τὸν σύμβουλον τῆς ὁμονοίας*. M. s. Gr. t. LXVII; VI, 24.

[3]) De Poenitentia II, VIII, 73: Serva Domine, munus tuum, custodi donum quod contulisti etiam refugienti. M. XVI, c. 515; ср. Broglie p. 16.

обязанности своей службы посѣтилъ въ храмъ. Въ то время, когда онъ обратился съ увѣщаніемъ къ народу, раздѣленному на партіи, изъ которыхъ каждая желала во что бы то ни стало провести въ епископы своего кандидата, какой-то присутствовавшій въ храмѣ мальчикъ громогласно назвалъ Амвросія епископомъ. Эта неожиданность такъ поразила присутствовавшихъ, что всѣ они, оставивши свои пререканія, объявили Амвросія своимъ епископомъ [1]) Но этотъ разсказъ имѣетъ противъ себя почти единодушное свидѣтельство остальныхъ историковъ церкви. У послѣднихъ нѣтъ и слѣда исторіи съ мальчикомъ, а дѣло представляется такъ, что народъ и послѣдовавшіе за нимъ епископы, утомленные предшествовавшею враждою, послѣ продолжительныхъ совѣщаній признали единственнымъ, достойнымъ въ данную минуту кандидатомъ на епископство Амвросія, который одинъ только былъ способенъ поддерживать единеніе въ народѣ и единомысліе въ вѣрѣ [2]). Однако, разбираясь въ этихъ свидѣтельствахъ, мы можемъ пойти еще далѣе Сократа и Созомена и приписать инициативу въ дѣлѣ избранія не народу и даже не епископамъ, а никому другому, какъ самому императору Валентиніану.

Императоръ Валентиніанъ считается однимъ изъ самыхъ вѣротерпимыхъ римскихъ императоровъ, при которомъ „язычники, іудеи и всѣ разнообразныя секты, признававшія надъ собою божественную власть Христа, были окружены законами отъ произвола властей и отъ оскорбленій со стороны народной толпы [3])". Но эта вѣротерпимость, обусловливавшаяся, вѣроятно, соображеніями государственнаго порядка, не мѣшала ему быть христіаниномъ и даже сторонникомъ церковной ортодоксіи. Впрочемъ, государственныя соображенія преобладали въ немъ надъ чувствами религіозными. Съ одной стороны, охраняющій установленія господствующей церкви и объявляющій своимъ закономъ лишенными священства тѣхъ донатистскихъ предстоятелей церкви, ко-

---

[1]) Paulin. c. 7.

[2]) Socrat. IV, 30: ἐβόων Ἀμβρόσιον ἄξιον εἶναι τῆς ἐπισκοπῆς, αὐτόν τε χειροτονεῖσθαι πάντες ᾔθελον, ὅττω γὰρ μόνῳ ἔνωσιν τε ἕξειν τὸν λαὸν, καὶ στέρξειν τὴν περὶ τὴν πίστιν ὁμόνοιαν. ср. Sozom. VI, 24. Migne LXVII.

[3]) Гиббонъ, стр. 87.

торые, contra instituta omnium, повторяютъ крещеніе [1]), онъ, съ другой стороны, и въ представителяхъ господствующей церкви порядокъ и законность цѣнитъ выше всего. Узнавъ, что клирики подъ разными предлогами часто пользуются своими связями съ свѣтскими лицами, особенно съ женщинами, для личнаго обогащенія и путемъ завѣщаній скопляютъ въ своихъ рукахъ значительныя богатства, онъ издаетъ непріятный для современныхъ ему клириковъ законъ, которымъ запрещаетъ тѣмъ, которые хвалятся именемъ воздержанія, посѣщать домы вдовъ и сиротъ, пользоваться щедростью женщины, въ расположеніе которой они сумѣли войти подъ предлогомъ религіи; завѣщаніе, составленное въ ихъ пользу, объявляется недѣйствительнымъ, а если впредь будетъ повторяться то же, то все, подаренное клирикамъ или оставленное по завѣщанію, должно подлежать фиску [2]). Онъ терпитъ всѣ религіозныя партіи, опасаясь, можетъ быть, своимъ вмѣшательствомъ обострить отношенія между ними еще болѣе. Но при своемъ настроеніи онъ врядъ ли могъ примириться съ нестроеніями въ церкви, иногда сильно задѣвавшими чисто-государственные интересы, и врядъ ли могъ бы отказаться отъ всякой борьбы съ ними болѣе или менѣе тактичными мѣрами. Одною изъ такихъ мѣръ могло быть поставленіе Амвросія, человѣка вполнѣ достойнаго, на котораго императоръ вполнѣ могъ положиться въ дѣлѣ умиротворенія Церкви. Косвенныя доказательства мы находимъ у тѣхъ же историковъ. По ихъ показаніямъ, на личности Амвросія православные сошлись вмѣстѣ съ аріанами, именно, какъ на лицѣ, способномъ поддерживать въ народѣ единеніе въ вѣрѣ. Но возможно ли допустить что-нибудь подобное со стороны аріанъ? Не говоря уже о томъ, что еретическія партіи очень рѣдко обнаруживаютъ добровольную наклонность къ соглашенію и единенію съ православными, онѣ столь же мало способны руководиться въ дѣятельности какими-нибудь иными мотивами, кромѣ своихъ прочныхъ догмъ и лозунговъ. И вдругъ, аріане собираются вмѣстѣ съ православными, немного поспоривъ, протягиваютъ послѣднимъ руки примиренія и съ радостью соглашаются на одномъ

[1]) Codex Theodos. XVI, VI, 1.
[2]) ibid. XVI, II, 20.

кандидатѣ! Не стояло ли за избирателями какое-то третье и авторитетное лицо, волѣ котораго несогласные не рѣшались противиться? Наши сомнѣнія еще болѣе усиливаются, когда мы обращаемся къ показаніямъ Ѳеодорита и слѣдовавшаго за нимъ анонима. Какъ у перваго, такъ и у второго дѣло представляется въ такомъ видѣ: по смерти Авксентія Валентиніанъ призываетъ къ себѣ епископовъ и, не называя ничьего имени, рекомендуетъ имъ избрать достойнѣйшаго, подробно перечисляя при этомъ желательныя качества кандидата. Когда собравшіеся епископы попросили императора самого указать такого достойнѣйшаго кандидата, онъ категорически отказался отъ этого, указывая на слабость своихъ силъ и на свою некомпетентность въ данномъ дѣлѣ [1]). Трудно, конечно, согласиться, чтобы такимъ смиреннымъ языкомъ могъ говорить съ епископами императоръ, который въ другихъ случаяхъ обнаруживалъ, какъ мы видѣли, очень мало такого смиренія предъ епископами и вообще не отличался этою добродѣтелью. Но самый разсказъ о призываніи епископовъ и о соотвѣтствующемъ имъ внушеніи весьма вѣроятенъ. По анониму и Ѳеодориту, императоръ, когда результаты епископскихъ выборовъ обнаружились, приказалъ имъ хиротонисать епископа, обнаруживъ при этомъ большую радость по поводу этого избранія [2]). Да и вообще у всѣхъ историковъ, не исключая Павлина [3]), императору приписывается активное участіе въ посвященіи Амвросія: императоръ, несомнѣнно, желалъ видѣть Амвросія епископомъ. Очень странно это совпаденіе желаній епископовъ, народа и императора и всеобщее ликованіе по поводу удачнаго исхода выборовъ, если не предположить, что предварительно избранія Амвросія желаніе императора тѣмъ или инымъ путемъ было доведено до свѣдѣнія епископовъ, непосредственныхъ избирателей.

Если эта догадка сколько-нибудь справедлива, то Валентиніанъ, будучи, очевидно, очень высокаго мнѣнія о спо-

---

[1]) Anonim. 2. 3. Theodoret. IV, VI. Цитир. по изд. Сирмонди-Нессельта т. III. Галле 1771.

[2]) Anon. 4. 5. 6. Theodoret. IV, VI, 954—955.

[3]) c. 8: missa relatio est ad clementissimum imperatorem tunc Valentinianum, qui summo gaudio accepit, quod judex a se directus ad sacerdotium peteretur.

собностяхъ и личности Амвросія, полагалъ, что послѣдній сумѣетъ поддерживать порядокъ въ Церкви и установитъ то единодушіе и единомысліе, заботу о которыхъ историки приписываютъ враждующимъ партіямъ.

V.

Вслѣдъ за разсказомъ объ обстоятельствахъ избранія Амвросія на епископскую каѳедру, Павлинъ передаетъ исторію объ уклоненіи Амвросія отъ епископскаго званія. И въ виду вышеуказаннаго свидѣтельства самого Амвросія, что онъ избѣгалъ епископства [1]), въ данномъ случаѣ мы должны безусловно повѣрить Павлину.

Потому ли, что Амвросій не надѣялся примирить распри въ Медіоланской церкви, потому ли, что онъ боялся тягостей служенія, или же просто потому, что онъ считалъ себя недостойнымъ епископства, онъ уже при самомъ избраніи пытался разубѣдить своихъ избирателей и, когда его старанія оказались тщетными, задумалъ бѣжать. Выйдя ночью изъ Медіолана, онъ намѣревался отправиться въ Ticinum, но найденный утромъ около римскихъ воротъ Медіолана, былъ насильно возвращенъ обратно въ городъ и въ предотвращеніе дальнѣйшихъ попытокъ къ бѣгству заключенъ подъ стражу [2]). Скоро Амвросій задумалъ бѣжать вторично и, вѣроятно, воспользовавшись плохой бдительностью стражи, успѣлъ укрыться на этотъ разъ во владѣніи какого-то Леонтія, человѣка, повидимому, знатнаго [3]), и жившаго, очевидно, недалеко отъ Медіолана: вѣроятно, это былъ какой-нибудь очень хорошій знакомый, а, можетъ быть, даже и товарищъ Амвросія по его прежней службѣ. Но когда сталъ извѣстенъ благопріятный отвѣтъ императора на донесеніе объ избраніи Амвросія и викаріи, получившій соотвѣтствующія инструкціи, предложилъ всѣмъ открыть бѣглеца, Леонтій, опасавшійся недоразумѣній и непріятностей для себя, не осмѣлился далѣе исполнять просьбу своего друга и предалъ его властямъ. Вынужденный уступить и, противъ соб-

---

[1]) См. примѣчаніе 3 на страницѣ 20.

[2]) Paulin. c. 8.

[3]) Павлинъ титулуетъ его clarissimus. c. 9.

ственной воли, принять епископство, Амвросій согласно собственному желанію, былъ крещенъ епископомъ-каѳоликомъ и, спустя 8 дней послѣ этого, получилъ епископскую хиротонію [1]).

Избраніе Амвросія въ епископы состоялось въ 374 году, слѣдовательно, на 34 году его жизни. Эта дата прочно установлена уже со временъ Баронія и главнымъ образомъ на томъ основаніи, что, по свидѣтельству древнихъ греческихъ и латинскихъ историковъ, Авксентій, на мѣсто котораго былъ избранъ Амвросій, скончался на 11 году правленія Валентиніана, занявшаго престолъ въ самомъ началѣ 364 г. [2]) Если историкъ Кедринъ относитъ избраніе Амвросія къ 10 году правленія Валентиніана или къ 373 г., то его позднее сообщеніе, идущее въ разрѣзъ съ болѣе древними показаніями, не имѣетъ никакого значенія: къ тому же самъ историкъ по обычаю обнаруживаетъ въ данномъ случаѣ такую поразительную неосвѣдомленность, что считаетъ Амвросія преемникомъ на миланской каѳедрѣ епископа Евдоксія [3]).

VI.

Вступленіе Амвросія на епископскую каѳедру и первые годы служенія ознаменовались временнымъ прекращеніемъ партійной борьбы и споровъ [4]). Это, конечно, былъ самый естественный результатъ сложившихся обстоятельствъ. И для православныхъ и для аріанъ Амвросій былъ человѣкомъ новымъ, хотя и дѣйствовавшимъ прежде въ примирительномъ духѣ, но еще не успѣвшимъ подробно опредѣлить своей богословской позиціи: поэтому и тѣ и другіе до поры до времени мирно ужились около его личности, не видя основаній опасаться за судьбу своего исповѣданія. И самъ Амвросій, какъ не имѣвшій спеціальной подготовки и человѣкъ малоосвѣдомленный въ церковныхъ дѣлахъ, дер-

---

[1]) Paulin. c. 9.

[2]) Annales Ecclesiaslici. t. IV, c. 388.

[3]) *Σύνοψις ἱστοριῶν* въ Corpus Scriptorum historiae Byzantinae, t. prior. Bonnae 1838, p. 545.

[4]) Socrat. M. LXVII. 30: *οἱ ἐν Μεδιολάνῳ πρότερον διαστῶτες, δι' αὐτὸν τότε ἐνώθησαν.—Hieronymi* ex Chronico: Post Auxentii seram mortem, Mediolani Ambrosio constituto, omnis ad rectam fidem Italia convertitur—замѣчаніе, конечно, нѣсколько преувеличенное. Migne. t. XIV.

жится очень осторожной тактики въ отношеніи къ аріанамъ и нѣкоторое время видимо избѣгаетъ острыхъ конфликтовъ съ ними. Его первые литературные труды трактуютъ болѣе вопросы нейтральнаго характера и содержатъ въ себѣ очень мало аріанской полемики. Затѣмъ постепенно его выступленія противъ аріанъ дѣлаются все болѣе и болѣе замѣтными, достигая высшей точки въ самомъ концѣ 70, а главнымъ образомъ 80 годахъ, когда аріанство выступило противъ церкви въ союзѣ съ гражданскою властью и готовилось нанести Церкви и епископу серьезные удары.

Въ первые годы служенія миланскій епископъ занимается какъ будто-бы не столько вопросами догматическо-полемическими, сколько вопросами церковнаго благоустройства и практической нравственной жизни. Его прежде всего видимо интересуютъ вопросы церковнаго хозяйства и церковной благотворительности. Для приведенія въ порядокъ и поднятія на высоту этой стороны церковной жизни онъ не жалѣетъ ни средствъ ни энергіи. Располагая лично значительнымъ состояніемъ, онъ тотчасъ же по вступленіи на епископскій престолъ раздаетъ свои деньги бѣднымъ и часть передаетъ Церкви: принадлежавшую ему землю, за вычетомъ части на содержаніе собственной сестры, также дѣлаетъ церковною собственностью [1]). Этимъ поступкомъ, сверхъ того, онъ, можетъ быть, имѣетъ въ виду парализовать моральное значеніе вышеуказаннаго закона Валентиніана противъ алчности клириковъ и собственнымъ примѣромъ безкорыстія дисциплинировать разнуздавшихся въ послѣднее время клириковъ. Уже здѣсь мы предвидимъ въ немъ очень рѣшительнаго церковнаго дѣятеля.

Замѣчая множество всякихъ дефектовъ въ нравственной жизни духовенства, онъ озабочивался исправленіемъ этихъ недостатковъ. Въ отношеніи къ самому себѣ онъ былъ очень строгъ. Павлинъ изображаетъ его великимъ постникомъ, который имѣлъ обыкновеніе обѣдать только въ день субботній, воскресный и въ дни памяти наиболѣе славныхъ мучениковъ: молился постоянно и днемъ и ночью [2]). И, несомнѣнно, теперь мысль Амвросія занята высшимъ идеаломъ жизни:

---

[1]) Paulin. c. 38.
[2]) ibid.

многія сочиненія св. Амвросія о бракѣ, дѣвствѣ и вдовствѣ относятся къ первымъ годамъ его епископскаго служенія. Блаж. Августинъ, который самъ былъ нѣкоторое время въ Медіоланѣ, слушалъ Амвросія и былъ съ нимъ въ близкихъ сношеніяхъ [1]), свидѣтельствуетъ о строгомъ дѣвствѣ Амвросія [2]). По его же показаніямъ, въ Медіоланѣ за городскими стѣнами былъ даже мужской монастырь, добрые братья котораго подвизались подъ руководствомъ Амвросія [3]). Объ этомъ монастырѣ мы почти ничего не знаемъ. Вѣроятно, все же это не былъ строго-организованный монастырь, съ опредѣленнымъ уставомъ по образцу восточныхъ: по крайней мѣрѣ, не сохранилось слѣдовъ такой организаціи и устава. Можетъ быть, Амвросій, озабоченный поднятіемъ нравственнаго уровня подчиненнаго ему духовенства, устроилъ нѣчто въ видѣ общежитія для миланскихъ клириковъ, отъ которыхъ, вѣроятно, въ данномъ случаѣ даже не требовалось никакихъ обѣтовъ, но которые здѣсь должны были подвергаться извѣстной дисциплинѣ согласно съ общими указаніями епископа и подъ его личнымъ наблюденіемъ. Можетъ быть, къ этимъ клирикамъ и было адресовано имъ впослѣдствіи его руководственное сочиненіе De officiis ministrorum.

Изъ твореній самого Амвросія мы узнаемъ, что онъ былъ проводникомъ идей строгой жизни и безбрачія не только въ тѣсномъ кругу своихъ клириковъ, но и въ широкихъ кругахъ христіанскаго міра. Въ данномъ случаѣ онъ, правда, не былъ новаторомъ, а слѣдовалъ только уже довольно распространеннымъ въ то время взглядамъ: мы видѣли, что уже въ его семьѣ обѣты безбрачія высоко почитались.—Онъ имѣлъ обыкновеніе проповѣдывать каждый воскресный день [4]) и на первыхъ порахъ видимо особенно много удѣлялъ про-

---

1) August. Confessiones, V, c. XIII и XIV; VI, c.c. I—III.—Августина цитируемъ по Бенедиктинскому изданію.

2) ib. VI, c. III: coelibatus autem ejus mihi laboriosus videbatur. ср. Migne t. XIV—въ veternm testimonia de sancto Ambrosio.

3) *Confessiones* VIII, c. VI: erat monasterium Mediolani plenum bonis fratribus extra urbis moenia sub Ambrosio nutritore. ср. Migne. t. XIV.

4) *August.* Confession. VI, III: eum quidem in populo verbum veritatis recte tractantem omni die dominico audiebam —ср. Migne. t. XIV.

повѣди дѣвства и безбрачія [1]). Слава о новомъ проповѣдникѣ быстро разнеслась далеко, такъ что къ нему приходили дѣвы за посвященіемъ изъ Плаценціи, Бононіи, Мавританіи [2]): многія, не имѣя возможности лично присутствовать при его проповѣди, ходатайствовали о составленіи письменнаго руководства для жизни [3]). Но видно также и то, что его проповѣдь, плоды которой сказывались даже въ далекой Мавританіи, менѣе всего имѣла успѣха въ Медіоланѣ: впрочемъ, не потому что проповѣдь епископа здѣсь не имѣла вліянія, но потому что матери и вдовы препятствовали увлеченнымъ дѣвицамъ слѣдовать наставленіямъ епископа [4]).

Наконецъ, къ началу епископской дѣятельности Амвросія относится еще одинъ заслуживающій вниманія фактъ—перенесеніе съ востока въ Миланъ мощей православнаго предшественника Діонисія, сосланнаго на востокъ. Въ то время останки бывшаго Миланскаго епископа были чествуемы восточными христіанами, какъ мощи святого [5]). Слухъ объ этомъ, очевидно, дошелъ до Амвросія. Будучи и прежде лично знакомымъ съ св. Василіемъ Великимъ, хотя извѣстные намъ источники объ этомъ интереснымъ фактѣ ничего не говорятъ, св. Амвросій теперь отправляетъ къ нему несохранившееся до насъ письмо [6]) съ просьбою возвратить въ Медіоланъ мощи Діонисія [7]). Судя по отвѣтному письму св. Василія, его просьба была исполнена. Мы еще увидимъ, что

1) *Ambrosius.* De virginibus, I, X, 57. dicet aliquis: tu nobis quotidie virginum canis laudes. M. XVI, c. 204.

2) ibid.

3) ib. II, I, 5. et quoniam pleraeque absentes nostri desirabant sermonis usum, volumen hoc condidi.—M. XVI, c 208.

4) *Ambrosius.* De virginibus. I, X, 58.—M. XVI, c. 205.

5) *Basil* Migne. s. Gr. t. XXXII. Epistola CXCVII. col. 709 въ концѣ.

6) Что Амвросій дѣйствительно былъ знакомъ съ Василіемъ Великимъ и теперь отправилъ къ нему письмо, достаточно ясно слѣдуетъ изъ словъ св. Василія въ отвѣтномъ письмѣ: *καὶ γνώσιμος τρόπον δέττὸν ἡμῖν ἐχορίσατο. ἐκ μὲν διὰ τῆς συντυχίας, ἕτερον δὲ τὸν διὰ τῆς τοῦ γράμματος ὁμιλίας* M. XXXII, I, 709 B.

7) Что перенесеніе мощей св Діонисія произошло скоро послѣ избранія Амвросія на епископскую каѳедру, доказывается тѣмъ, что въ своемъ отвѣтномъ письмѣ св. Василій говоритъ о немъ, какъ о событіи случившемся въ самое недавнее время: *νῦν δὲ ἐνδημεῖ ἐν τῇ βασιλευούσῃ πόλῳ.. πλησίον ἐξ τὴν τῶν προπόλων τοῦ Χριστοῦ ἐπαύλιον.* M. XXXII, I, 709c. и вообще все письмо.

епископская дѣятельность Амвросія ознаменована открытіемъ мощей многихъ святыхъ и мучениковъ. Впослѣдствіи Амвросій считалъ нетлѣнные мощи защитниками, воинами Церкви, покровительство которыхъ тѣмъ несомнѣннѣе, чѣмъ ихъ больше: [1]) они были въ его глазахъ побѣдными трофеями торжествующей Церкви [2]). Для него сила Церкви опредѣляется богатствомъ ея мучениковъ и ихъ нетлѣнныхъ мощей: мощи, служа проявленіемъ живущей въ Церкви силы Божіей, вмѣстѣ съ тѣмъ служатъ наглядньмъ и общедоступнымъ доказательствомъ истинности Церкви, украшенной побѣдными трофеями. Отсюда Амвросій не случайно пытается перенести мощи св. Діонисія въ Миланъ: эти мощи должны были показать всѣмъ, что та каѳолическая Церковь, крещеніе и рукоположеніе которой принялъ Амвросій, есть дѣйствительная истинная Церковь. Не выступая съ открытою полемикою противъ аріанъ, Амвросій въ данномъ случаѣ, можетъ быть, хотѣлъ дать имъ доказательство правоты каѳоликовъ и этимъ косвенно побудить отказаться отъ дальнѣйшаго недовѣрія къ господствующей Церкви.

VII.

Церковной дѣятельности Амвросія открылось болѣе широкое поле, когда на римскомъ престолѣ произошли перемѣны. На двѣнадцатомъ году своего царствованія [3]) или въ 375 году Валентиніанъ I скончался, оставивъ, послѣ себя двухъ сыновей: старшаго Граціана отъ своей первой супруги Северы, впослѣдствіи имъ покинутой, и младшаго Валентиніана отъ второй супруги Юстины [4]); оба сына были еще несовершеннолѣтними, а второму изъ нихъ едва только пошелъ пятый годъ [5]). Западная половина имперіи была подѣлена теперь

---

1) Epist. XXII, 10: tales ego ambio defensores, tales milites habeo: hoc est, non saeculi milites, sed milites Christi Nullam de talibus invidiam timeo, quorum quo majora, eo tutiora patrocinia sunt. M. XVI, c. 1022.

2) Ep. XXII, 12: Eruuntur nobiles reliquiae e sepulchro ignobili, ostenduntur coelo trophaea.—M. XVI, c. 1023.

3) Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Bonnae MDCCCXXXVII. Zosimus. *Ἱστορία νέα.* 4, 17, стр. 192: *εἰς δωδέκατον δὲ ἐνιαυτὸν τῆς βασιλείας προελθών.*

4) Richter 277—278.

5) Zosimus 4, 19, стр. 193.

между этими двумя наслѣдниками, причемъ Граціану досталась Галлія, Испанія и Британія, а Валентиніану II—Италія, Иллирія и Африка [1]). Но такъ какъ въ послѣдующихъ событіяхъ Граціанъ часто выступаетъ, какъ представитель всей половины имперіи и является съ своими распоряженіями въ Италіи, области собственно Валентиніана, то мы имѣемъ полное основаніе согласиться съ Richter'омъ въ томъ, что Граціану, какъ старшему, было предоставлено супрематство надъ своимъ младшимъ братомъ, такъ что ни одно распоряженіе послѣдняго не могло имѣть силы безъ согласія перваго и вершителемъ судебъ западной имперіи долженъ былъ являться собственно Граціанъ [2]).

Время правленія Граціана замѣчательно тѣмъ, что всѣ вышеперечисленные разнородные элементы римской имперіи, сдерживаемые до сихъ поръ властною рукою Валентиніана I, начинаютъ разъединяться и вступаютъ между собою въ открытую вражду. Виновнымъ здѣсь былъ отчасти и самъ Граціанъ. Несовершеннолѣтній, слабый и безхарактерный, онъ подчинялся всѣмъ тѣмъ, кто успѣлъ приблизиться къ его трону, и въ этой податливости сдѣлалъ массу ошибокъ, отъ которыхъ впослѣдствіи и погибъ. Главнымъ его совѣтникомъ былъ франкъ Мерободъ, который принималъ уже дѣятельное участіе при дѣлежѣ имперіи и возведеніи на престолъ Граціана и этимъ въ извѣстной мѣрѣ обязалъ послѣдняго въ отношеніи къ себѣ [3]). Подъ вліяніемъ этого Меробода, всѣми привязаннаго къ своимъ землякамъ и боявшагося себѣ конкуренціи со стороны аристократическаго язычества, Граціанъ, съ одной стороны, явно симпатизируетъ германству въ обиду національному элементу, а съ другой выступаетъ съ очень рѣшительными мѣрами противъ язычества. Угождая, по словамъ древняго историка, тѣмъ, которые обыкновенно развращаютъ нравы правителей въ ихъ дворцахъ, онъ благоволилъ и одарялъ щедрыми почестями всякихъ бѣглецовъ алановъ, ввѣряя имъ всѣ дѣла,

---

[1]) ib: *Γρατιανῷ μὲν τὰ κελτικὰ φῦλα καὶ Ἰβηρία πᾶσα καὶ ἡ Βρετανικὴ νῆσος ἐπεκληροῦτο, Οὐαλεντινιανὸν δὲ ἐδόκει τὴν Ἰταλίαν τε καὶ Ἰλλυριοὺς καὶ τὴν ὅλην ἔχειν Λιβύην.*

[2]) Richter. s. 294.

[3]) Zosimus. 4, 19, стр. 193. Richter. ss. 372, 376, 377.

возбудивъ этимъ неудовольствіе противъ себя среди коренного римскаго элемента своей арміи [1]). Затѣмъ, уже самое вступленіе его на престолъ ознаменовалось разрывомъ всякихъ связей съ язычествомъ: онъ первый изъ императоровъ отказался отъ титула „pontifex maximus", котораго не рѣшались сложить съ себя всѣ его христіанскіе предшественники. Это произошло при такихъ обстоятельствахъ. Въ знакъ первосвященническаго достоинства императора, римскіе понтифексы обыкновенно подносили каждому императору при вступленіи его на престолъ первосвященническое одѣяніе. Когда по обычаю такое облаченіе было преподнесено Граціану, онъ отклонилъ подношеніе, замѣтивъ, что христіанину неудобно носить это облаченіе. [2]) Но вооруживъ противъ себя природныхъ римлянъ и язычниковъ, Граціанъ въ то же время рѣшительно сталъ на сторону католиковъ и вызвалъ недоброжелательство по отношеніи къ себѣ со стороны аріанъ. Признаться сказать, эта рѣшительность въ молодомъ и слабохарактерномъ Граціанѣ не совсѣмъ понятна. Нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что душою въ данномъ случаѣ былъ все тотъ же Мерободъ. Имѣя въ виду, можетъ быть, Юстину, которая оставалась при своемъ сынѣ Валентиніанѣ и, какъ женщина рѣшительная, не совсѣмъ мирилась съ супрематствомъ Граціана, и желая напомнить ей объ этомъ супрематствѣ, Мерободъ внушаетъ Граціану знаменитый указъ противъ еретиковъ 376 г. [3]), тѣмъ болѣе,

---

1) Zosimus. 4, 35, стр. 214.

2) ib. 4, 36, стр. 216—217; Richter полагаетъ, что этотъ обрядъ поднесенія Граціану и сложеніе титула совершились значительно позже, приблизительно послѣ распоряженія объ алтарѣ „побѣды" и языческомъ культѣ (см. s. 552—554). Но мы не видимъ основанія такъ далеко отодвигать это событіе, какъ потому, что въ этомъ случаѣ остается совершенно непонятной необычайная медлительность римскихъ понтифексовъ, такъ и потому, что Zosimus какъ будто-бы пріурочиваетъ это событіе къ началу царствованія (*κατὰ τὸ σύνηθες*) и во всякомъ случаѣ ничего не знаетъ объ этой отсрочкѣ.

3) Есть мнѣніе, что вдохновителемъ Граціана въ данномъ случаѣ и въ другихъ распоряженіяхъ противъ еретиковъ былъ св. Амвросій. Richter ss. 303; 379. Врядъ ли однако можно допустить это по крайней мѣрѣ относительно закона 376 г. Этотъ законъ былъ изданъ очень скоро послѣ воцаренія Граціана, да притомъ и не въ Миланѣ, а въ Трирѣ, резиденціи императора. Кромѣ того, мы не можемъ допустить, чтобы тотъ Амвросій, который еще такъ недавно старался примирять враждующихъ,

что сама Юстина имѣла несчастье принадлежать къ этимъ еретикамъ. Этимъ закономъ, изданнымъ pro religione catholicae sanctitatis, въ цѣляхъ прекращенія собраній еретиковъ, предписывалось обращать въ государственную собственность всѣ мѣста въ городахъ и внѣ городовъ, гдѣ только ни находились алтари еретиковъ. [1]) Направленный противъ еретиковъ вообще, онъ касался, конечно, и аріанъ въ частности.

Теперь тактика Амвросія въ отношеніи къ еретикамъ становится совершенно иною. Броженіе, вызванное среди аріанъ только что указаннымъ закономъ Граціана, вѣроятно, угрожало уже интересамъ и безопасности каѳоликовъ и причинило много огорченій Амвросію; подъ вліяніемъ этого изъ прежнихъ терпѣливыхъ и примирительныхъ отношеній къ еретикамъ его отношенія дѣлаются теперь полемическими. Теперь взоры Амвросія естественно обращаются къ Граціану, отъ котораго онъ въ данномъ случаѣ только и могъ ожидать поддержки для своей Церкви. Граціанъ съ своей стороны радъ былъ найти энергичнаго защитника своей религіозной политики среди епископовъ каѳоликовъ, и, вѣроятно, такимъ путемъ постепенно складываются очень дружественныя отношенія между императоромъ и миланскимъ епископомъ. Скоро случилось событіе, во время котораго обнаружилась вся сила этой дружбы и одновременно стали открываться истинныя намѣренія аріанъ. Приблизительно около 378 г., восточная половина имперіи, правителемъ которой въ это время былъ братъ Валентиніана I Валентъ, назначенный имъ восточнымъ Августомъ еще въ годъ своего восшествія на престолъ, [2]) подверглась страшному нападенію Готовъ, которые, будучи тѣснимы гуннами, хитростью, вмѣстѣ со всѣмъ своимъ имуществомъ и оружіемъ и съ согласія самого Валента, перебрались на восточную часть римской территоріи и теперь вѣроломно производили тамъ страшныя опустошенія. Растерявшійся и безсильный бороться съ врагомъ Валентъ просилъ помощи у Граціана, который въ виду этого вмѣстѣ съ вспомогательными отрядами долженъ былъ

первый сталъ выступать противъ аріанъ. Его послѣдующія выступленія вызывались не наступленіемъ, а обороной отъ аріанствующаго наступленія.

[1]) Codex Theodosianus. XVI, V, 4.

[2]) Zosimus 4, 1, стр. 174; 4, 3, стр 176.

поспѣшить на востокъ. [1]) Вынужденный жить нѣкоторое время на востокѣ, Граціанъ, видимо, былъ удрученъ своимъ положеніемъ среди враговъ въ незнакомой странѣ. Онъ тоскуетъ по Амвросіи, пишетъ къ нему письмо [2]), въ которомъ даетъ полный просторъ выраженію своей преданности къ нему и, вѣроятно, осаждаемый аріанами, которые при Валентѣ чувствовали себя хозяевами положенія на востокѣ, зоветъ Амвросія къ себѣ и проситъ его наставленій въ вѣрѣ [3]). Амвросій въ свою очередь спѣшитъ отвѣтить ему письмомъ, въ которомъ не скрываетъ, что хотя аріане и не выступаютъ открыто, но хранятъ въ своихъ сердцахъ какіе-то замыслы, что положеніе остается не вполнѣ благопріятнымъ. [4]) Граціанъ хотѣлъ бы скорѣе возвратиться на западъ, но дѣла на востокѣ принимали все болѣе и болѣе неблагопріятный оборотъ. Въ битвѣ при Адріанополѣ Валентъ палъ: къ прежнимъ тягостямъ присоединяются теперь заботы о пріисканіи для востока достойнаго соправителя, который могъ бы справиться съ весьма критическимъ положеніемъ въ имперіи. Въ эту тяжелую минуту выборъ Граціана остановился на личности Ѳеодосія, который въ эту годину всеобщей паники и ужаса одинъ оказался способнымъ въ качествѣ военнаго полководца справляться съ опустошительнымъ нашествіемъ варваровъ; [5]) съ 379 г. Ѳеодосій становится во главѣ восточной имперіи, а Граціанъ спѣшитъ въ свои владѣнія, въ Галлію [6]).

Съ этого момента мы являемся свидѣтелями уже болѣе активныхъ выступленій аріанства на западѣ. Аріанка Юстина не могла допустить, чтобы законы Граціана безпрепятственно исполнялись на территоріи опекаемаго ею сына. Поэтому, когда вскорѣ послѣ возвращенія на западъ Граціана, около

---

1) Zosimus 4, 20—24, стр. 193—200; Theodoret V, IV, p. 1021;

2) Это письмо напечатано вмѣстѣ съ письмами Амвросія у Migne t. XVI, cc. 875—876;

3) Epistola Gratiani ad Amrosium I: Festina igitur ai me, religiose Dei sacerdos, ut doceas doctrinam vere credentem — M. XVI, c. 875.

4) Amrosii epistola I, 2: Reddidisti enim mihi quietem Ecclesiae, perfidorum ora, atque utinam et corda, clausisti: et hoc non minore fidei, quam potestatis auctoritate fecisti — M. XVI, c. 877.

5) Theodoret. V, V, pp. 1021—1022.

6) Theodoret. V, VI, 1023—1024; Zosimus 4, 24, стр. 200—201.

380 г., дѣлается вакантною сирмійская каѳедра, занимаемая до сихъ поръ оміемъ Гермидіемъ [1]), Юстина спѣшитъ туда, чтобы не выпустить каѳедры изъ рукъ своей партіи и замѣстить ее своимъ кандидатомъ. Не желая оставаться пассивнымъ зрителемъ разыгравшейся въ Сирміи борьбы, Амвросій лично спѣшитъ туда. Аріанствующая часть паствы встрѣчаетъ его тамъ ожесточенно, сирмійскія дамы, покровительствуемыя своей патронессой, особенно неистовствовали [2]), а одна изъ нихъ въ то время, какъ Амвросій говорилъ народу съ церковной каѳедры, ухватилась даже за край его одежды, намѣреваясь стащить его насильно съ каѳедры и привлечь въ женскую половину храма (ad partem mulierum); но такъ какъ большая часть собравшагося народа не имѣла охоты послѣдовать за обезумѣвшими женщинами, то на этотъ разъ епископамъ Сирміи былъ избранъ уже каѳоликъ и Амвросій могъ спокойно возвратиться въ Медіоланъ [3]).

Однако Юстина и ея приверженцы не думали сдаваться. Желая доказать Граціану и Амвросію, что тринитарная формула послѣдняго не имѣетъ для себя прочной почвы на западѣ, и имѣя, можетъ быть, надежду на поддержку антиникейскихъ противниковъ востока, они начинаютъ серьезно подумывать о вселенскомъ соборѣ и въ этомъ смыслѣ возбуждаютъ ходатайство предъ Граціаномъ, который первоначально какъ будто бы далъ обѣщаніе созвать такой соборъ въ недалекомъ будущемъ [4]). Но Амвросій, справедливо опасаясь, какъ бы происки Юстины не увѣнчались торжествомъ аріанизма на западѣ, подалъ Граціану контръ-предложеніе, въ которомъ доказывалъ всѣ неудобства въ данную минуту созванія собора съ участіемъ аріанъ, имѣвшихъ въ то время въ своихъ рукахъ большинство важнѣйшихъ каѳедръ востока; онъ предлагалъ замѣнить обѣщанный вселенскій соборъ соборомъ помѣстнымъ изъ однихъ только западныхъ

---

1) В. Самуйловъ, стр. 78; 95.

2) Слишкомъ активное и даже какъ будто бы исключительное выступленіе въ Сирміи женщинъ можетъ навести на мысль, что въ данную минуту шансы аріанизма въ Сиріи были довольно слабыми и что вся исторія была раздута Юстиной для удовлетворенія своего самолюбія.

3) Paaulini Vita Ambrosii c.c. 11 и 12.

4) Такъ по крайней мѣрѣ утверждалъ судимый на аквилейскомъ соборѣ еп. Палладій: Imperator noster Gratianus jussit orientales venire, c.

іерарховъ [1]); при этомъ онъ указывалъ императору на сложившійся по его наблюденіямъ въ послѣднее время обычай, чтобы восточные епископы разсматривали свои спорныя дѣла на восточныхъ соборахъ, а западные на западныхъ [2]). Граціанъ, внявъ указаніямъ Амвросія, измѣнилъ своему первоначальному обѣщанію и издалъ распоряженіе о созваніи помѣстнаго собора на западѣ. Такой соборъ juxta imperatoris praeceptum [3]) дѣйствительно состоялся въ Аквилеѣ въ 380 г. и извѣстенъ въ исторіи подъ именемъ аквилейскаго собора [4]).

8—Актами Аквилейскаго собора пользуемся по изданію Миня твореній Амвросія; въ XVI томѣ этого изданія между письмами св. Амвросія напечатаны и эти акты, с.с. 916—939;

[1]) Опять, если вѣрить показаніямъ на соборѣ того же Палладія. c. 8: sed ne venirent (разум orientales) tua (Амвросія) petitio fecit; sub specie falsae voluntatis hoc impetrasti. et distulisti concilium; c. b: Vestro studio factum est, sicut dictat lectio sacra a vobis prolata, ut non esset generale et plenum concilium.—M XVI, c 918.

[2]) ib. c. 7: ut orientales in orientis partibus constituti haberent concilium, occidentales in occidente. M. t. XVI, c. 918.

[3]) ibid. c. 7.

[4]) Вопросъ о хронологической датѣ Аквилейскаго собора, давно спорный, и въ настоящее время рѣшается еще неодинаково. Въ частности въ нашей русской церковно исторической литературѣ мы встрѣчаемъ два разныхъ рѣшенія этого вопроса: у *А. А. Спасскаго* и у *В. Самуйлова* (оба въ цитированныхъ уже сочиненіяхъ).—В. Самуйловъ, повидимому, склоняется къ предположенію, что аквилейскій соборъ состоялся уже вскорѣ послѣ второго вселенскаго собора въ 381 г., и доказываетъ это такимъ образомъ: въ актахъ аквилейскаго собора его дата помѣчена 3 или 5 сентября 381 г.: посланіе нашего аквилейскаго собора, извѣстное подъ именемъ Quamlibet (о несправедливыхъ отношеніяхъ востока къ епископу Тимоѳею Александрійскому и Павлину Антіохійскому), пришло на востокъ уже послѣ второго вселенскаго собора, что видно изъ отвѣта западнымъ отцамъ константинопольскаго собора 382 г., который и занялся разсмотрѣніемъ Quamlibet; отвѣтное посланіе сохранилось у Theodor. въ Eccl. Hist. V, 9. гдѣ мы читаемъ. *Συνεδεδραμήκειμεν εἰς Κωνσταντινούπολιν, ἐκ τῶν πέρυσι γραμμάτων, τῶν παρὰ τῆς ὑμετέρας τιμιότητος μετὰ τὴν ἐν Ἀκυληίᾳ συνοδον πρὸς τὸν θεοφιλέστατον βασιλέα Θεοδόσιον ἐπισταλθέντων* (по изданію Sirmondi t. III, стр. 1030. Самуиловъ. Приложеніе стр. 28—30).— А. А. Спасскій, напротивъ, относитъ нашъ Аквилейскій соборъ 380 г., такъ какъ Quamlibet, какъ можно судить по его содержанію, написано, несомнѣнно, раньше константинопольскаго собора 381 г.: авторы Quamlibet еще не знаютъ о смерти Мелетія Антіохійскаго, послѣдовавшей во время собора 381 г.; „константинопольскій соборъ 382 года ведетъ полемику съ Sanctum, что доказывается всѣмъ его содержаніемъ". Это Sanc-

Этотъ соборъ состоялъ изъ нѣсколькихъ десятковъ западныхъ епископовъ, среди которыхъ упоминаются и легаты церквей африканскихъ. Номинальнымъ предсѣдателемъ собора былъ аквилейскій епископъ Валеріанъ, но фактически всѣ дѣла (предложеніе вопросовъ обвиняемыхъ, формулировка обвиненій) велъ Амвросій Медіоланскій, который и былъ его дѣйствительнымъ предсѣдателемъ. По всей видимости, не всѣ и западные епископы считали необходимымъ созваніе этого собора: имъ, видимо, антиникейская оппозиція на западѣ представлялась совсѣмъ ничтожной, не стоющей вниманія. Такого мнѣнія, можетъ быть, держались нѣкоторыя провинціи Галліи, хотя Галлія и отправила на соборъ Юста, еписк. Ліонскаго, и Прокула, еписк. Марсельскаго. По крайней мѣрѣ, аквилейскій соборъ считалъ нужнымъ отправить особое посланіе dilectissimis fratribus episcopis Galliarum provinciae Uiennensis et Narbonensis primae et secundae, тогда какъ, насколько извѣстно, другимъ галльскимъ провинціямъ и другимъ западнымъ Церквамъ посланій не отправлялось; затѣмъ, въ разсматриваемомъ посланіи въ Галлію отцы собора почему-то считаютъ нужнымъ доказывать, что они собирались не напрасно [1]).

Предъ судомъ названнаго собора, кромѣ пресвитера Аттана, предстали два епископа: Палладій и Секундіанъ, епископы Daciae Ripensis и Moesiae (область нынѣшней

---

ium обычно считается посланіемъ Миланскаго собора 381 г., хотя константинопольскій соборъ называетъ его аквилейскимъ: недоразумѣніе устраняется, если предположить, что соборъ 381 г. состоялся на западѣ не въ Миланѣ, какъ обычно совершенно неосновательно предполагаютъ, но опять въ Аквилеѣ.—(Исторія догматич. движ. 629 и примѣч. 1,—633 и примѣч. 3). —Мы съ своей стороны всецѣло становимся на сторону этого второго мнѣнія и ко всѣмъ перечисленнымъ аргументамъ можемъ прибавить только одинъ: еп. Палладій, судимый тѣмъ же соборомъ, которому принадлежитъ и Quamlibet, возлагаетъ большія надежды на восточныхъ епископовъ, которые стоятъ на его догмагической позиціи; но врядъ ли бы онъ могъ возлагать такія большія надежды на восточныхъ епископовъ, если бы ему было извѣстно о константинопольскомъ соборѣ 381 г., когда восточные отцы рѣшительно стали на сторону никейскаго исповѣданія.

[1]) c. 2 Quam necessariam autem conventus hic fuerit, rebus ipsis patescet.—M. XVI, c. 940 Помимо спеціальныхъ изданій, всѣ посланія собора вмѣстѣ съ его актами отпечатаны между письмами Амвросія.

Болгаріи и Сербіи) [1]). Оффиціально епископовъ обвиняли въ аріанствѣ [2]). Обвиняемые же, отвергая авторитетъ собора, [3]), были очень скупы въ своихъ показаніяхъ. Но тѣ немногія показанія, которыя все-таки вынужденно были даны ими, показываютъ, что аквилейскіе отцы имѣли дѣло не съ представителями крайняго теченія аріанства. Обвиняемые упорно отрицали свое знакомство съ Аріемъ и связь своего исповѣданія съ его доктриной [4]). Они исповѣдуютъ Христа истиннымъ (verus) Сыномъ Божіимъ [5]) и признаютъ veram etiam divinitatem Сына [6]): соглашаются признать Сына Единороднымъ (unigenitum) [7]) и отрицаютъ возможность существованія другого Рожденнаго [8]). Правда, они не рѣшаются назвать истиннаго Сына истиннымъ Богомъ [9]), но, повидимому, только въ томъ смыслѣ, что Pater major est (какъ видно изъ связи рѣчи—secundum divinitatem) [10]), а Сынъ—subjectus Patri, praecepta Patris custodit [11]). Они не называютъ Сына sapiens, насколько свойство sapiens принадлежитъ только Отцу [12]), но охотно называютъ Его Sapientia, Премудростію, очевидно, потому, что Sapientia — Сынъ происходитъ отъ sapientis Отца, есть обнаруженіе отчаго свойства [13]). Все это, вмѣстѣ взятое, показываетъ, что въ лицѣ Палладія и Секундіана мы имѣемъ дѣло съ консервативными субординаціонистами, крѣпко державшимися своихъ традицій и теперь, очевидно, оказавшими противодѣйствіе признанію никейскаго исповѣданія.

---

[1]) Epistola XII, 3. M. XVI, c 948;

[2]) Акты собора c. II;—M. XVI, c, 919;

[3]) ibid. c. II: Non est auctoritatis tuae, ut hoc a me quaeras (отвѣтъ Палладія Амвросію)... Quia quasi ad concilium plenum veneram, vidi non convenisse consortes meos, ut convenirem, et dicerem secundum jussionem agere-tis in praejudicium futuri concilii (опять слова Палладія) —M. XVI, c. 919.

[4]) ib. c. 14; 25; 66; M. XVI. cc. 920, 924, 936.

[5]) ib. c. 19; 65; M. XVI, cc 921, 936.

[6]) Акты собора c. 20; M. XVI, c. 922.

[7]) ib. 19: 65; 66; M. XVI, cc. 921, 936.

[8]) ib. c. 20; Absque Filio alius genitus non est. M. XVI, c. 922.

[9]) ib. c 70: Deut verum unigenitum Filium Dei Quid mihi profiteris (слова относятся къ Амвросію), quod *non est scriptum?* M. XVI, c. 937.

[10]) ib. c. 36; M. XVI, c. 927.

[11]) ib. c. 39; M. XVI, c. 928.

[12]) ib. c, 27; M. XVI, c. 924.

[13]) ibid

За свое упорство въ субординаціонизмѣ обвиняемые епископы, по крайней мѣрѣ одинъ изъ нихъ—Палладій [1])—были анаѳематствованы отцами собора, лишены епископства, а на ихъ мѣсто предписано было поставить каѳоликовъ [2]). Вмѣстѣ съ этимъ, по словамъ соборныхъ отцовъ, аріанство уже совсѣмъ исчезло на западѣ, такъ что „во всѣхъ областяхъ и странахъ, во всѣхъ деревняхъ до самаго океана пребываетъ единое и нерушимое общеніе вѣрующихъ (fidelium communio) [3]). Послѣ этого тотъ же соборъ занялся разсмотрѣніемъ нѣкоторыхъ другихъ дѣлъ, между прочимъ, объ антіохійской схизмѣ и о недовѣрчивомъ отношеніи православныхъ востока къ Александрійскому епископу Тимоѳею и, оповѣстивъ Церковь и императоровъ 4-мя посланіями [4]), прекратилъ свои засѣданія.

Амвросій, конечно, возвратился въ Медіоланъ. Здѣсь ему пришлось скоро убѣдиться, что, хотя, согласно заявленію аквилейскаго собора, аріанство и исчезло на западѣ, но тотъ же самый дворъ Юстины, который уже не разъ пытался использовать религіозную смуту въ своихъ политическихъ интересахъ, не хотѣлъ измѣнять своей тактикѣ. До сихъ поръ Юстина старалась утвердить свое вліяніе въ областяхъ Италіи и Иллирика подборомъ соотвѣтствующихъ кандидатовъ на вакантныя епископскія каѳедры. Когда въ стремленіи къ достиженію этой цѣли она встрѣтила себѣ сильно противодѣйствіе въ лицѣ миланскаго епископа, поддержаннаго, если судить по весьма успѣшнымъ результатамъ его дѣятельности, огромнымъ большинствомъ западной паствы, она какъ будто-бы пытается скомпрометировать Амвросія въ религіозныхъ вопросахъ, доказать его плохую освѣдомленность въ.

---

[1]) Объ осужденіи Секундіана въ актахъ собора нѣтъ свѣдѣній, такъ какъ и сами акты дошли до насъ въ неполномъ видѣ. (Ср. Самуиловъ. стр. 100). Но врядъ ли можно допустить, чтобы соборъ отнесся къ нему снисходительно.

[2]) Акты собора. с. 52; M. XVI, с. 932.

[3]) Посланія собора къ императорамъ Граціану, Валентиніану и Ѳеодосію. (Quamlibet), п. 3: M. XVI, с. 948.

[4]) Эти четыре посланія были адресованы: 1) къ галльскимъ епископамъ; 2)—4) къ Граціану и его соправителямъ. Всѣ они печатаются въ ряду писемъ св. Амвросія подъ цыфрами: Epistolae IX—XII.—M. XVI, с.с. 939—953.

спорныхъ вопросахъ и этимъ парализовать его вліяніе. Въ источникахъ сохранились весьма глухія данныя относительно какого-то диспута между Амвросіемъ и дворомъ. Еще при жизни Граціана два какихъ-то придворныхъ (duo cubiculariі) Юстины предложили Амвросію явиться на слѣдующій же день ad basilicam Portianam на диспутъ объ истинѣ воплощенія Господа (de incarnatione Domini), обѣщая прибыть на диспутъ лично [1]). Мы вполнѣ вѣримъ этому показанію Павлина, такъ какъ диспуты были излюбленнымъ пріемомъ пропаганды, защиты и критики всевозможныхъ идей не олько въ то время, но и значительно позже, вплоть до новаго времени. Но когда наступилъ назначенный для диспута день, явившійся въ церковь Амвросій не нашелъ тамъ своихъ оппонентовъ, которые за ночь, очевидно успѣли разубѣдиться въ возможности достичь избраннымъ путемъ выгодныхъ для себя результатовъ и потому не только не прибыли въ Церковь, но даже посчитали благоразумнымъ совсѣмъ удалиться изъ города [2]). Этотъ самъ по себѣ весьма маловажный фактъ для насъ пріобрѣтаетъ интересъ оттого, что въ этотъ день вмѣсто несостоявшагося диспута св. Амвросій произнесъ едва ли не самую важную изъ всѣхъ своихъ проповѣдей, въ которой рельефно высказалъ свои взгляды по самымъ важнымъ вопросамъ христіанской догматики.

VIII.

Всѣ описанныя событія и сами по себѣ уже способны были дѣлать положеніе Граціана очень серьезнымъ. Но какъ разъ въ самый разгаръ бури народныхъ страстей императоръ сдѣлалъ еще одинъ шагъ, который на этотъ разъ оказался для него безповоротно-роковымъ.

Доселѣ христіанскіе императоры, уже издавшіе цѣлый рядъ стѣснительныхъ постановленій относительно язычества, щадили самый центръ языческаго культа: жрецы и богослуженіе языческое получали государственную субсидію, а въ самомъ сенатѣ продолжала стоять знаменитая статуя богини „Побѣды“, олицетворявшая собою римское могущество. Эта

[1]) Paulini Vita Ambosii c. 18.
[2]) ibid.

статуя была уже весьма почтенныхъ лѣтъ и имѣла свою исторію. Принесенная въ Римъ еще изъ Тарента, Victoria считалась залогомъ успѣховъ римскаго оружія, почему и называлась adveniens. При Августѣ предъ нею былъ построенъ жертвенникъ, на которомъ поочередно воскуряли ѳиміамъ сенаторы предъ открытіемъ засѣданій своей коллегіи [1]). Въ виду такого значенія въ римской жизни этой статуи посягать на нее было прямо таки опасно. Но опасность не остановила Граціана, который своимъ закономъ 382 года приказалъ вынести изъ сената статую Викторіи и прекратить выдачу государственной субсидіи на нужды языческаго культа [2]). Св. Амвросій отнесся къ этому распоряженію очень сочувственно, что между прочимъ подтверждается тѣмъ необычайно энергичнымъ противодѣйствіемъ, которое онъ оказывалъ всѣмъ попыткамъ языческаго сената добиться отмѣны разсматриваемаго закона. Нѣтъ нужды говорить о томъ, что распоряженіе Граціана должно было подѣйствовать на язычниковъ съ силою громового удара. Оскорбленный въ своихъ завѣтныхъ чувствованіяхъ сенатъ отправилъ къ императору съ выраженіемъ своей скорби легатовъ во главѣ съ своимъ лучшимъ представителемъ Авреліемъ Симмахомъ [3]). Но одновременно съ этимъ христіанскіе члены сената, которыхъ въ это время числилось уже немало, сорганизовавшись, подали римскому епископу Дамасу письменное контръ-ходатайство съ заявленіемъ о своей несолидарности съ иниціаторами ходатайства и съ обѣщаніемъ впредь вовсе не посѣщать куріи, если ходатайство язычниковъ будетъ уважено [4]). Епископъ Дамасъ, очевидно, уже хорошо освѣдомленный о мнѣніи по данному вопросу Амвросія, не замедлилъ препро-

---

[1]) Richter. ss. 550—552; Буасье 413—414.

[2]) Хронологическая дата этого событія опредѣляется очень легко. Въ письмѣ къ Валентиніану II по поводу ходатайства сената о возстановленіи отнятыхъ привиллегій Амвросій даетъ понять, что распоряженіе Граціана послѣдовало ante biennium ferme до этого (Epistola XVII, 10; M. XVI, с. 963); а такъ какъ это письмо и ходатайство сената относятся къ началу самостоятельнаго царствованія Валентиніана, приблизительно къ началу 384 г., то, слѣдовательно, распоряженіе Граціана состоялось въ срединѣ или въ концѣ 382 г.

[3]) Relatio Symmachi Urbis Praefecti I.—Эта реляція отпечатана вмѣстѣ съ письмами Амвросія между письмомъ XVII и XVIII. M. XVI, сс. 966—971.

[4]) Ambrosius. Epistola XVII, 10; M. XVI, сс. 963—964.

водить это ходатайство къ нему [1]), а какъ отнесся къ нему Амвросій, объ этомъ свидѣтельствуетъ самъ Симмахъ: послѣднему вовсе было отказано въ императорской аудіенціи съ указаніемъ, что справедливость упомянутымъ распоряженіемъ Граціана нисколько не была нарушена [2]).

Легко представить себѣ тѣ чувства, съ какими Симмахъ возвратился назадъ и съ какими онъ былъ встрѣченъ своими коллегами и вообще всѣмъ языческимъ міромъ: эти чувства не могли предвѣщать Граціану ничего хорошаго. На нихъ откликнулись вообще всѣ недовольные неосторожнымъ запрещаніемъ императора съ иноземцами, къ нимъ, можетъ быть, примкнули еретики и горсточка Аріанъ—и для насъ дѣлается весьма понятнымъ внезапное появленіе на границахъ Галліи грознаго призрака

IX

Тѣмъ недовольствомъ, какое питали къ Граціану различные элементы запада, умѣло воспользовался нѣкто Максимъ. Это—по происхожденію весьма честолюбивый испанецъ, служившій офицеромъ въ Британніи. Здѣсь онъ и былъ впервые объявленъ императоромъ недовольною частью арміи. Когда онъ переправился въ Галлію, то и тамъ былъ признанъ въ качествѣ правителя почти безъ сопротивленія. Когда Граціанъ выступилъ съ своими отрядами къ нему на встрѣчу, то могъ только убѣдиться, какъ гибельно его политика повліяла на армію: его солдаты, оставивъ его на произволъ судьбы, стали толпами переходить на сторону Максима. Граціану оставалось только бѣжать. Но посланный Максимомъ, хорошо освѣдомленнымъ о положеніи дѣлъ, начальникъ конницы Андрагаѳій умертвилъ его, прежде чѣмъ послѣдній успѣлъ скрыться [3]). Это случилось около 383-го года [4]).

---

[1]) ibid.

[2]) Relatio Symmachi I; M. XVI, c. 966.

[3]) Zosimus 4. 35, стрр 214—215.

[4]) Мы видѣли, что законъ Граціана о статуѣ побѣды изданъ въ 382 г., а спустя два года послѣ этого Валентиніанъ II управлялъ своей частью имперіи уже безъ Граціана; слѣдовательно, послѣдній умеръ въ срединѣ между этими двумя годами.

Максимъ, покончивъ свои дѣла на западѣ, отправилъ одного изъ самыхъ важныхъ своихъ приближенныхъ къ императору Θеодосію, требуя признать его императоромъ въ области Граціана и заключить съ нимъ военный договоръ противъ враговъ имперіи; въ случаѣ отказа онъ угрожалъ Θеодосію враждою и военными дѣйствіями [1]). Θеодосій, не чувствуя себя способнымъ въ данный моментъ къ сопротивленію, принялъ предложеніе Максима [2]), и такимъ образомъ въ имперіи опять оказалось три владѣтеля. Но супрематство Граціана надъ Валентиніаномъ не перешло къ Максиму и Валентиніанъ управлялъ нѣкоторое время своею областью самостоятельно.

Въ то самое время, какъ Максимъ велъ переговоры съ Θеодосіемъ, испугавшійся миланскій дворъ и съ своей стороны счелъ нужнымъ обезопасить себя отъ притязаній Максима. Въ тяжелыхъ обстоятельствахъ на время была позабыта и вражда съ Амвросіемъ. Для умилостивленія тиранна рѣшено было отправить къ нему посольство. Но когда стали выбирать наиболѣе подходящаго къ этой цѣли человѣка, то убѣдились, что такимъ человѣкомъ могъ быть только Амвросій; дворъ, вѣроятно, въ этомъ случаѣ больше всего полагался на его настойчивость и неустрашимую твердость, доказательствъ которой Амвросій успѣлъ уже представить довольно много. Такимъ образомъ впервые въ исторіи Церкви на ея епископа была возложена дипломатическая миссія [3]). Ему было поручено просить мира у узурпатора [4]) и вмѣстѣ съ тѣмъ ходатайствовать о возвращеніи тѣла погибшаго императора для погребенія съ соотвѣтствующими почестями [5]). Амвросій съ охотою взялъ на себя миссію ходатайствовать за осиротѣлаго императора, считая защиту вообще всякихъ сиротъ прямою обязанностью епископа [6]), и отправился въ

---

[1]) Zosimus 4, 37; стр. 217.

[2]) ibid 4, 37, стр. 217—218.

[3]) Broglie p. 67.

[4]) Ambrosius Epistola XXIV, 7: de pace nobis legationem commissam.—M. XVI, c. 1037.

[5]) Это ясно изъ того, что въ письмѣ XXIV Амвросій неоднократно говоритъ о нежеланіи Максима возвратить тѣло Граціана. См. с. 9—10:—M. XVI, с.с. 1038.

[6]) Ambrosius Epistola XXIV, c. 6: Gloriosum mihi est hoc pro salute pupilli imperatoris. Quos enim episcopi magis, quam pupillos debemus tueri.—M. XVI, c 7031.

свое первое посольство въ Триръ [1]), резиденцію Максима. Амвросій сразу же не сошелся съ гордымъ и подозрительнымъ тиранномъ. Онъ имѣлъ основаніе ожидать, что, какъ епископъ, да еще надѣленный чрезвычайными полномочіями, онъ будетъ принятъ Максимомъ, если ужъ не съ царскою торжественностью, то по крайней мѣрѣ въ особой аудіенціи. Но Максимъ соглашался принять его только въ собраніи консисторіума, противъ чего Амвросій тщетно пытался протестовать [2]). Къ личности Амвросія онъ отнесся весьма недовѣрчиво, опасаясь какого-нибудь обмана и хитрости съ его стороны [3]); онъ требовалъ, чтобы самъ Валентиніанъ съ полнымъ довѣріемъ, какъ отецъ къ сыну, пришелъ просить у него мира, хотя Амвросій и указывалъ ему на то, что продолжительное путешествіе молодого Валентиніана [4]) съ матерью въ Триръ, связанное къ тому же съ тяжелымъ переходомъ чрезъ Альпы, было неудобно въ суровую зиму, какая стояла тогда [5]); на требованіе же возвратить тѣло Граціана Максимъ отвѣтилъ рѣшительнымъ отказомъ, опасаясь, какъ бы солдаты не раскаялись при видѣ вѣроломно убитаго императора и не измѣнили ему [6]); онъ даже отвергалъ свое участіе въ убійствѣ Граціана, увѣряя, что послѣдній самъ наложилъ на себя руки [7]). На этомъ разговоръ между Амвросіемъ и Максимомъ и закончился.

Такимъ образомъ первая дипломатическая миссія Амвросія не привела ни къ какимъ результатамъ. Но Максимъ былъ, очевидно, довольно проворливымъ человѣкомъ, чтобы сейчасъ же двинуться далѣе, въ Италію: вѣдь въ Италіи не было такой хорошей почвы для недовольства, какъ въ Гал-

---

[1]) ibid. 2; M. XVI, c. 1036.

[2]) ibid. 2—3; M. XVI, c. 1036.

[3]) ibid. c. 6: Propterea et ego veni, quia prima legatione, dum mihi credis, per me deceptum te esse asserebas; M. XVI, 1037.

[4]) Въ этомъ 383 г., когда имѣло мѣсто это посольство, Валентиніану было лѣтъ 12—13, такъ какъ въ 375 г. онъ вступилъ на престолъ на пятомъ году жизни.

[5]) ibid. 7; M. XVI, c 1037.

[6]) Ambrosius Epistola XXIV, 9—10: Quid illi reliquias germani abnegas, qui tibi adversum se auxilia non negavit?—Sed vereris, ne exuviarum reditu renovetur militibus dolor? M. XVI, cc. 1038.

[7]) ibid. 11: Non ego, inquit, eum jussi occidi.... Sed, inquit, si ipse sibi vim nonintulisset, jusseram eum deduci Cabillonum, et ibi unum exuri; M. XVI, 1039.

ліи, потому что ея правитель Валентиніанъ до сихъ поръ не имѣлъ возможности проявить себя самостоятельнымъ управленіемъ, а его мать извѣстна была пока стычками съ каѳоликами, оставляя другихъ въ покоѣ. Поэтому пока въ ожиданіи Максимъ рѣшилъ ограничиться предѣлами Граціанова царства и не посягалъ на Валентиніана.

X.

Какъ человѣкъ отъ природы проницательный, Максимъ при самомъ своемъ вступленіи на престолъ имѣлъ возможность убѣдиться, какую важную силу представляли собою въ это время въ западной римской имперіи господствующая каѳолическая Церковь и духовенство: вѣдь уже одно то обстоятельство, что такое важное дѣло, какъ политическое посольство, было поручено никому иному, какъ православному епископу, должно было открыть ему многое въ смыслѣ господствующихъ силъ въ странѣ. Желая использовать эту силу въ своихъ интересахъ, онъ всевозможными мѣрами пытается привлечь ее на свою сторону. Наиболѣе рельефно эта тенденція Максима обнаружилась въ его отношеніи къ ереси присцилліанистовъ.

Вопросъ о присцилліанизмѣ принадлежитъ къ числу очень темныхъ вопросовъ церковно-исторической науки. Источники и свидѣтельства древности о немъ чрезвычайно скудны; изъ древнихъ историковъ болѣе или менѣе подробныя свѣдѣнія о немъ сообщаетъ намъ только Сульпицій Северъ въ своей Historia Sacra [1]). Опубликованіе въ 1889 г. трактатовъ главы присцилліанизма Присцилліана пока не разсѣяло окружающаго его тумана. Ересь по прежнему продолжаетъ оставаться загадочной. Одни изъ изслѣдователей склоняются даже къ предположенію, что Присцилліанъ былъ осужденъ собственно не какъ еретикъ, а какъ рано явившійся церковный реформаторъ; онъ былъ въ то время представителемъ догматическаго христіанства, своего рода піетистомъ, требовавшимъ строго аскетической жизни и обращенія къ первоисточнику христіанства, къ изученію Библіи. Другіе, на-

[1]) Пользуемся этой исторіей въ изданіи Gallandii. Bibliotheca veterum patrum t. VIII.

противъ, видятъ въ присцилліанизмѣ возрожденіе манихеизма, ссылаясь на нѣкоторыя точки соприкосновенія между ними: на сходства во внѣшней организаціи, существованіе у присцилліанистовъ особыхъ учителей (magistri), на признаніе вѣчности матеріи, на докетическую христологію и проч. [1]).

Исторія этой секты начинается еще задолго до появленія Максима въ Галліи. По словамъ историка Сульпиція, она зародилась еще въ Египтѣ, откуда ее занесъ въ Испанію нѣкто Маркъ, родомъ тоже египтянинъ. Въ Испаніи она и свила себѣ главное гнѣздо. Передавъ свои идеи какой-то богатой женщинѣ Агапіи и ритору Елпидію, Маркъ, впрочемъ, безслѣдно исчезъ съ исторической сцены и въ послѣдующей исторіи секты совсѣмъ не встрѣчается: продолжателями его дѣла являются только выдающіеся изъ его учениковъ. Первоначально таковыми оставались названные Агапія и Елпидій; но очень скоро ихъ смѣняетъ обращенный ими же нѣкто Присцилліанъ, настолько вліятельный членъ секты, что сама секта получила свое названіе отъ его имени. Это—человѣкъ изъ знатной фамиліи, весьма богатый, краснорѣчивый, очень много читавшій и изучавшій, опытный въ искусствѣ критики и защиты; онъ былъ, видимо, аскетомъ, славился подвигами бодрствованія, выносилъ голодъ и жажду, не былъ корыстолюбивъ, но за то и считался человѣкомъ очень бережливымъ въ расходованіи своихъ средствъ. Нашъ историкъ относился къ личности Присцилліана съ большой похвалой; онъ былъ бы „поистинѣ счастливымъ [2]), если бы не извратилъ своихъ превосходныхъ способностей худымъ образованіемъ; онъ, называя Присцилліана vanissimus, ставитъ ему въ упрекъ лишь то, что послѣдній болѣе, чѣмъ должно, кичился profanarum rerum scientia и изучалъ magicas artes ab adolescentia [3]). Этотъ-то человѣкъ сумѣлъ своимъ краснорѣчіемъ убѣдить multos nobilium pluresque po-

---

[1]) Zeitschrift für wisenschaftlichen Theologie. Funf-und-dreissigster Jahrgang. Leipzig 1892 Статья A. Hilgenfeld'a: Priscillianus und seine neuentdeckten schriften, ss 3—6; 47—70 и др. Самъ Hilgenfeld пытается установить вліяніе манихеизма на Присцилліана.

[2]) Sulpicii Severi Historia Sacra. c. XLXI, Gal. t VIII, 390: felix profecto, si non pravo studio corrupisset optimum ingenium.

[3]) Sulpicii Severi Historia Sacra. c. XLXI. G. t. VIII, 390.

pulares и такимъ образомъ значительно расширилъ кругъ послѣдователей секты; къ нимъ присоединились также и два епископа: Инстанцій и Сальвіанъ [1]).

Какъ видимъ, древній историкъ секты не сообщаетъ ничего, чтобы дало намъ солидное основаніи сопоставлять присцилліанизмъ съ манихеизмомъ. Такія основанія отыскиваютъ въ трактатахъ самого Присцилліана. Но главнѣйшее изъ этихъ основаній—признаніе вѣчности матеріи представляется весьма проблематичнымъ. Такія выраженія Присцилліана, какъ: omnia deum fecisse quae facta sunt, et compactis inter se aelementis solidatam caeli extendisse naturam [2]), хотя и содержатъ мысль о мірообразованіи, но не утверждаютъ прямо несозданности матеріи; такъ что и самъ Hilgenfeld строитъ свою гипотезу на фактѣ, что творенія элементовъ Богомъ Присцилліанъ нигдѣ не утверждаетъ, что онъ не отрицаетъ ученія о несозданной матеріи, о лежащемъ въ основѣ творенія хаосѣ [3]).

Судя потому, что врагамъ присцилліанистовъ потребовалось употребить очень много усилій для того, чтобы добиться ихъ осужденія, можно думать, что они за немногими исключеніями не расходились съ Церковью и въ главнѣйшихъ вопросахъ ученія. Но, съ другой стороны, несомнѣнно, они чѣмъ то выдѣлялись изъ ряду членовъ Церкви и возбуждали противъ себя неудовольствіе ея служителей, именно: имъ ставится въ упрекъ излишнее увлеченіе мірской наукой, да пристрастіе къ magicas artes. Принимая во вниманіе все это, не можемъ ли мы видѣть въ этой сектѣ кружокъ образованныхъ людей, пытавшихся, по примѣру александрійскаго гностика и оригенистическаго мудреца, примирить мудрость міра сего съ ученіемъ Церкви и понимать послѣднее, не справляясь съ древней традиціей? Не смотрѣли ли наши еретики на себя, какъ на людей, поднявшихся нѣсколькими ступенями выше простой массы въ пониманіи церковнаго ученія? Не считали ли они членовъ своего кружка хранителями мудрости? Полагая въ духѣ Оригена, что только имъ однимъ сдѣлались уже доступными по своему настоящему

---

[1]) ibid.

[2]) Творенія Присцилліана въ corpus Script. Eccles. Latin. vol. XVIII Изд. Schepf'a. Tractatus V, p. 65.

[3]) Zeitschrift. ss. 57, 58, 66.

смыслу тѣ истины, которыя превышаютъ способность разумѣнія простыхъ вѣрующихъ, они могли отталкивать отъ себя другихъ своимъ излишнимъ самомнѣніемъ. Съ этимъ могло связываться нѣсколько высокомѣрное отношеніе къ нѣкоторымъ не особенно образованнымъ епископамъ. Съ этой точки звѣнія дѣлается понятнымъ, почему присцилліанисты, къ которымъ относились сравнительно терпимо многіе представители церкви, встрѣтили себѣ наиболѣе ожесточенныхъ враговъ среди другой части епископовъ.

Дѣйствительно, кое-какія точки соприкосновенія между присцилліанизмомъ и александрійскимъ гносисомъ бросаются въ глаза. Таково прежде всего ихъ отношеніе къ вѣрѣ, Св. Писанію и научному изслѣдованію. Подобно александрійцамъ, Присцилліанъ, считая, съ одной стороны, достаточнымъ для вѣрующихъ слова Божія (sufficiebat quidem credentibus dei sermo) [1]) и осуждая невѣріе въ него (crimen sit apostolis non credidisse sermonibus) [2]), съ другой стороны признаетъ, что само Писаніе нуждается въ истолкованіи (omnis scriptura interpretationem indiget) [3]), и защищаетъ изслѣдованіе основъ вѣры (non est tamen damnabilis culpae firmamentum fidei scriptorum probatione construere) [4]); онъ видитъ свое превосходство въ этомъ изслѣдованіи, такъ какъ оно даетъ ему возможность intellegere Писанія и vim viventis scire verbi [5]). Затѣмъ, какъ и для александрійцевъ, для присцилліанистовъ Ветх. Завѣтъ сохранялъ свое значеніе только при его аллегорическомъ, духовномъ пониманіи; при этомъ весьма характерно то, что Присцилліанъ знаетъ тѣ три смысла духовнаго пониманія Писанія, какіе установилъ Оригенъ: это—смыслъ тѣлесный, душевный и духовный [6]). Наконецъ, повидимому, и для присцилліанистовъ, опять таки сходно съ александрійцами, конечною цѣлью всей высшей мудрости, проникновенія въ небесныя тайны являлось мистическое единеніе со Христомъ: если мы считаемъ Христа omnium principium, то, говоритъ

---

[1]) Tract. VI, Ed. Scheps'a, p. 69.
[2]) Tract. III, Ed. Scheps'a, p. 53.
[3]) Tract VI, Ed Scheps'a, p 69.
[4]) Tract. III. Ed. Scheps'a, p. 53.
[5]) Tract. I, Ed Scheps'a, p 28
[6]) Tract. VI, Ed. Scheps'a, p. 70.

Присцилліанъ, признаемъ и человѣка мѣстомъ обитанія Христа, приготовимъ dignum tali habitatori domicilium [1]).

Изъ среды враговъ присцилліанизма особенною ревностью выдѣлялся Идацій, епископъ эмеритскій [2]). По его настоянію противъ сектантовъ составился первый соборъ apud Caesaraugustam или въ Сарагоссѣ, который заочно осудилъ не осмѣлившихся явиться на соборъ епископовъ Инстанція и Сальвіана и мірянъ Елпидія и Присциллiана [3]). Только послѣ этого присциллiанисты отдѣлились отъ Церкви и организовали свою собственную общину. Осужденные епископы Инстанцій и Сальвіанъ возвели въ епископское званіе Присциллiана [4]). Борьба съ сектой обострилась. По ходатайству Идація и другого испанскаго епископа Итація, императоръ Граціанъ издалъ эдиктъ, которымъ всѣ еретики изгонялись не только изъ всѣхъ церквей и городовъ, но даже изъ страны [5]). Еретики не хотѣли сдаться сразу. Желая реабилитировать себя въ глазахъ высшей Церковной власти, они искали себѣ аудіенціи у римскаго епископа Дамаса; потерпѣвъ пораженіе въ Римѣ, отправились въ Медіоланъ къ Амвросію, который однако также отказалъ имъ въ пріемѣ. Тогда они отправились въ Триръ къ Граціану и, подкупивъ оберъ-гофмейстера Македонія, человѣка очень вліятельнаго въ глазахъ Граціана, но весьма подозрительной честности [6]), успѣли добиться на время отмѣны императорскаго эдикта противъ нихъ. Торжествующіе присциллiанисты возвратились въ Испанію и безпрепятственно заняли отнятыя у нихъ Церкви [7]). Обстоятельства измѣнились со вступленіемъ на престолъ Максима. Уступая настойчивымъ жалобамъ епископовъ, новый императоръ сначала распорядился разсмотрѣть дѣло еретиковъ на соборѣ въ Бордо; а когда еретики, не надѣявшіеся на оправданіе на соборѣ, стали аппеллировать къ суду самого императора, они были приведены въ Триръ

---

[1]) Tract. VII, Ed. Scheps'a, p. 82.
[2]) Sulpicii Severi. Historia Sacra. c. XLVI.
[3]) Sulpicii Severi. Historia sacra. c. XLVII.
[4]) ibid.
[5]) ibid.
[6]) Подробная характеристика этого Македонія дана у Richter'a ss. 523—524
[7]) Sulpicii Severi. Historia sacra. c. XLVIII.

ко двору [1]). Императоръ обошелся съ ними очень строго: по его приказанію Присцилліанъ и нѣкоторые изъ его сообщниковъ были казнены [2]).

Такимъ образомъ дѣйствій Максимъ разсчитывалъ привлечь на свою сторону каѳоликовъ, чтобы при моральной поддержкѣ послѣднихъ упрочить свое положеніе въ государствѣ. Но хитрость на этотъ разъ не удалась: каѳолическій клиръ въ громадной массѣ по прежнему продолжалъ относиться къ нему недоброжелательно; а выдающіеся представители западной іерархіи—Мартинъ Турскій и св. Амвросій открыто высказывали свое недовольство образомъ дѣйствій узурпатора [3]).

XI.

Въ то время, какъ въ Галліи шли споры о присцилліанистахъ, въ Италіи происходила литературная полемика міровой важности. Когда за смертію Граціана и вступленіемъ на престолъ Максима, Валентіанъ II сдѣлался независимымъ отъ своихъ соправителей въ управленіи Италіей, римскій сенатъ попытался искать счастья у него, разсчитывая на его малолѣтство и неопытность. Но, зная уже по прежнему опыту, что путемъ депутаціи не совсѣмъ легко добиться желательныхъ результатовъ, сенатъ на этотъ разъ поручилъ уже извѣстному намъ Симмаху составить обстоятельную докладную записку о возстановленіи правъ языческой религіи и представить ее императору. Эту докладную записку и представляетъ собою знаменитое Relatio Symmachi.

Relatio Symmachi—это блестящая апологія язычества, проникнутая глубокою привязанностью язычника къ культу своихъ предковъ и тяжелою скорбью по поводу послѣднихъ распоряженій. Симмахъ не былъ безразсуднымъ фанатикомъ, способнымъ итти противъ всякой очевидности: онъ мирится съ тѣми перемѣнами въ имперіи, какія произошли за послѣднее время, готовъ признать равноправность всѣхъ религіозныхъ культовъ и оправдать ихъ одновременное существованіе: Suus enim cuique mos, suus cuique ritus est. Боже-

[1]) Sulpicii Severi. Historia sacra c. XLIX.

[2]) ibid. c L—LI.

[3]) ib. c. LI; Ambr. Epistola XXV, 2—9; M. cc 1040—1042; Epistola XXVI 3. 12. 18—20; M. XVI, c. 1042—1043; 1045—1046.

ственный Разумъ, по его убѣжденію, распредѣлилъ между городами различныхъ стражей и различные культы; какъ души раздѣлены между рождающимися индивидами, такъ и fatales genii —между различными народами [1]). Нѣтъ нужды, какимъ образомъ каждый изслѣдуетъ истину: всѣ мы не можемъ итти однимъ путемъ къ tam grande secretum [2]). Не протестуя поэтому противъ другихъ религій, Симмахъ проситъ только, чтобы не нарушали правъ его отечественной религіи, и защищаетъ эти права на существованіе такимъ образомъ. Прежде всего, языческая религія создала могущество римской имперіи. Императоры обязаны своимъ могуществомъ алтарю Викторіи и впредь будутъ обязаны еще большимъ. Этотъ культъ создалъ вселенную, прогналъ Ганнибала отъ стѣнъ, Сеноновъ отъ Капитолія [3]). А что сказать о знаменитыхъ весталкахъ, которыхъ теперь государство лишило своей субсидіи? Honor solus est in illo velut stipendio castitatis [4]). Съ ними, жалуется онъ, будто бы поступили несправедливо. Такъ, обыкновенные граждане сохраняютъ право принимать оставленныя имъ по завѣщанію имущества, не лишены этого права закономъ и рабы, и только знаменитыя дѣвы и служители священныхъ жребіевъ (nobiles virgines et fatalium sacrorum ministri) лишаются помѣстьевъ, пріобрѣтаемыхъ по праву наслѣдованія [5]). Какая польза посвящать общему благополучію непорочное тѣло и не имѣть правъ, одинаковыхъ со всѣми!? [6]). А между тѣмъ изъ пренебреженія къ нимъ произошло для имперіи много несчастій, какъ общій голодъ въ провинціяхъ и др. [7]).—Затѣмъ Симмахъ переходитъ къ другому аргументу—глубокой древности языческой религіи. Consuetudinis amor magnus est [8]). Объ эту привычку разбились всѣ прежнія опредѣленія, клонившіяся къ ограниченію культа [9]). Долголѣтнее существованіе религіи

---

[1]) Relatio Symmachi 8; M. XVI, c. 968.
[2]) ibid c. 10; M. XVI, c. 969.
[3]) Relatio Symmachi. 9; M. XVI, c. 969.
[4]) ibid. 11; M. XVI, c. 969.
[5]) ibid. 13: M. XVI, c. 970.
[6]) ibid.
[7]) ibid. 14; M. XVI, c. 970.
[8]) ibid. 5; M. XVI, c 967.
[9]) ibid. 6—7; M. XVI, cc. 967—968.

создаетъ ей прочный авторитетъ, а потому вѣра должна быть сохраняема на всѣ времена, и мы должны слѣдовать своимъ родителямъ, которые слѣдовали дѣдамъ и за то пользовались благополучіемъ [1]).—Въ заключеніе Симмахъ предусматриваетъ возраженіе, какое можно было услышать противъ его просьбы въ современномъ ему римскомъ христіанскомъ государствѣ. Можетъ быть, говоритъ онъ, кто-нибудь скажетъ, что было бы несправедливостью для государства давать средства на нужды чужой религіи. На это онъ замѣчаетъ, что государство состоитъ изъ отдѣльныхъ личностей и то, что отъ него исходитъ, дѣлается снова собственностью индивидуумовъ. Вы распоряжаетесь всѣмъ, но сохраняете свое для каждаго сообразно съ его потребностями и интересами [2]); слѣдовательно, ничто не препятствуетъ—таковъ выводъ изъ разсужденій Симмаха,—языческому культу пользоваться субсидіей христіанскаго государства.

Когда этотъ любопытный документъ былъ полученъ въ Медіоланѣ, Амвросія тамъ не было: это могло быть зимою 383—384 года, когда Амвросій велъ переговоры съ Максимомъ въ Трирѣ. Но до него, очевидно, дошли слухи объ этомъ еще прежде, чѣмъ онъ успѣлъ возвратиться; и, волнуемый предположеніемъ, что очень молодой императоръ можетъ уступить настояніямъ сената, онъ спѣшитъ своимъ письмомъ поддержать въ немъ твердость [3]). Онъ начинаетъ свое письмо напоминаніемъ, что существуетъ только одинъ истинный Богъ, Который всѣмъ управляетъ, служеніе Которому не совмѣстимо съ служеніемъ идоламъ и языческимъ культамъ [4]). Но, ограничиваясь здѣсь пока только самыми общими замѣчаніями, что nullius injuria est, cui Deus Omnipotens antefertur [5]), что нѣтъ ничего majus religione, ничего sublimius fide [6]), проситъ у него экземпляръ представленной ему записки Симмаха, чтобы подробнѣе разобрать всѣ ея положенія [7]). Записка эта ему была представлена, а Амвро-

---

[1]) ibid. 8; M. XVI, c. 968.
[2]) ibid. 16; M. XVI, c. 971.
[3]) Въ изданіи M. это—Epistola XVII; cc. 961—996.
[4]) Epistola XVII, 2—3; M. XVI, c. 961.
[5]) ibid. 7; M. XVI. c. 962.
[6]) ibid. 12; M. XVI. c. 964.
[7]) ibid. 13; M. XVI, c 964.

сій написалъ на нее подробную и не менѣе блестящую критику, чѣмъ и сама Relatio.

Сознавая, что ему не сравниться съ блестящимъ краснорѣчіемъ Симмаха, которое способно невольно подкупать человѣка въ свою пользу, Амвросій прежде всего проситъ императора обращать вниманіе не на изящество словъ, а на важность вещей; указавъ затѣмъ кратко на три главные тезиса Симмаха: 1) что Римъ ищетъ возстановленія своихъ старинныхъ культовъ, 2) что жрецы и весталки имѣютъ право на полученіе субсидіи, и 3) что, наконецъ, результатомъ прекращенія субсидіи былъ общественный голодъ [1]), онъ переходитъ къ ихъ детальному анализу.

На первое доказательство Амвросій возражаетъ указаніемъ на проявившееся въ исторіи Рима безсиліе языческихъ боговъ: dum sacrorum potentia praedicatur, infirmitas proditur [2]). Такъ, боги не воспрепятствовали Ганнибалу побѣдоносно дойти до самыхъ городскихъ стѣнъ, и сенопы овладѣли бы Римомъ, если бы не выдалъ ихъ гусь. Да и Ганнибалъ почиталъ тѣхъ боговъ, что и римляне. Слѣдовательно, если эти боги побѣдили у римлянъ, то были побѣждены у карѳагенянъ; если же они торжествовали у карѳагенянъ, то не принесли никакой пользы римлянамъ. Въ дѣйствительности Римъ нисколько не обязанъ величіемъ своимъ богамъ: побѣдные трофеи давались не кровью животныхъ, а силою солдатъ [3]). Но и по существу одно долголѣтіе и старость безотносительно къ внутреннему достоинству не могутъ служить надежнымъ критеріемъ въ опредѣленіи достоинства религіи. Erubescat senectus, quae emendare se non potest. Бѣлизна нравовъ, а не лѣтъ заслуживаетъ похвалы, и нѣтъ никакого стыда отъ стараго перейти къ лучшему [4]).

Далѣе, просятъ возстановленія культа и субсидіи у христіанскаго императора, но притомъ забываютъ, что christianus imperator aram solius Christi didicit honorare [5]). Впрочемъ, самая просьба о субсидіи говоритъ уже о слабости язычества. Языческіе императоры не только не субсидировали, но при-

[1]) Epistola XVIII. 2 и 3; M. XVI, c. 972.
[2]) ibid. 4; M. XVI, c. 973.
[3]) ibid. 4—7; M. XVI, cc. 972—973.
[4]) ibid. 7; M. XVI, cc. 973—974.
[5]) ibid. 10; M. XVI, c. 974.

тѣсняли и умерщвляли христіанъ, которые однако на эти наказанія смотрѣли какъ на награду и не думали ходатайствовать о субсидіи. Христіанство возвеличивалось уничиженіями, бѣдностью, наказаніями, а язычники не надѣятся поддерживать свои церемоніи безъ пособія [1]). Чтобы тронуть императора, они указываютъ на невинность своихъ весталокъ. Но что такое эти весталки сравнительно съ христіанскими дѣвственницами? Языческій культъ допускаетъ едва только семь весталокъ, а христіанство дало plebem pudoris, populum integritatis, consilium virginitatis; у первыхъ мы видимъ пурпуровыя инсигніи, роскошь, богатство, всевозможныя привилегіи, а вторыя говорятъ намъ только о постѣ [2]). Просятъ субсидіи также для своихъ жрецовъ и служителей, но почему же не обратятъ вниманія на то, что эти жрецы и служители до сихъ поръ пользуются правомъ получать наслѣдства по частнымъ завѣщаніямъ, тогда какъ христіанскіе клирики послѣдними законами лишены подобнаго права [3]). Сама Церковь nihil sibi, nisi fidem possidet; если, сверхъ этого, она и обладаетъ какимъ-нибудь достояніемъ, то это possessio sumptus est egenorum [4]).

Устрашаютъ бѣдствіями, которыя будто-бы постигли имперію за оскорбленіе древней религіи. Но если даже стать на точку зрѣнія Симмаха, то можно ли признать справедливымъ, чтобы за лишеніе только небольшой горсти жрецовъ средствъ пропитанія были лишены богами такихъ же средствъ всѣ? [5]). Впрочемъ, бѣдствіе вовсе не приняло такихъ широкихъ размѣровъ, какъ изображаетъ Симмахъ, потому что народный голодъ не коснулся многихъ провинцій [6]). Да и какое значеніе эти указанія на бѣдствія, какъ на проявленіе гнѣва оскорбленныхъ боговъ, могутъ имѣть для христіанскихъ императоровъ? Если боги не помогли тѣмъ, которые ихъ почитаютъ, то какъ они могутъ защищать тѣхъ, которые ихъ вовсе не знаютъ [7]).

---

[1]) ibid. 11; M. XVI, c. 975.
[2]) ibid. 11—12; M. XVI, c. 975.
[3]) ibid. 13—14; M. XVI, c. 976.
[4]) ibid. 16; M. XVI, c. 977.
[5]) ibid. 17—18; M. XVI, cc. 977—978.
[6]) ibid. 21; M. XVI, c. 978.
[7]) ibid. 22; M. XVI, cc. 978—979.

Разсмотрѣвъ согласно намѣченному плану всѣ главные доводы Симмаха, Амвросій снова возвращается назадъ и нѣсколько подробнѣе останавливается на доказательствѣ отъ глубокой древности религіи. Majorum, inquit, servandum est ritus [1]). Но въ мірѣ ничто не остается навсегда неизмѣннымъ, а все постепенно переходитъ въ лучшее состояніе. Первоначально неустроенный міръ впослѣдствіи получилъ свои красивыя формы. Дня сначала не было и лишь въ процессѣ времени онъ озарился своимъ свѣтомъ и нагрѣлся теплотою. Луна проходитъ цѣлыя фазы въ своемъ постоянномъ развитіи. Сначала появляются листья, потомъ плоды; сначала бываетъ дѣтскій возрастъ, за которымъ слѣдуетъ зрѣлый. Словомъ, все и въ природѣ и въ человѣкѣ измѣняется до тѣхъ поръ, пока не достигнетъ окончательнаго совершенства [2]). Тотъ же законъ наблюдается и въ исторіи духовнаго развитія человѣчества. Нѣтъ вѣнца побѣды безъ борьбы съ противоположностью. Къ истинѣ человѣчество часто приходитъ длиннымъ путемъ заблужденій, и послѣ мрака язычества узрѣло свѣтъ христіанства; но, признавши истину послѣдняго, оно по справедливости должно оказать ему предпочтеніе предъ первымъ [3]). Остановившись послѣ этого на нѣкоторыхъ, не имѣющихъ принципіальнаго значенія замѣчаніяхъ, св. Амвросій заканчиваетъ свою отповѣдь.

Въ основѣ всѣхъ раскрытыхъ разсужденій св. Амвросія лежитъ мысль, что, какъ слѣдуетъ изъ процесса мірового развитія, язычество при всѣхъ его внутреннихъ недостаткахъ, если и имѣло какой смыслъ, то только временный, пока человѣчество находилось въ стадіи младенчества; съ наступленіемъ же зрѣлаго возраста въ общечеловѣческомъ развитіи должна была наступить и новая совершеннѣйшая форма духовной жизни. Это—въ сущности мысль уже достаточно старая, которою пользовались отчасти уже христіанскіе апологеты II в., а главнымъ образомъ первые александрійцы (особенно Климентъ); Амвросій суживаетъ ее тѣмъ, что признаетъ только общій остовъ постепенности духовнаго развитія, не признавая матеріальнаго сходства по содержанію

---

[1]) ibid. 23; M. XVI, c. 979.
[2]) ibid. 23—26; M. XVI, c. 979.
[3]) ibid. 27—28; M. XVI, c. 979—980.

отдѣльныхъ его моментовъ. Оригинальность его заключается лишь въ томъ, что эта мысль у него, кажется, впервые использована для литературнаго оправданія религіозной политики римскихъ императоровъ второй половины IV-го вѣка. Между тѣмъ высказанныя Амвросіемъ въ разобранномъ нами памятникѣ идеи иногда получаютъ преувеличенное и несоотвѣтствующее дѣйствительности толкованіе. Такъ, имѣя въ виду главнымъ образомъ мысль Амвросія, что христіанство возвеличилось безъ всякой поддержки со стороны государства, извѣстный французскій историкъ Гастонъ Буасье пишетъ: „Мнѣ кажется, что сторонникамъ отдѣленія Церкви отъ государства и уничтоженія церковнаго бюджета, при нѣкоторой снисходительности, слѣдовало бы считать св. Амвросія своимъ. Если бы къ прошедшему можно было примѣнить выраженія настоящаго времени, то слѣдовало бы сказать, что св. Амвросій былъ радикаломъ, а Симмахъ— реакціонеромъ. Во всякомъ случаѣ не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію и можно утверждать, не боясь возраженій, что въ изложенной нами великой борьбѣ Симмахъ поддерживалъ привиллегіи, а св. Амвросій требуетъ свободы“ [1]). Въ дѣйствительности Амвросій столь же мало походитъ на радикаловъ, какъ и Симмахъ: онъ требуетъ не того, чтобы христіанское государство оставило свои попеченія о Церкви, какъ и объ языческомъ культѣ, но проситъ императора, чтобы онъ, совсѣмъ оставивъ язычество, посвятилъ свои заботы исключительно охраненію интересовъ Церкви.

Записка Амвросія совершенно парализовала впечатлѣніе отъ relatio Симмаха. И на этотъ разъ язычникамъ весьма опредѣленно было отказано въ удовлетвореніи ихъ просьбы. Они, конечно, не могли забыть этого Валентиніану II, какъ въ свое время не простили своей обиды Граціану.

XII.

Нуждаясь въ услугахъ Амвросія для улаживанія дѣлъ съ Максимомъ, миланскій дворъ нѣкоторое время жилъ въ мирѣ съ нимъ. Но разрывъ между ними рано или поздно неминуемо долженъ былъ снова наступить и дѣйствительно на-

[1]) Паденіе язычества стр. 437.

ступилъ. Онъ вызывался двумя причинами. Во-первыхъ, ихъ раздѣляла вѣроисповѣдная точка зрѣнія: Амвросій былъ строгій каѳоликъ. а Юстина—аріанка; свои взгляды она привила и молодому Валентиніану II [1]). Во-вторыхъ, она имѣла въ виду при этомъ и политическія соображенія: прежде она опиралась на аріанъ, чтобы избавиться отъ опеки Граціана, теперь стала искать сообщничества съ ними, чтобы обезопасить себя со стороны Максима. Послѣдній, какъ извѣстно, достигъ императорскаго трона главн. образомъ при поддержкѣ обиженнаго Граціаномъ римскаго элемента; Юстина задумала использовать теперь въ своихъ интересахъ отодвинутый на задній планъ готскій элементъ, аріанскій въ своемъ большинствѣ. Такъ можно думать на томъ основаніи, что она вела борьбу съ Амвросіемъ главнымъ образомъ при посредствѣ готтовъ, о чемъ свидѣтельствуетъ самъ Амвросій: venerunt enim Gotthi, et diversarum nationum viri, venerunt cum armis, et circumfusi occupaverunt basilicam [2]).

Столкновеніе открылось по незначительному въ сущности поводу. На основаніи изданныхъ Граціаномъ законовъ противъ еретиковъ рѣшительно всѣ церкви Милана перешли въ руки каѳоликовъ. Избавившись отъ опеки Граціана, миланскій дворъ и сталъ теперь требовать, чтобы православные уступили ему хоть одну Церковь для устройства религіозныхъ собраній [3]). Первоначально онъ потребовалъ только незначительную часовню, находившуюся къ тому же внѣ городскихъ стѣнъ Милана (extramurana) и извѣстную подъ именемъ Basilica portiana [4]). Амвросій отвѣтилъ на это категорическимъ отказомъ, полагая, что епископъ не въ правѣ распоряжаться достояніемъ Божіимъ. Дворъ, не ожидавшій такого оборота дѣлъ, видимо сталъ раздражаться и потребовалъ епископа во дворецъ для объясненій. Амвросій послалъ Валентиніану вторичный отказъ, заявляя, что въ церковныхъ дѣлахъ епископъ можетъ подлежать только суду епископовъ [5]); при этомъ онъ напомнилъ ему, что его отецъ Валентиніанъ I

---

[1]) Theodoret. Hist. Eccles. V, XIII, стр. 1041.

[2]) Epistola XX. 20; M. XVI, c. 1000.

[3]) ibid. c. 23; M. XVI, c. 1000: debeo et ego unam basilicam habere—поручилъ сказать Амвросію императ. Валентиніанъ.

[4]) ibid. c. 1 и 3; M. XVI; cc. 994 и 995.

[5]) Epistola. XXI, 2; M. XVI, c. 1003.

установилъ даже закономъ, что въ дѣлахъ вѣры клирика можетъ судить только тотъ, кто и даромъ своимъ равенъ ему и правами своими не отличается отъ него [1]).

Потерявъ надежду на возможность соглашенія съ Амвросіемъ, дворъ перешелъ на сторону болѣе рѣшительныхъ мѣръ. Изданный имъ въ то время законъ гласилъ: „мы предоставляемъ право собраній тѣмъ, которые вѣруютъ согласно съ тѣмъ, что во времена священной памяти Константція, послѣ собранія епископовъ изъ всей Римской имперіи и изложенія вѣры на соборѣ въ Аримини и Константинополѣ, было опредѣлено на всѣ времена и подтверждено даже иномыслящими. Пусть же будетъ предоставлена свобода собраній (conviendi) тѣмъ, кому мы приказываемъ; а присваивающіе это право только себѣ пусть знаютъ, что если они попытаются устроить какое-нибудь возмущеніе противъ предписанія нашей безмятежности, то, какъ виновники возмущенія и нарушенія церковнаго міра, а также оскорбители императорскаго величества (majestatis), будутъ подлежать наказанію смертію". Законъ датированъ Февралемъ мѣсяцемъ 386 г. и изданъ въ Медіоланѣ [2]). Этотъ законъ, конечно, прежде всего былъ направленъ противъ Св. Амвросія. Теперь аріанствующая партія уже не довольствуется basilicam portianam, и заявляетъ свои притязанія на новый и большой храмъ, находившійся въ самомъ городѣ (intramurana)—такъ называемая basilica noua [3]). Повидимому, возникаетъ даже мысль замѣнить Амвросія какимъ-нибудь другимъ болѣе подходящимъ епископомъ. По крайней мѣрѣ, въ Миланѣ появляется аріанствующій епископъ Меркуринъ, готтъ по происхожденію, принявшій для большаго авторитета имя Авксентія, миланскаго предшественника Амвросія [4]).

Когда Амвросій и послѣ этихъ грозныхъ распоряженій не думалъ отступать, рѣшено было силою привести его къ повиновенію. Его должны были арестовать и отправить въ ссылку [5]), а церковь его передать Авксентію. Когда чрезъ

---

[1]) ibid.

[2]) Codex Theodosianus XVI, 1, 4.

[3]) Ambrosius. Epistola XX, 1; M. XVI, c. 994.

[4]) Ambrosius. Sermo contra Auxentium. c. 22; M. XVI, cc. 1013—1014.

[5]) Paulini. Vita Ambrosii, c.c. 12 и 15.

посредство одного чиновника это рѣшеніе было доведено до свѣдѣнія Амвросія, онъ совершалъ богослуженіе въ одной изъ миланскихъ базиликъ. Узнавъ рѣшеніе императора, онъ съ церковной каѳедры мужественно заявилъ предъ лицомъ своей паствы, что онъ не намѣренъ добровольно оставить церкви; если его даже насильно выведутъ изъ церкви, то и въ этомъ случаѣ изгонятъ только его плоть, но не духъ [1]). Здѣсь же по поводу распоряженій относительно него двора онъ впервые развилъ подробно свою знаменитую теорію о властяхъ церковной и гражданской, объ ихъ правахъ и отношеніяхъ другъ къ другу. Исходнымъ пунктомъ всѣхъ его разсужденій по этому поводу служатъ слова Христа: отдавайте кесарево кесарю а Божіе Богу (Мѳ. 22, 21). Императору принадлежитъ дворецъ, а епископу Церковь [2]), и императоръ не можетъ заявить своихъ притязаній на церковь и на ея служителей: ему даровано право только для распоряженія мѣстами общественными, но не священными [3]), и относительно того, quae divina sunt, онъ не можетъ imperiale aliquod jus habere [4]). Церковь принадлежитъ Богу, и dei templum не можетъ быть объектомъ jus caesaris; [5]) императоръ—filius Ecclesiae, принадлежитъ къ Церкви, но не стоитъ выше ея [6]); ему не принадлежитъ jus ecclesiae. [7]) Онъ долженъ искать помощи со стороны Церкви, но не отстранять отъ себя эту помощь [8]). Таковыми должны быть отношенія власти гражданской къ Церкви. Что же касается Церкви и ея представителей, то въ предѣлахъ своей чисто-церковной дѣятельности они не знаютъ никого, кромѣ Христа [9]). Они вполнѣ довольствуются своимъ jus ecclesiae, не заяв-

---

[1]) Sermo contra Auxentium 1—2; M. XVI, 1007—1008.

[2]) Epistola XX, c. 19; M. XVI, c. 999: ad imperatorem palatia pertinent. ad sacerdotem Ecclesiae.

[3]) ibid. c. 19: Puplicorum tibi moenium jus commissum est, non sacrorum.

[4]) ibid.

[5]) Sermo contra Auxentium c. 35; M. XVI, c. 1018.

[6]) Sermo contra Auxentium. c. 36: Imperator enim intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est.

[7]) ibid. 31; M. XVI, c. 1016;

[8]) ib. c. 36; M. XVI, c. 1018: Bonus enim imperator quaerit auxilium ecclesiae, non refutat.

[9]) ib. c. 32; M. XVI, c. 1017: Sed in ecclesia unam imaginem novi, hoc est, imaginem Dei invisibilis.

ляя притязаній на jus imperiale; императоры болѣе домогались sacerdotium, чѣмъ священники imperium; Самъ Христосъ не желалъ быть царемъ [1]). Церковь не отрицаетъ jus caesaris [2]). Если императоръ требуетъ дани, епископъ не отказываетъ ему въ этомъ [3]). Но если императоръ заходитъ за предѣлы своего jus и посягаетъ на jus ecclesiae, если императоръ приказываетъ, напримѣръ, tradere basilicam, то епископъ отвѣчаетъ: non possum, хотя тутъ добавляетъ: pugnare non debeo [4]). Въ случаѣ столкновенія съ jus imperiale, епископъ отстаиваетъ свое jus, но опять таки средствами, не выходящими за предѣлы собственнаго jus: habeo arma, sed in Christi nomine, habeo offerendi mei corporis potestatem [5]). Если императоръ пожелаетъ насильственно завладѣть церковнымъ достояніемъ, то епископъ отвѣчаетъ ему характернымъ: non dono, sed non nego [6]).

Военнымъ отрядамъ, состоящимъ главнымъ образомъ изъ готовъ, приказано было оккупировать базилику. Амвросій вмѣстѣ съ своими вѣрными послѣдователями продолжали оставаться въ храмѣ и послѣ окончанія богослуженія [7]). Въ порывѣ самаго искренняго энтузіазма вѣрующіе твердо рѣшили лучше мученически умереть вмѣстѣ съ своимъ епископомъ за самостоятельность церковнаго достоянія, чѣмъ допустить поруганіе Церкви Божіей [8]). Нѣсколько дней невольной засады были сплошнымъ временемъ молитвы и религіознаго одушевленія. Къ этому времени относится введеніе св. Амвросіемъ пѣнія гимновъ при богослуженіи. Желая занять свою паству во время продолжительныхъ почныхъ бодрствованій и дать форму для выраженія ихъ ре-

---

[1]) Epistola XX, c 23; M. XVI, c. 1001.

[2]) Sermo contra Auxentium 35; M. XVI, c. 1018.

[3]) ib. 33; M. XVI, 1017: si tributum petit, non negamus.

[4]) Epistola XX, c. 22; M. XVI, 1001.

[5]) ibid. c. 23; M. XVI, c. 1001.

[6]) Sermo contra Auxentium. c. 33; M. XVI, 1017.

[7]) Epistola XX, 10; 11; M. XVI, c. 996: ego in basilica veteri totum exigi diem. Inde domum cubitum me recepi, ut si quis abducere vellet, inveniret paratum.—Ante lucem ubi pedem limine extuli, circumfuso milite occupatur basilica.

[8]) ibid. c. 14; M. XVI, c. 998: По силѣ терпѣнія и непоколебимости въ преданности своему епископу Амвросій сравниваетъ ихъ съ Іовомъ: in singulis vobis Job revixit, in singulis sancti illius potientia et virtus refulsit.

лигіознаго восторга, Амвросій предложилъ имъ нѣсколько своихъ гимновъ для церковнаго исполненія [1]); но затѣмъ это нововведеніе, появившееся по такому спеціальному поводу, прочно установилось въ Богослужебной практикѣ западной Церкви. Пѣніе гимновъ произвело очень громадное впечатлѣніе на присутствовавшихъ, такъ что даже враги Амвросія приписывали народное воодушевленіе гимнамъ [2]).

Повидимому, народный энтузіазмъ сталъ уже нѣсколько безпокоить правительство возможностью новыхъ и болѣе серьезныхъ осложненій. Къ тому же тѣ надежды, какія возлагались на готтовъ, далеко не оправдались. Послѣдніе сами поддались общему энтузіазму; кромѣ того, на нихъ подѣйствовало извѣстіе объ отлученіи, какому подвергъ ихъ епископъ. Такъ или иначе, но только мало-по-малу готты стали переходить на сторону Амвросія и этимъ способствовали его тріумфу [3]). Самъ Амвросій имѣлъ возможность засвидѣтельствовать, что посланные для нападенія на божественное наслѣдіе сами сдѣлались сонаслѣдниками Бога, что онъ нашелъ себѣ защиту у тѣхъ, которыхъ считалъ своими врагами [4]). Очевидно, благоразуміе побуждало Валентиніана и Юстину пойти на уступки, и Амвросій вмѣстѣ съ своими послѣдователями съ великою радостью узнали о распоряженіи императора снять осаду съ базилики [5]). Тѣмъ не менѣе о полномъ примиреніи пока еще не было рѣчи.

XIII.

Въ это самое время, когда осада съ базилики была уже снята, а между тѣмъ полное примиреніе съ дворомъ еще не

---

[1]) ib. 24; M. XVI, c. 1001: Cum fratribus psalmos in Ecclesiae basilica minore diximus. cp. Paulini. Vita Ambrosii c. 13.

[2]) Sermo contra Auxentium c. 34; M. XVI, 1017: Hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt.

[3]) Epistola XX, 13; M. XVI, 997: Milites ipsi, qui videbantur occupasse basilicam, cognito quod praecepissem, ut abstinerentur a communionis consortio, ad conventum hunc nostrum venire coeperunt.

[4]) ibid. c. 21; M. XVI, 1000: Venerunt gentes, sed vere in haereditatem tuam venerunt; qui enim gentes venerunt, facti sunt Christiani. Qui ad invadendam haereditatem venerunt, facti sunt cohaeredes Dei. Defensores habeo, quos hostes putabam: socios teneo, quos adversarios aestimabam.

[5]) ibid. 26; M. XVI, c. 1002.

состоялось, Амвросій торжественно праздновалъ открытіе мощей двухъ миланскихъ мучениковъ: Гервасія и Протасія [1]).

Во времена Амвросія объ этихъ мученикахъ почти никто не зналъ: не только забыли мѣсто ихъ погребенія, но даже самыя ихъ имена исчезли изъ народной памяти [2]). Они безвѣстно лежали въ одной базиликѣ предъ рѣшеткой, поставленной около уже открытыхъ мощей и прославленныхъ Церковью мучениковъ Набора и Феликса, такъ что вѣрующіе, подходившіе къ гробницамъ послѣднихъ, невольно должны были проходить и по мѣсту погребенія первыхъ [3]).

Событіе открытія мощей произошло во время совершенія одного неизвѣстнаго намъ изъ источниковъ обряда посвященія базилики, повидимому, по предварительному обѣту [4]). Возможно, что во время описаннаго нами столкновенія съ миланскимъ дворомъ Амвросій и далъ обѣтъ совершить это посвященіе въ случаѣ благопріятнаго для него исхода борьбы, какъ и теперь еще люди, находящіеся въ трудныхъ обстоятельствахъ жизни, даютъ Богу обѣтъ исполнить то или иное доброе дѣло, если ихъ молитва будетъ услышана. Присутствовавшій при этомъ народъ настаивалъ, чтобы епископъ совершилъ подобный же обрядъ и въ другой мѣстной базиликѣ, извѣстной подъ именемъ римской [5]), на что онъ изъявилъ согласіе, но подъ условіемъ, если ему удастся

---

[1]) Этотъ фактъ обычно относится ко времени борьбы съ дворомъ изъ-за базилики и самъ Павлинъ какъ-будто бы даетъ для этого основаніе, вставляя разсказъ объ открытіи мощей какъ разъ въ средину разсказа о борьбѣ съ миланскимъ дворомъ. (Vita Ambrosii c. 14 и сс. 13 и 15). Однако, самъ Амвросій не упоминаетъ объ этомъ событіи въ разсмотрѣнныхъ нами документахъ, излагающихъ исторію борьбы съ Юстиной (Sermo contra Auxentium и epistola XX ad Marcellinam). Амвросій извѣщаетъ свою сестру объ этомъ спеціальнымъ письмомъ (Epistola XXII ad Marcellinam). Наконецъ, во время открытія мощей Гервасія и Протасія православные уже имѣютъ возможность совершать торжественныя процессіи по городу. Все это, вмѣстѣ взятое, даетъ основаніе отнести разсматриваемое событіе ко времени послѣ открытой борьбы съ Юстиной.

[2]) Paulini. Vita Ambrosii c. 14.

[3]) ibid:, Ambrosius. Epistola XXII, 2; M. XVI, c. 1019.

[4]) Epistola XXII, 1; M. XVI, c. 1019: cum ego basilicam dedicassem.

[5]) Epistola XXII, 1; M. XVI, c. 1019: sicut Romanam basilicam dedices?

найти мощи мучениковъ [1]). До него, вѣроятно, уже давно дошла глухая молва о томъ, что въ одной изъ миланскихъ базиликъ покоятся тѣла двухъ мучениковъ: онъ, вѣроятно, уже не разъ искалъ ихъ подъ полами миланскихъ базиликъ, но пока всѣ его разслѣдованія не открыли ему ничего. Посвящаемая базилика, видимо, оставалась единственнымъ мѣстомъ, которое еще не было обслѣдовано. Какъ бы то ни было, но, по приказанію Амвросія, клирики стали рыть землю предъ рѣшеткой Набора и Феликса [2]). Скоро были замѣчены два скелета, весьма большіе по своимъ размѣрамъ; всѣ кости сохранились въ цѣлости, а около нихъ находилось много крови [3]). Кости торжественно были вынуты изъ могилы и послѣ не менѣе торжественнаго празднованія на слѣдующій день были перенесены въ базилику, называемую Амброзіанской [4]); здѣсь ихъ положили подъ алтаремъ на мѣстѣ, которое Амвросій приготовилъ для своего погребенія[5]). Народъ толпами спѣшилъ къ гробницамъ новоявленныхъ мучениковъ, желая поклониться имъ или же прикосновеніемъ къ ихъ останкамъ получить исцѣленіе отъ различныхъ недуговъ [6]), а епископъ благодарилъ Бога, что Онъ возбудилъ духъ святыхъ мучениковъ во время, когда церковь нуждалась въ особенно сильной защитѣ [7]).

Къ этому же времени приблизительно относится окончательное сближеніе св. Амвросія съ своимъ знаменитѣйшимъ ученикомъ блажен. Августиномъ. Уже нѣсколько лѣтъ риторъ Августинъ, еще манихей, слушалъ проповѣди миланскаго епископа, имя котораго славилось далеко за предѣлами Медіолана. Личность Амвросія произвела на него сильное впечатлѣніе. Оно описано Августиномъ въ его *исповѣди*. Этому именно вліянію въ значительной мѣрѣ нужно приписать исторію внутренняго перерожденія и обращенія Августина къ христіанству. Одушевленная борьба св. Амвросія

---

[1]) ibid.
[2]) ib. 2; M. XVI, c. 1019.
[3]) ibid.
[4]) ibid.
[5]) ibid. c. 13; M. XVI, c. 1023.
[6]) Epistola XXII, 9; M. XVI, c. 1022
[7]) ibid. 10; M. XVI c. 1022.

съ Юстиной, поддержаннаго своею не менѣе одушевленною паствою, способствовала этому въ особенности. Уже въ августѣ или сентябрѣ 386 г., по мнѣнію изслѣдователей, совершилось обращеніе блаж. Августина въ Миланѣ, хотя крещеніе совершилось нѣсколько позже, именно, въ пасхальную ночь 387 г. [1]). Августинъ, по собственному свидѣтельству, былъ крещенъ самимъ Амвросіемъ [2]). Это обстоятельство, несомнѣнно, еще тѣснѣе привязало ихъ другъ къ другу. И хотя скоро послѣ этого Августинъ оставилъ Миланъ и св. Амвросія навсегда, но впечатлѣніе и соединенную съ глубокимъ уваженіемъ привязанность къ своему учителю онъ сохранилъ до конца своей жизни, какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ его отзывы въ различныхъ своихъ твореніяхъ [3]).

XIV.

Трудно сказать, какъ долго продолжилось бы натянутое положеніе между каѳоликами и миланскимъ дворомъ, по какому направленію пошли бы дальнѣйшія событія, если бы внезапныя тревожныя вѣсти съ запада не очистили сгустившейся атмосферы. Вспомнимъ, что въ Трирѣ въ это время еще сидѣлъ Максимъ, который надѣялся править при поддержкѣ каѳолическаго клира. Потерпѣвъ уже неудачу въ попыткѣ привлеченія на свою сторону этого клира по поводу ереси присцилліанистовъ, онъ, освѣдомившись о миланскихъ событіяхъ, также задумалъ использовать ихъ въ своихъ политическихъ интересахъ и рѣшилъ выступить защитникомъ православія. У анонимнаго составителя біографіи Амвросія и у Ѳеодорита сохранилось извѣстіе, что Максимъ прислалъ въ Миланъ грозное письмо съ укорами за преслѣдованіе православныхъ, требуя немедленнаго прекращенія религіознаго преслѣдованія и угрожая въ противномъ случаѣ войною [4]). Это довольно неожиданное письмо, повидимому, привело въ замѣшательство миланскій дворъ. Необходимо было какимъ-нибудь образомъ предотвратить грозившую опасность, отправивъ къ нему посольство. Здѣсь

---

[1]) Asslaber. ss. 43. 46. 47.

[2]) Contra Julianum. Pelag. I, c. 3, n. 10; Asslaber. s. 46.

[3]) Asslabe r.s s49—50.

[4]) Анонимъ. с. 14; Theodoret. Historia Ecclesiastica V, XIV, стр. 1042—1043.

опять вспомнили объ Амвросіи: онъ безбоязненно уже выступалъ предъ Максимомъ однажды, да на него вообще можно было положиться въ этомъ случаѣ, такъ какъ самъ Амвросій отрицательно относился къ Максиму, какъ тиранну, незаконно захватившему престолъ и поднявшему оружіе противъ своего императора [1]). Амвросію вторично предложили отправиться посломъ въ Триръ для того, чтобы уладить конфликтъ; и онъ, забывъ нанесенную такъ недавно ему обиду, считалъ своимъ долгомъ выступить на защиту своего законнаго императора. Въ 386 или 387 г. [2]), состоялось его второе посольство къ Максиму [3]). И теперь, какъ и прежде, онъ былъ принятъ Максимомъ весьма недовѣрчиво и оффиціально въ общемъ собраніи консисторіума [4]). И на этотъ разъ онъ никакъ не соглашался выдать трупъ Граціана, на чемъ настаивалъ особенно сильно св. Амвросій [5]). Послѣдній въ скоромъ времени долженъ былъ возвратиться

---

[1]) Амвросій могъ найти Максиму мѣсто только въ преисподней, чтобы показать, quam durum sit arma suis principibus irrogare—de obitu Theodosii c. 39; M. XVI, c. 1398.

[2]) Письмо Максима было вызвано миланскими событіями, вызванными вышеуказаннымъ закономъ 386 года; слѣдовательно, и второе посольство Амвросія къ нему должно было состояться въ томъ же 386 г. и никакъ не позже 387 года. Labriolle высказываетъ предположеніе, что это посольство имѣло мѣсто однимъ или двумя годами раньше, въ продолженіе зимы 384—385 г.г., такъ какъ въ написанномъ по поводу этого посольства Epistola XXIV, 12 (M. XVI, c. 1039) Амвросій свидѣтельствуетъ, что въ Трирѣ онъ избѣгалъ общенія съ епископами, требовавшими казни еретиковъ, подъ которыми можно разумѣть только присцилліанъ; по мнѣнію Labriolle, это и показываетъ, что еретики, казненные въ 385 г., въ это время были еще живы (Saint Ambroise. pp. 96—97). Но очень трудно понять, почему именно выраженіе письма: me abstinere ab episcopis, qui aliquos, devios licet a fide, ad necem petebant должно указывать непремѣнно на то, что казнь еретиковъ во время второго посольства еще не состоялась. Кромѣ того, не менѣе непонятною представлялась бы и та большая медлительность, которую долженъ былъ бы обнаружить Максимъ послѣ неудачнаго посольства 384—385 г. въ осуществленіи своихъ честолюбивыхъ плановъ относительно Милана и Валентиніана II; и это тѣмъ болѣе, что послѣдовавшія послѣ 385 г. событія въ Медіоланѣ для него должны были бы быть чрезвычайно благопріятными.

[3]) Paulini Vita Ambrosii. c. 19.

[4]) Ambrosius. Epistola XXIV, cc. 2—3; M. XVI c. 1036.

[5]) ibid c.c. 9, 10; M. XVI, c. 1038.

безъ всякихъ положительныхъ результатовъ своей миссіи, и политическое положеніе по прежнему оставалось опаснымъ.

Въ Миланѣ, однако, на этотъ разъ остались недовольными Амвросіемъ, главнымъ образомъ его неуступчивостью предъ тираномъ. Чтобы поправить дѣло, рѣшили отправить къ Максиму новое третье посольство. На этотъ разъ выборъ палъ на какого-то миланскаго придворнаго Домнина, сирійца по своему происхожденію, человѣка знатнаго и пользовавшагося довѣріемъ императора [1]), но при томъ, кажется, слабохарактернаго и недальновиднаго. Максимъ, увидавъ Домнина, сразу сообразилъ, что въ Миланѣ его серьезно побаиваются, и счелъ моментъ самымъ благопріятнымъ для вторженія въ Италію. Домнинъ былъ принятъ имъ весьма любезно, съ почестями, осыпанъ дорогими подарками, такъ что онъ вынесъ впечатлѣніе, будто у Валентиніана и не можетъ быть лучшаго и болѣе вѣрнаго друга, чѣмъ Максимъ [2]). Съ хитрыми, но прикрытыми внѣшней любезностью замыслами Максимъ даже предложилъ Домнину при его возвращеніи военный отрядъ, который-де окажется полезнымъ Валентиніану при подавленіи вспыхнувшихъ недавно безпорядковъ въ принадлежавшей ему Панноніи. Домнинъ съ благодарностью воспользовался предложенной ему услугой [3]).

Возвратившись обратно въ Миланъ, Домнинъ свидѣтельствовалъ предъ напуганнымъ дворомъ о весьма дружественныхъ чувствахъ, какія въ Трирѣ будто-бы питаютъ къ Милану. Но очень скоро однако обнаружилась коварная хитрость Максима: съ своими главными силами онъ слѣдовалъ по пятамъ отряда, порученнаго Домнину [4]). Въ Медіоланъ узнали объ этомъ только тогда, когда Максимъ подошелъ почти къ самому городу. Валентиніану и Юстинѣ при такихъ обстоятельствахъ не оставалось другого выбора, какъ спасать свою жизнь бѣгствомъ. Они дѣйствительно укрылись сначала въ Аквилеѣ, а потомъ переправились въ Ѳессалоники подъ крѣпкую защиту Ѳеодосія [5]). Амвросій, вообще

---

[1]) Zosimus. lib. 4, c. 42, стр. 225.
[2]) ibid.
[3]) Ibid.
[4]) Zosimus. lib. 4, c. 42, стр. 225—226.
[5]) ibid. l. 4, 42, стр 226; 4, 43, стр. 426—427; ср. Theodoret V, XIV, стр. 1043.

никогда не признававшій Максима, также не желалъ своимъ пребываніемъ въ Миланѣ молчаливо признавать его своимъ повелителемъ и потому также отправился въ Аквилею [1]). Между тѣмъ Максимъ уже двинулъ свои войска и сюда [2]).

Прибывъ въ Ѳессалоники, Валентиніанъ и Юстина молили Ѳеодосія о войнѣ съ Максимомъ. Но слишкомъ осторожный Ѳеодосій первоначально соглашался только отправить къ Максиму пословъ, чтобы побудить его къ миру и возстановить политическое statu quo [3]). Между тѣмъ ему весьма понравилась одна изъ сестеръ Валентиніана Галла, прибывшая въ Ѳессалоники вмѣстѣ съ братомъ и матерью. Лишившись недавно своей прежней супруги Плакиллы, онъ рѣшилъ теперь обвѣнчаться съ Галлой. А такъ какъ Юстина согласилась на этотъ бракъ только подъ условіемъ немедленной войны противъ Максима, то нерѣшительному Ѳеодосію оставалось только согласиться и, по заключеніи брака, выступить въ походъ [4]), въ Аквилею [5]).

Очень быстро онъ подошелъ къ стѣнамъ Аквилеи. Положеніе Максима здѣсь оказалось значительно хуже, чѣмъ онъ полагалъ: ему пришлось еще разъ убѣдиться, какъ мало онъ имѣлъ сторонниковъ въ области Валентиніана. Ѳеодосій въ 387—388 г. [6]) почти безпрепятственно занялъ Аквилею: Максимъ былъ умерщвленъ [7]).

Нѣкоторое время послѣ этого Ѳеодосій продолжалъ еще оставаться на западѣ и отправился въ Медіоланъ [8]), гдѣ,

---

[1]) Такъ можно предполагать на основаніи краткаго замѣчанія Павлина о времени, очень близкомъ къ этому, с. 22; Ambrosio vero episcopo constituto Aquileiae.

[2]) Zosimus. l. 4, 42, стр, 226.

[3]) ibid. 4, 43 и 44, стр. 227.

[4]) Zosimus. 4, 44, стр. 228.

[5]) ibid. 4, 45, стр. 229.

[6]) Точно дата пораженія Максима неизвѣстна. Второе посольство Амвросія состоялось въ 386—387 г.; на снаряженіе второго посольства, похода Максима къ стѣнамъ Аквилеи, переправу Юстины въ Ѳессалоники, переговоры между Юстиной и Ѳеодосіемъ, которые, видимо, были довольно продолжительными, наконецъ, на походъ Ѳеодосія къ Аквилеѣ потребовалось минимумъ около года; отсюда вѣроятнымъ годомъ паденія Максима можно признать 387—388, а нѣкоторые даже прямо относятъ это событіе къ 388. (Ihm. Studia Ambrosiana 9).

[7]) Zosimus 4, 46, стр. 230

[8]) Paulini. Vita Ambrosii c. 22.

вѣроятно, ожидалъ, пока не установился окончательно на западѣ новый порядокъ. По свидѣтельству историка, онъ передалъ всѣ отнятыя у Максима земли Валентиніану, такъ что послѣдній, подобно отцу Валентиніану I, объединилъ подъ своею властью всю западную часть имперіи [1]). Но, несомнѣнно, Ѳеодосій очень щедро вознаградилъ и самого себя за свои труды по низверженію Максима: послѣ этого мы видимъ его полнымъ хозяиномъ на западѣ, такъ что, по свидѣтельству св. Амвросія, Валентиніанъ руководствовался его наставленіями въ своей дальнѣйшей дѣятельности [2]). Вѣроятно, отдавъ Валентиніану западную имперію, Ѳеодосій сохранилъ за собою право верховнаго руководства и контроля западной жизни, и фактически, слѣдовательно, сдѣлался повелителемъ всей имперіи [3]).

XV.

Послѣ пораженія Максима и возвращенія Валентиніана II на престолъ для Амвросія наступилъ едва ли не самый спокойный періодъ въ его епископской жизни. Юстина, причинившая ему столько безпокойства, скоро скончалась. Подъ вліяніемъ Ѳеодосія молодой Валентиніанъ безповоротно измѣнилъ свои отношенія къ православной Церкви въ благопріятную для нея сторону. Начиная съ этого времени между нимъ и Амвросіемъ устанавливаются самыя дружественныя отношенія. Молодой, съ женственно нѣжной душой, императоръ всецѣло подчинился вліянію Амвросія, сдѣлавъ его самымъ приближеннымъ человѣкомъ. [4]) Характеризуя его благожелательное отношеніе къ каѳолической Церкви, Амвросій сравниваетъ его съ отцомъ Валентиніаномъ и братомъ Граціаномъ, добавляя, что онъ не только сохранилъ въ цѣлости ихъ завѣты, но даже восполнилъ и расширилъ

---

[1]) Zosimus 4 47, стр. 231: *τὴν μὲν οὖν βασιλείαν πᾶσαν Οὐαλεντινιανῷ παρέδωκεν, ὅσην ἔτυχεν ἐχὼν ὁ τούτου πατήρ*

[2]) Epistola ad Theodosium LIII. 2; M. XVI, c. 1165: ac tuis (Ѳеодосія) institutis tantam devotionem erga Deum nostrum induerat.

[3]) Ср. Richter. Op. cit. s. 662.

[4]) Epistola ad Theodosium LIII, 1—2; M. XVI, c. 1165--1166, tanto in me incubuerat affectu, ut quem ante persquebatur, nunc diligeret: quem ante ut adversàrium repellebat, nunc ut parentem putaret.

ихъ. [1]) При этихъ условіяхъ аріанствующая партія разъ навсегда должна была оставить всякія надежды на успѣхъ и мало-по-малу безслѣдно исчезнуть. Съ этого времени литературная полемика Амвросія противъ нихъ становится рѣзче и мягче. Онъ свободно могъ теперь обратиться къ вопросамъ внутренней церковной жизни, какъ и въ самомъ началѣ своей епископской дѣятельности.

Амвросій предался очень ревностной проповѣднической дѣятельности съ церковной каѳедры. Блажен. Августинъ имѣлъ возможность слушать его каждый воскресный день. [2]) Трудно, конечно, перечислить всѣ тѣ предметы, на которые обратилъ свое вниманіе теперь епископъ, такъ какъ не все, созданное имъ въ это время, дошло до насъ. Но тотъ же блажен. Августинъ свидѣтельствуетъ, что подъ вліяніемъ проповѣдей Амвросія онъ могъ разрѣшить себѣ всѣ узлы хитросплетеній, выставленныхъ учеными обольстителями противъ Божественныхъ книгъ, [3]) и этимъ даетъ понять, что слушатели Амвросія находили въ его рѣчахъ отвѣты на весьма многіе вопросы христіанской мысли и жизни. Легко, конечно, догадаться, что епископъ, строгій дѣвственникъ, теперь съ особенной силой занялся проповѣдью аскетическихъ идеаловъ. Само собою понятно, что, какъ и прежде, онъ находилъ теперь сочувствующихъ своему образу мыслей: но теперь ему впервые пришлось столкнуться съ довольно серьезной и принципіальной оппозиціей по этому вопросу.

Первоначально, впрочемъ, эта оппозиція зародилась не въ Миланѣ: оппоненты пришли сюда откуда-то извнѣ. [4]) Вѣроятно, здѣсь ихъ число значительно возросло, такъ какъ документы называютъ во главѣ съ Іовиніаномъ около девяти лицъ, подвергнувшихся осужденію. [5]) Эти, по словамъ папы

---

1) De obitu Valentiniani c. 55; M. XVI, c. 1375: Dona patri filium, fratri germanum, quorum utrumque imitatus est: alterum fide, alterum devotione... Quod patri defuerat, adjunxit; quod frater constituit, custodivit.

2) Confessiones. VI, 3: et eum quidem in populo verbum veritatis recte tractantem omni die Dominico audiebam. Ср. Migne s. l. t. XIV-й.

3) Ib.: et magis magisque mihi confirmabatur omnes versutarum calumniarum nodos, quos illi deceptores nostri adversus divinos libros innectebant, posse dissolvi.

4) Ambrosius. Epistola XLII, 12; M. XVI, c. 1128: huc venerunt, ne superesset locus, in quo non damnarentur.

5) Ambrosius. Epistola XLII, 14; M. XVI, c. 1128: Jovinianus, Auxentius,

Сирпція, incentores novae haeresis et blasphemiae, [1]) повидимому, простирали свое религіозное вольномысліе весьма далеко. Ихъ возраженія какъ будто бы направлялись прежде всего по адресу спеціально западной Церкви, противъ ея ученія о строго организованномъ ordo factorum и meritorum, по которому каждому опредѣленному роду человѣческихъ дѣлъ и заслугъ количественно соотвѣтствовала и опредѣленная степень небесной награды, и старались доказать, что относительно небесной награды дѣвство нисколько не выше обыкновеннаго супружества. [2]) Вмѣстѣ съ этимъ они вооружались и противъ обѣтовъ дѣвства, предпочитая ему супружескую жизнь; [3]) и даже болѣе того, дѣвство какъ будто бы представлялось имъ не установленіемъ Христа и апостоловъ, а измышленіемъ епископовъ. [4]) Далѣе, такъ какъ въ церковномъ сознаніи того времени ученіе о дѣвствѣ вообще связывалось съ ученіемъ о приснодѣвствѣ Пресвят. Дѣвы Маріи, то наши еретики, чтобы ослабить силу епископскихъ доводовъ, попросту отвергали ученіе о приснодѣвствѣ Богоматери. Не отрицая сверхъестественнаго зачатія Христа отъ Дѣвы, они учили, что актомъ рожденія Христа Дѣвство Маріи было нарушено самимъ закономъ рожденія, такъ что она не осталась навсегда Приснодѣвою: Дѣва зачала, но родила не Дѣва. [5]) Наконецъ Іовиніанъ съ своими сообщниками возставалъ вообще противъ всякой аскетической настроенности своего вѣка, въ какихъ бы формахъ она ни проявлялась, наприм., постовъ. [6])

Germinator, Felix, Plotinus, Genialis, Martianus, Januarius et Ingeniosus. Ср. Epistola Syricii papae ad Mediolanensem ecclesiam. 6; M. XVI, c. 1123.

[1]) Epistola Syricii papae ad Mediolanensem ecclesiam. 6; M. XVI, c. 1123.

[2]) Epistola XLII, c. 2; M. XVI, c. 1124: nullam virginitatis gratiam, nullum castitatis ordinem servare, promiscue omnia velle confundere, diversorum gradus abrogare meritorum et paupertatem quamdam caelestium remunerationum inducere.

[3]) ibid. c. 3; M. XVI, c. 1124. Это слѣдуетъ изъ обращеннаго противъ нихъ возраженія православныхъ: quae potest laus esse conjugii, si nulla virginitatis est gloria?

[4]) ibid. 5; M. XVI, c. 1125: Косвенное доказательство можно видѣть также въ словахъ православныхъ епископовъ: si doctrinis non creditur sacerdotum.

[5]) ibid. c. 4; M. XVI, c. 1125: virgo concepit, sed non virgo generavit.

[6]) ibid. 9; 10; M. XVI, c. 1127.

Первымъ откликнулся на злобу дня папа Сириций, безповоротно осудившій новую ересь. О своемъ рѣшеніи особымъ посланіемъ онъ увѣдомилъ Медіоланскую Церковь. [1]) Состоявшійся послѣ этого около 390 года [2]) соборъ въ Медіоланѣ съ своей стороны рѣшительно высказался противъ Іовиніана, увѣдомивъ папу о состоявшемся рѣшеніи. [3])

Послѣ собора ересь исчезаетъ изъ Медіолана, но ея сторонники нѣкоторое время продолжаютъ еще существовать въ другихъ мѣстахъ. Даже среди православныхъ епископовъ нашелся одинъ, поддавшій подъ вліяніе ереси. [4]) Впрочемъ, это продолжалось, вѣроятно, очень недолго: если вслѣдствіи Амвросій изрѣдка возвращается къ этой темѣ, то въ этомъ мы можемъ видѣть доказательство того, что скоро ересь исчезла совсѣмъ.

XVI.

Скоро послѣ этихъ споровъ Амвросію пришлось пережить тяжелую утрату въ лицѣ Валентиніана, погибшаго, подобно своему старшему брату, жертвою измѣны собственной арміи. Душою заговора на этотъ разъ былъ очень близкій къ императору человѣкъ по имени Арбогастъ, франкъ по своему происхожденію, поднявшійся высоко на военной службѣ еще при Граціанѣ; [5]) человѣкъ честолюбивый и весьма способный, пользовавшійся большимъ расположеніемъ арміи, [6]) онъ, очевидно, расчитывалъ быть самымъ могущественнымъ человѣкомъ въ имперіи Валентиніана. Но, видимо, Валентиніанъ болѣе предпочиталъ ему Амвросія, прислушиваясь къ его голосу. Вліяніе Амвросія уже давно раздражало Арбо-

---

[1]) Epistola Syricii papae, c. 3; M. XVI, c. 1122.

[2]) Такую дату можно принять лишь приблизительно. Объ этомъ соборѣ Амвросій какъ будто бы упоминаетъ въ своемъ письмѣ къ имп. Ѳеодосію по поводу кровавой исторіи въ Ѳессалоникахъ. Ep. LI, 6; M. XVI, c. 1161: Quando primum auditum est, propter adventum Gallorum episcoporum synodus convenerat. Подробнѣе объ этомъ ниже.

[3]) Въ ряду писемъ Амвросія это—Epistola XLII, 14; M. XVI, c. 1128: quos sanctitas tua damnavit, scias apud nos quoque secundum judicium tuum esse damnatos.

[4]) Ambrosius. De institut. virgin. c. V, 35; M. XVI, c. 314.

[5]) Zosimus. 4, 53, стр. 237.

[6]) ibid. 4, 53, стр. 237—238.

гаста. Павлинъ мимоходомъ даетъ понять, что между нимъ и Амвросіемъ существовали далеко не дружелюбныя отношенія. [1]) Устранить съ пути Амвросія Арбогастъ не рѣшался, можетъ быть, въ виду его громадной популярности и потому предпочелъ избавиться лучше отъ непокорнаго Валентиніана. Въ этомъ дѣлѣ онъ могъ прежде всего надѣяться на расположенную къ нему армію, [2]) которая къ тому же въ значительной своей части состояла изъ его земляковъ и соотечественниковъ. Но, кромѣ арміи, ему могли оказать поддержку и язычники, нѣкогда оскорбленные императоромъ въ лицѣ ихъ знаменитаго представителя Симмаха. Подходящій моментъ для исполненія замысла Арбогаста не заставилъ себя ждать.

Однажды Валентиніанъ получилъ извѣстіе, что галльскія границы имперіи подверглись нападенію со стороны франковъ, и по долгу верховнаго военачальника поспѣшилъ туда съ своею арміею и Арбогастомъ. Обстоятельства на нѣкоторое время задержали ихъ здѣсь. Арбогастъ сразу же измѣнилъ свои отношенія къ императору: обращался съ нимъ очень грубо, не исполнялъ его распоряженій, издавалъ отъ собственнаго имени приказанія, помимо императора. Послѣдній, оказавшійся совершенно одинокимъ и безпомощнымъ, начинаетъ скучать и тосковать, пишетъ Амвросію письма, зоветъ его къ себѣ, ищетъ у него защиты; предчувствуя возможность близкой кончины, онъ желаетъ принять отъ своего духовнаго отца крещеніе [3]): до сихъ поръ онъ еще не былъ крещенъ. Амвросій не могъ исполнить немедленно его просьбу.

Между тѣмъ, когда почти все уже было готово и язычники согласились принять участіе въ заговорѣ, они, несомнѣнно притворно, еще сдѣлали попытку ходатайствовать предъ императоромъ о возстановленіи алтаря Викторіи. Валентиніанъ отказалъ и на этотъ разъ. [4]) Результаты обнару-

---

[1]) Vita Ambrosii, c. 30.

[2]) Zosimus. 4, 53, стр. 238: *ὠχύρωτο γὰρ ὁ Ἀρβογάστης τῇ τῶν στρατιωτῶν ἁπάντων εὐνοίᾳ.*

[3]) De obitu Valentiniani. 23—25; M. XVI, c.c. 1366—1367.

[4]) ib. 52; M. XVI, c. 1375: ante diem mortis templorum privilegia denegavit, his urgentibus, quos revereri posset.—Paulini. Vita Ambrosii. c. 26. Павлинъ только ошибочно сообщаетъ, что по поводу именно этого хода-

жились немедленно: чрезъ нѣсколько дней Валентиніанъ былъ найденъ мертвымъ, а молва и даже историкъ считали непосредственнымъ виновникомъ его смерти Арбогаста. Это случилось въ 393 году. [1])

Арбогастъ все-таки не рискнулъ надѣть на себя императорскую корону: возвышеніе варваровъ на государственной службѣ уже давно вызывало неудовольствіе среди природныхъ римлянъ и возможно было ожидать, что появленіе на императорскомъ тронѣ природнаго варвара будетъ встрѣчено въ странѣ далеко не сочувственно; если язычество помогло ему ниспровергнуть Валентиніана, то только потому, что этотъ Валентиніанъ нанесъ ему кровную обиду. Арбогастъ предпочелъ управлять имперіей отъ имени природнаго римлянина ритора Евгенія, давно проживающаго при дворѣ Валентиніана и теперь возведеннаго на престолъ [2]). Этимъ избраніемъ Арбогастъ расчитывалъ опереться на старинную римскую партію, намѣреваясь создать противовѣсъ вліятельнымъ каѳоликамъ во главѣ съ Амвросіемъ. Дѣйствительно, едва только Евгеній успѣлъ вступить на престолъ, какъ къ нему прибыла языческая депутація во главѣ съ префектомъ Флавіаномъ ходатайствовать о возстановленіи алтаря Побѣды и казенныхъ субсидій языческому культу; [3]) и императоръ, хотя и былъ христіаниномъ, немедленно поспѣшилъ удовлетворить ея просьбу [4]).

Понятно, что желая угождать языческой партіи, онъ необходимо долженъ былъ возстановить противъ себя каѳоликовъ, которые стали избѣгать всякаго общенія съ нимъ. Едва только Амвросій узналъ, что Евгеній изъ Галліи спѣшилъ въ императорскую резиденцію Милана, онъ, не желая встрѣтиться съ нимъ, немедленно оставилъ Медіоланъ

тайства въ Галліи Амвро̀сій написалъ въ опроверженіи реляціи Симмаха praeclarissimum libellum. Это, какъ мы видѣли, случилось гораздо раньше.

[1]) Валентиніанъ занялъ впервые престолъ въ 375 году, и, по свидѣтельству Амвросія, скончался на восемнадцатомъ году царствованія. (de ob. Val c. 57; M. XVI, c. 1376). Нѣкоторые, впрочемъ, годомъ смерти Валентиніана считаютъ 392 годъ. (Jhm, въ отдѣлѣ хронологіи; Förster s. 70).

[2]) Zosimus. 4, 54, стр. 238—239.

[3]) Paulini. Vita Ambrosii. c. 26.

[4]) ibid. c. 26: oblitus fidei suae concessit.

и отправился въ Бононію, а потомъ во Флоренцію [1]). Изъ мѣста своей добровольной ссылки онъ отправилъ новому императору письмо, въ которомъ, порицая его за уступку язычникамъ, напоминалъ, что если власть императора велика, то власть и достоинство Бога еще выше [2]). Въ Медіоланѣ Амвросій возвратился только по удаленіи Евгенія. Такъ же держали себя по отношенію къ послѣднему и остальные каѳолическіе епископы: дары Евгенія, запятнавшаго себя нечестіемъ, не принимались Церковію: ему отказывали даже въ общеніи въ церковной молитвѣ [3]).

Ѳеодосій, узнавъ о совершившемся переворотѣ, сейчасъ же сталъ готовиться къ войнѣ. Напрасно Евгеній спѣшилъ расположить его къ себѣ особымъ посольствомъ [4]). Ѳеодосій уже выступилъ противъ него и, не позже 394 г., разбилъ Евгенія съ его арміей: въ этой борьбѣ Евгеній былъ убитъ, а отчаявшійся Арбогастъ самъ наложилъ на себя руки [5]). Ѳеодосій намѣревался жестоко наказать всѣхъ сочувствовавшихъ Евгенію; но его гнѣвъ былъ смягченъ ходатайствомъ Амвросія, который просилъ пощадить по крайней мѣрѣ тѣхъ, вина которыхъ была не особенно велика [6]).

XVII.

Съ 394 года Ѳеодосій сталъ управлять всей имперіей безъ помощниковъ и соправителей. Его ревностная религіозная политика, направленная къ утвержденію въ имперіи никейскаго исповѣданія и къ борьбѣ со всевозможнаго рода ересями, должна была сблизить его съ одинаково настроеннымъ съ нимъ Амвросіемъ. Оба они высоко цѣнили другъ друга и ихъ взаимныя отношенія въ большинствѣ случаевъ не оставляли желать ничего лучшаго. Только изрѣдка эти отношенія омрачались вспыльчивостью и наклонностью императора къ излишней жестокости.

---

[1]) ibid. c. 27: declinans magis sacrilegi vir aspectum.
[2]) Epistola LVII; M. XVI, cc. 1174—1178. ср. Paulini Vita Ambrosii c. 27.
[3]) Paulini. c. 31.
[4]) Zosimus. 4, 55, стр. 240.
[5]) ibid. 4, стр. 243—244.
[6]) Paulini. Vita. Ambrosii c. 31.

Въ первый разъ это случилось по поводу возстанія въ Антіохіи. Дѣло представляется въ такомъ видѣ. Продолжительныя оборонительныя войны противъ варваровъ истощили казну Ѳеодосія, который для этой цѣли былъ вынужденъ повысить размѣръ подати съ населенія [1]). Это распоряженіе вызвало недовольство во многихъ мѣстахъ имперіи. Въ сирійской Антіохіи не позже 387 г. [2]) дѣло дошло до оскорбленія особы императора и его семьи. Раздраженная толпа въ знакъ неудовольства опрокинула стоявшія на городской площади статуи императора Ѳеодосія и его супруги Плакиллы и съ неистовыми криками поволокла ихъ по городу. Еще прежде чѣмъ слухъ объ этомъ дошелъ до Ѳеодосія, мѣстныя администраторы успѣли казнить нѣкоторыхъ виновниковъ [3]). Затѣмъ и императоръ, разгнѣвавшись, лишилъ городъ его привиллегій и, очевидно, угрожалъ еще большими наказаніями, такъ что испуганные антіохійцы особою депутаціей стали просить его о милости. Къ счастію, гнѣвъ императора скоро утихъ и императоръ отмѣнилъ свои изданныя распоряженія относительно провинившагося города [4]).

Очень скоро послѣ этого Амвросій былъ взволнованъ новымъ уже болѣе обиднымъ для Церкви распоряженіемъ императора. Въ 388 г. [5]) начальникъ одной изъ отдален-

---

[1]) Zosimus 4. 41, стр. 223; Sozomeni. Historia Ecclesiastica VII, XXIII, M. S. Gr. t. LXVII.

[2]) Основанія для принятія этой именно даты таковы: по свидѣтельству Ѳеодорита, въ моментъ антіохійскаго возстанія супруга Ѳеодосія уже была умершей (Eccles. Histor. V, XIX, стр. 1054), а мы уже знаемъ, что она скончалась незадолго до пораженія Максима въ 387—388 г. Но, съ другой стороны, изъ разсказа Зосима ясно, что въ разсматриваемое нами время Максимъ былъ еще живъ (ср. 4, 41 и 42 стр. 223—225).

[3]) Zosimus 4, 41, стр. 224; Sozomeni VII, ФХIII; Theodoreti V, XIX, стр. 1052—1053.

[4]) Zosimus 4, 41, стр. 224; Theodoret V, XIX, стр. 1053—1055.

[5]) Разсматриваемое событіе совершилось уже послѣ антіохійскаго возстанія (Ambrosius Epistola ad Theodosium XL, 32; M. XVI, с. 1112). Но, по свидѣтельству Павлина, весьма незадолго предъ этимъ былъ низложенъ Максимъ: въ данный моментъ Ѳеодосій находится уже въ Медіоланѣ, а Амвросій еще не успѣлъ возвратиться изъ Аквилеи, куда онъ бѣжалъ при вѣсти о приближеніи Максима (Paulini. Vita Ambrosii c. 22). Затѣмъ, это было уже послѣ извѣстнаго нападенія въ 383 г. (Ihm. Stu-

ныхъ восточныхъ провинцій донесъ императору, что мѣстные христіане, возмущенные іудеями и гностиками, которые, повидимому, чинили имъ какія-то препятствія въ совершеніи ихъ религіозныхъ процессій, разрушили одну іудейскую синагогу и одно изъ мѣстъ религіозныхъ сборищъ валентиніанъ [1]); монахи и мѣстный православный епископъ также какъ будто бы были причастны къ этому дѣлу [2]). Вспыльчивый императоръ издалъ распоряженіе наказать примѣрно монаховъ, а православнаго епископа обязать на церковныя средства возобновить разрушенную синагогу [3]). Съ точки зрѣнія Амвросія въ этомъ распоряженіи Ѳеодосія обиднымъ для Церкви должно было быть какъ само насильственное вмѣшательство императора въ дѣла подобнаго рода, такъ и рѣшимость императора защищать іудеевъ и еретиковъ въ ущербъ интересамъ христіанъ. Изъ Аквилеи онъ немедленно отправилъ къ Ѳеодосію въ Миланъ спеціальное письмо [4]). Указавъ прежде всего на долгъ епископа говорить предъ императоромъ правду въ случаѣ заблужденій со стороны послѣдняго, [5]) особенно, если эти заблужденія касаются предметовъ религіозныхъ [6]), онъ затѣмъ указываетъ на явную несправедливость императора по отношенію къ христіанамъ. Въ самомъ дѣлѣ, почему онъ не издалъ подобнаго распоряженія относительно еретиковъ, напавшихъ на домъ православнаго епископа въ Константинополѣ [7]), и пришелъ въ ярость, когда была разрушена синагога, perfidiae locum, impietatis domus, amentiae receptaculum, которое осудилъ и Самъ Богъ [8]). Почему христіане не требовали отъ іудеевъ возстановленія своихъ разрушенныхъ

---

dia Ambrosiana 9—10) константинопольскихъ аріанъ на домъ православнаго патріарха Нектарія. (Ambrosius. Epistola XL, 13; M. XVI, c. 1106).

[1]) Paulini c. 22; Ambrosius. Epistola XL.

[2]) Epistole XL, c. 7; 16—18.

[3]) Ibid. c. 6; M. XVI, 1103; Paulini c. 22.

[4]) Это и есть уже нѣсколько разъ цитированное нами Epistola XL; M. XVI, cc. 1101—1113.

[5]) Epistola XL, 2; M. XVI, c. 1101: sed neque imperiale est libertatem dicendi denegare neque sacerdotale, quod sentiat, non dicere.

[6]) ib. 4; M. XVI, c. 1103: in causa vero Dei quem audies, si sacerdotem non audias, cujus majore peccatur periculo?

[7]) ibid. 13; M. XVI, c. 1106.

[8]) ibid. 13. 14; M. XVI, c. 1106.

храмовъ, а возобновляли ихъ на собственныя средства, когда эти іудеи во время императора Юліана разрушили много христіанскихъ храмовъ въ Дамаскѣ, Газѣ, Аскалонѣ, Бейрутѣ и Александріи [1]). Развѣ справедливо и согласно съ религіозными обязанностями, что Ecclesia non vindicata est, а vindicabitur synagoga? [2]) Если распоряженіе императора будетъ приведено въ исполненіе, то этимъ не только будетъ нарушена справедливость, но и поругана Церковь. Вѣдь синагога будетъ возстановлена на средства, пріобрѣтенныя христіанами любовью Христа, Котораго отвергли іудеи; а іудеи, пропзпруя надъ христіанами, сдѣлаютъ на дверяхъ своей возстановленной синагоги надпись: храмъ нечестія, воздвигнутый на деньги христіанъ [3]). Развѣ это не злая насмѣшка надъ христіанами? Развѣ этимъ императоръ не дастъ повода іудеямъ злорадно торжествовать надъ Церковію Христовой, [4]) которая должна уничтожить синагогу? [5]). Въ заключеніе епископъ проситъ Ѳеодосія отмѣнить свое прежнее рѣшеніе относительно возстановленія синагоги и издать новый приказъ, полный вѣры и благочестія [6]). Насколько можно судить по свидѣтельству Павлина, императоръ не пожелалъ разрывать съ Амвросіемъ и послѣ нѣкоторыхъ колебаній удовлетворилъ его просьбу. [7]).

Если этотъ фактъ уже достаточно сильно говоритъ о томъ высокомъ значеніи, какое Ѳеодосій приписывалъ Миланскому епископу, то Ѳессалоникское событіе показываетъ, что Ѳеодосій иногда былъ способенъ пожертвовать собственнымъ самолюбіемъ, чтобы сохранить расположеніе св. Амвросія. Всего лишь чрезъ два года послѣ исторіи съ іудейской синагогой, въ 390 г. [8]), въ Ѳессалоникахъ вспыхнулъ мятежъ по незна-

---

[1]) ibid 15; M. XVI, c. 1107.

[2]) ibid.

[3]) ibid. 10; M. XVI, c. 1105.

[4]) ibid 20; M. XVI, c. 1108.

[5]) ibid. 24; M. XVI, c. 1110.

[6]) ibid 30—31; M. XVI, c. 1112.

[7]) Vita Ambrosii. c. 23.

[8]) Церквевный историкъ Созоменъ относитъ разсматриваемое событіе ко времени низложенія Евгенія, слѣдовательно, не ранѣе какъ 394 г. (Historia Ecclesiastica. VII, XXV. M. S. Gr. t. LXVII). Если имя Евгенія нельзя объяснить только порчей первоначальнаго текста исторіи, то здѣсь мы имѣемъ одну изъ многочисленныхъ историческихъ ошибокъ

чительному поводу. По какой-то причинѣ жители Ѳессалоникъ, главнаго города всей иллирійской префектуры и мѣстопребыванія префекта, такъ сильно озлобились противъ своего начальства, что побили нѣкоторыхъ изъ членовъ магистрата камнями и поташили ихъ по улицамъ города: нѣкоторые при этомъ были умерщвлены [1]). О происшествіи немедленно сообщено было въ Медіоланъ императору. Узнавши объ этомъ, Амвросій по обычаю явился къ императору ходатайствовать за несчастныхъ, которыхъ ожидала суровая кара: императоръ какъ будто бы далъ ему обѣщаніе быть умѣреннымъ и разборчивымъ въ наказаніи виновныхъ [2]). Но затѣмъ, по вліянію придворныхъ, склонявшихъ императора въ совершенно другую сторону, Ѳеодосій, не говоря ни слова Амвросію, позволилъ Ѳессалоникійской администраціи расправиться съ мятежниками по своему усмотрѣнію, безъ суда: а эти администраторы, дышавшіе чувствомъ безпощадной мести къ нѣкоторымъ Ѳессалоникійцамъ, потеряли всякое чувство мѣры въ наказаніяхъ, обрекая на смерть каждаго, на кого только падало подозрѣніе; нравственное чувство лучшихъ людей того времени особенно было возмущено тѣмъ, что при этомъ въ числѣ немногочисленныхъ мятежниковъ погибло гораздо больше невинныхъ [3]). Нѣкоторые историки

Созомена. Не говоримъ о томъ, что въ этотъ моментъ и Амвросія не могло быть въ Медіоланѣ, а тѣмъ болѣе не могъ бы составиться тотъ соборъ по вопросамъ внутренней церковной жизни, какой, какъ мы уже видѣли, въ годъ Ѳессалоникскаго возстанія засѣдалъ въ Медіоланѣ. (Ambrosius. Epistola LI, 6; M. XVI. c. 1161). Амвросій довольно ясно показываетъ, что въ это время въ имперіи былъ не одинъ законный императоръ (ср. LI, 14; M. XVI, c. 1163); слѣдовательно, это событіе имѣло мѣсто еще при жизни Валентиніана Младшаго. Событіе случилось уже послѣ исторіи съ синагогой, потому что въ письмѣ по поводу приказанія возстановить синагогу Амвросій не говоритъ ни слова о раскаяніи Ѳеодосія въ Ѳессалоникской рѣзнѣ, хотя, если бы фактъ публичнаго покаянія уже случился, то это только давало Амвросію лишній аргументъ перемѣнить гнѣвъ на милость и въ отношеніи къ разрушившимъ синагогу христіанамъ. Наконецъ, въ это время Ѳеодосій проживалъ еще въ Медіоланѣ. (Ambros. ep. LI, 1; M. XVI, c. 1160). Такъ какъ послѣ пораженія Максима Ѳеодосій пробылъ на западѣ около 2—3 лѣтъ, то самое позднее Ѳессалоникское возстаніе мы можемъ отнести къ 390 году.

[1]) Анонимная біографія Амвросія. c. 19; Theodoreti. Ecclesiastica. Historia V, XVII, стр. 1045.

[2]) Paulini. Vita. Ambrosii. c. 24.

[3]) Анон. 19; Theodoret. V, XVII, 1045—1046 Paulini. c. 24.

опредѣляютъ цыфру казненныхъ въ 7000 человѣкъ [1]). Можетъ быть, эта громадная цыфра значительно преувеличена; но во всякомъ случаѣ при этомъ въ Θессалоникахъ произошло нѣчто настолько ужасное даже для того богатаго всякими ужасами времени, что, по свидѣтельству св. Амвросія, чего либо подобнаго nulla memoria habet [2]).

Съ глубокимъ чувствомъ негодованія узнали объ этомъ происшествіи въ Медіоланѣ. Амвросій, который до сихъ поръ такъ близко стоялъ къ Θеодосію, сталъ избѣгать всякихъ встрѣчъ съ нимъ [3]). Затѣмъ въ оправданіе своего поведенія онъ написалъ императору письмо, въ которомъ, излившъ все свое отвращеніе къ поступку Θеодосія, примѣромъ прор. Давида призывалъ его къ немедленному церковному покаянію [4]). Совѣсть и религіозное чувство разомъ заговорили въ императорѣ; гнѣвъ, которому онъ такъ легко поддавался, прошелъ и Θеодосіемъ одолѣли муки раскаянія. Амвросій потомъ предъ цѣлымъ міромъ могъ хвалиться императоромъ, который „царство свое подчинилъ Богу, совершилъ покаяніе, исповѣдуясь въ своемъ грѣхѣ, просилъ у Бога милости и путемъ смиренія пріобрѣлъ спасеніе“ [5]):—императоромъ, который „публично оплакивалъ въ Церкви свой грѣхъ“, и въ примѣръ простымъ вѣрующимъ, „не устыдился публично совершить покаяніе“ [6]).

---

[1]) Anon. 19; Theodoret. V, XVII.

[2]) Epistola LI, 6; M. XVI, c 1161.

[3]) ibid. 1—2; M. XVI, c. 1160.

[4]) ibid. 7—12; M. XVI, cc. 1161—1163; и вообще все письмо.

[5]) De obitu Theodosii. 27; M. XVI, c. 1394.

[6]) ib. 34; M. XVI, c. 1396.—Въ цитированной нами книгѣ *Broglie* Saint Ambroise читатель можетъ найти довольно обширный разсказъ о томъ, какъ однажды Амвросій изъ церковнаго притвора запретилъ Θеодосію вступать въ Церковь прежде, чѣмъ онъ совершитъ покаяніе въ своемъ грѣхѣ, и какъ Θеодосій только подъ давленіемъ епископа согласился покаяться (pp. 155—156) Изъ древнихъ историковъ этотъ разсказъ встрѣчается у анонимнаго автора біографіи Амвросія с.с. 20—25, у Θеодорита (Ecclesiast. Histor. V, XVII, и въ болѣе сокращенномъ изложеніи у Созомена (Ecclesiast. Hist. VII, XXV). Тѣмъ не менѣе почти всѣ современные изслѣдователи жизни св. Амвросія сомнѣваются въ достовѣрности этого разсказа, и вполнѣ справедливо. Прежде всего, онъ не имѣетъ за себя никакихъ внѣшнихъ авторитетныхъ свидѣтелей. Здѣсь важно не только то, что самъ Амвросій нигдѣ не упоминаетъ объ этой исторіи, на что указываетъ Förster (Ambrosius Bischof von Mailand ss. 67—68), но также

Дальнѣйшая жизнь Ѳеодосія протекала уже въ полномъ мирѣ и согласіи съ Амвросіемъ. Императоръ скончался въ 395 году.

XVIII.

Св. Амвросій остался теперь одинокимъ: ему, впрочемъ оставалось жить весьма немного. Исторія сохранила намъ очень мало свѣдѣній относительно этого послѣдняго періода его жизни. Его прежнее вліяніе на дѣла государственнаго управленія падаетъ. Наслѣдовавшій Ѳеодосію западный императоръ Гонорій находился подъ вліяніемъ своего перваго министра чужеземца Стилихона, который, подобно Арбогасту, относился къ Амвросію подозрительно. Павлинъ разсказываетъ о случаѣ столкновенія Стилихона съ Амвросіемъ по вопросу о правѣ церковнаго убѣжища: нѣкто Кресконтій, преслѣдуемый Стилихономъ, рѣшилъ воспользоваться для своего спасенія правомъ церковнаго убѣжища: Амвросій съ клириками приняли его. Но Стилихонъ отправилъ солдатъ, которые насильно ворвались въ Церковь и, вопреки суще-

---

и то, что разсказъ о ней появляется только у болѣе позднихъ восточныхъ историковъ, тогда какъ болѣе древніе западные свидѣтели Павлинъ и Руфинъ почти ничего не знаютъ о немъ. Руфинъ сообщаетъ только о фактѣ публичнаго покаянія Ѳеодосія безъ восточныхъ подробностей этого разсказа (Historia Ecclesiastica II, XVIII; M. S. L. t. XXI). Что же касается Павлина, то онъ, кромѣ упоминанія о публичномъ покаяніи Ѳеодосія, правда, довольно глухо и неопредѣленно, говоритъ объ актѣ отлученія Амвросіемъ императора отъ церковнаго общенія: copiam imperatori ingredienti Ecclesiam denegavit: nec prius dignum judicavit coetu Ecclesiae vel sacramentorum communione, quam publicam ageret poenitentiam, (c. 24); однако и въ этомъ можно сомнѣваться: письмо Амвросія, апеллируя только къ совѣсти императора, не содержитъ подобной экскомуникаціи. Кромѣ того, и самъ по себѣ разсказъ Ѳеодорита содержитъ въ себѣ много несообразнаго. Такъ, законъ, который, по словамъ Ѳеодорита, по приказанію Амвросія былъ написанъ императоромъ въ отмѣну своего распоряженія относительно жителелей Ѳессалоникъ, находится въ кодексѣ Ѳеодосія еще подъ 382 г. и, слѣдовательно, появился задолго до конфликта императора съ епископомъ. Далѣе, по представленію того же Ѳеодорита, Ѳеодосій на основаніи этого именно закона пощадилъ антіохійскихъ мятежниковъ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ это возмущеніе случилось, какъ мы видѣли, гораздо ранѣе Ѳессалоникской рѣзни. (Labriolle. Saint. Ambroise pp. 140—142) —Наконецъ, нужно имѣть въ виду, что здѣсь мы имѣемъ дѣло далеко не съ оригинальнымъ раз-

ствовавшимъ законамъ, взяли Кресконтія [1]). Этотъ фактъ показываетъ, что Стилихонъ не былъ изъ числа людей, которые находили нужнымъ считаться съ Амвросіемъ. Самъ Амвросій въ это время, очевидно, чувствовалъ себя уже достаточно утомленнымъ всею своею предшествующею дѣятельностью и, не реагируя активно на настроеніе Стилихона, совсѣмъ оставляетъ прежнее поприще дѣятельности. Его главное вниманіе теперь, видимо, устремляется на кабинетную литературную работу, которой онъ и отдаетъ всѣ свои уже ослабѣвшія силы. Въ это время около него является въ качествѣ домашняго секретаря Павлинъ, авторъ извѣстной намъ Vita Ambrosii. Этотъ Павлинъ, какъ можно заключить на основаніи его собственныхъ словъ, подъ диктантъ Амвросія записывалъ его послѣднія творенія, такъ какъ слабому епископу трудно было писать самому [2]). Амвросій, видимо, сильно привязался къ Павлину и сильно полюбилъ его [3]). По его словамъ, Амвросій post obitum Ѳеодосія fere triennium supervixit [4]). На этомъ основаніи кончину св. Амвросія обычно относятъ къ 397 году [5]).

II.

Литературные труды св. Амвросія [6]).

Литературная продуктивность св. Амвросія была необычайна; съ этой стороны съ нимъ могутъ сравняться лишь

сказомъ: наши историки только приписали св. Амвросію то, что они нашли уже у другихъ авторовъ и относительно другихъ лицъ Нѣчто аналогичное мы встрѣчаемъ впервые у св. Іоанна Златоуста въ его разсказѣ о конфликтѣ Вавилы Антіохійскаго съ имп. Филиппомъ Аривитяниномъ; позже подобныя черты были внесены въ жизнеописаніе самого св. Іоанна Златоуста и Епифанія Кипрскаго. (См. объ этомъ статью Baur'a Zur Ambrosius=Theodosius Frage въ Theol. Quartalschrift 90, 1908, ss. 401—409).

[1]) Vita Ambrosii 34.

[2]) ibid. 42.

[3]) Paulini ex Epist. ad Alypium. У Migne t. XIV. S. L. въ собраніи testimonium veterum patrum о св Амвросіи.

[4]) Vita Ambrosii 32.

[5]) Forster. s. 84.

[6]) Вопросомъ о подлинности и хронологической послѣдовательности твореній св. Амвросія изъ трудовъ, упомянутыхъ уже при изложеніи его

немногіе изъ церковныхъ писателей. Чтобы понять это, нужно имѣть въ виду, что только немногія произведенія Амвросія создались независимо отъ церковной каѳедры и были имъ вполнѣ обработаны. Большая же часть его произведеній возникла изъ проповѣдей, записанныхъ его слушателями. Нѣкоторыя изъ нихъ такъ и остались необработанными съ внѣшней стороны: имъ иногда не достаетъ внутренней связи, цѣльности и законченности. Другія же были впослѣдствіи приведены имъ въ форму отдѣльныхъ трактатовъ и книгъ.

Необходимо также замѣтить, что въ современной наукѣ не всѣ произведенія, извѣстныя подъ именемъ св. Амвросія Медіоланскаго, признаются дѣйствительно ему принадлежащими; относительно нѣкоторыхъ изъ нихъ мнѣнія расходятся, а нѣкоторыя уже давно признаны произведеніями подложными. Съ этой точки зрѣнія въ дальнѣйшемъ изложеніи мы находимъ возможнымъ подраздѣлить ихъ на три категоріи: произведенія a) подлинныя, b) спорныя и c) несомнѣнно подложныя.

a) Подлинными произведеніями св. Амвросія считаются тѣ, которыя сохранились въ самыхъ древнихъ рукописяхъ, о которыхъ свидѣтельствуетъ онъ самъ и которыя цитируются подъ его именемъ другими писателями древности. Рядъ такихъ произведеній во многихъ печатныхъ изданіяхъ, особенно болѣе позднихъ, открываетъ собою сочиненіе подъ заглавіемъ *Hexaemeron*. Но по времени это—далеко не первое произведеніе Амвросія; печатая его на первомъ мѣстѣ,

---

біографій, между прочимъ занимаются изслѣдованія *Förster'a*, *Kellner'a* и *Ihm'a*. Кромѣ того, здѣсь необходимо назвать *Ebert'a* Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande 2-e Auflage. Leizig 1889; статью Sehermann'a Die preudoambrosianische Schrift de sacramentis въ Römische Çuartalschrift 1903 г. Erstes und Zweites Heft и *Прохорова*. Творенія св. Амвросія Медіоланскаго и ихъ хронологія. (Христіанское чтеніе. 1911 г Янв. и Февр. и отд. оттискъ).

Гимнамъ св. Амвросія посвящена еще и особая литература: 1) *Kayser* Beitrage zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen. 2 Aufl Paderborn 1881; 2) *Dreves* Aurelius Ambrosius, „Der Vater des Kirchengesanges". Freiburg in Breisgau 1893; 3) *Steir* Untersuchungen über die Echtheit der hymnen des Ambrosius. Leipzig 1903; 4) The Journal of Theological Studies Vol. IX. Oxford 1908.—A. S Walpole. Notes on the text of the hymns of St. Ambrose (pp. 428—436)—маленькая статейка исключительно текстуально-критическаго характера.

издатели руководились только лишь мотивомъ логической послѣдовательности: Hexaemeron касается первыхъ стиховъ книги Бытія, тогда какъ другія экзегетическія творенія занимаются объясненіемъ дальнѣйшихъ стиховъ и главъ этой и другихъ книгъ. Слѣды же наиболѣе ранняго происхожденія по общему признанію носитъ сочиненіе De paradiso.

De paradiso посвящено объясненію библейскаго повѣствованія о раѣ, о поселеніи въ немъ человѣка, о нареченіи именъ животнымъ, о сотвореніи жены, о древѣ жизни и древѣ познанія добра и зла, объ искусителѣ и искушеніи, о слѣдствіяхъ паденія. Серьезность тона и нѣкоторая сухость изложенія, отсутствіе обращенія къ слушателямъ, упоминанія о дневномъ евангельскомъ чтеніи и вообще проповѣдническихъ пріемовъ даютъ нѣкоторымъ [1]) основаніе предполагать, что въ настоящемъ своемъ видѣ это произведеніе не представляетъ собою церковной проповѣди. Но, можетъ быть, вѣрно предположеніе Kellner'a, что тѣсная, признаваемая самимъ Амвросіемъ [2]) связь этого произведенія съ написаннымъ въ духѣ проповѣди сочиненіемъ De Cain et Abel показываетъ, что и De paradiso въ своемъ первоначальномъ видѣ возникло изъ устныхъ поученій [3]). По словамъ самого Амвросія, о раѣ онъ писалъ nondum veteranus sacerdos [4]); отсюда нѣкоторые относятъ это произведеніе къ первому 375 году епископской дѣятельности Амвросія [5]). Хотя такое точное опредѣленіе даты появленія книги и нѣсколько произвольно, но, вѣроятно, отсутствіе въ ней намековъ на другія произведенія указываетъ на ея очень раннее происхожденіе.

De Cain et Abel, имѣя исходною точкою библейское повѣствованіе о жертвоприношеніи Каина и Авеля, содержитъ въ себѣ много нравственныхъ и мистико-аллегорическихъ приложеній. Сочиненіе состоитъ изъ двухъ отдѣльныхъ книгъ. Въ началѣ его Амвросій замѣчаетъ, что выше онъ уже говорилъ о раѣ и нашихъ прародителяхъ; слѣдовательно, это

---

[1]) S. Ambrosii opera. Editio Vindobonensis I, II. Praefatio Schenkei'я. p. VI.

[2]) De Cain et Abel I, I, 1; M. XIV, c. 315. (V стр. 339): De paradiso in superioribus pro captu nostro, ut potuimus, quod Dominus infudit, sensus invenit digessimus, in quibus Adam atque Eva lapsus est comprehensus.

[3]) Ambrosius, als Erklärer s. 89.

[4]) Epistola XLV, 1; M. XVI, c. 1142.

[5]) Ihm. p. 14.

сочиненіе составляетъ какъ бы прямое продолженіе повѣствованія о судьбахъ человѣка по удаленіи изъ рая. По времени происхожденія оно по всей видимости непосредственно примыкаетъ къ предыдущему.

De virginibus въ 3 книгахъ содержитъ похвалу дѣвственной жизни и увѣщаніе къ ней. Эти книги, по собственному свидѣтельству Амвросія, написаны въ то время, когда онъ былъ „nondum triennalis sacerdos“ [1]); слѣдовательно, принявши епископскій санъ въ 374 г., онъ могъ обращаться къ дѣвамъ съ своимъ сочиненіемъ около 377 года.

De viduis написано очень скоро послѣ предыдущей книги и стоитъ къ ней въ такихъ же точно отношеніяхъ, въ какихъ De Cain et Abel находится къ книгѣ De paradiso. Амвросій свидѣтельствуетъ, что, такъ какъ онъ въ предыдущихъ книгахъ уже разсуждалъ о дѣвахъ, то теперь не можетъ обойти молчаніемъ вдовъ и не смѣетъ раздѣлить тѣхъ, кого соединилъ св. Апостолъ [2]). Вѣроятно, обѣ книги появились въ одномъ и томъ же году.

De virginitate по своему содержанію сходно съ тремя книгами о дѣвственницахъ. Ея происхожденіе изъ проповѣдей ясно изъ неоднократныхъ ссылокъ на дневное чтеніе при богослуженіи [3]). Эта книга появилась, несомнѣнно, послѣ книги о вдовахъ, такъ какъ въ ней встрѣчаются уже ссылки на послѣднюю [4]). На этомъ основаніи нѣкоторые думаютъ, что De virginitate появилось въ 378 г. [5]); но ясныхъ данныхъ для рѣшенія этого вопроса въ сочиненіи не содержится 6).

De Fide въ 5 книгахъ въ связи съ горячимъ обличеніемъ аріанскихъ и вообще еретическихъ мнѣній о Сынѣ Божіемъ и о Лицѣ Христа Спасителя содержитъ изложеніе православнаго ученія на основаніи догматическаго опредѣленія

---

[1]) II. VI, 39; M. XVI, c. 218.

[2]) I, 1; M. XVI, c. 234: Bene accidit, fratres, ut quoniam tribus libris superioribus de virginum laudibus disseruimus, viduarum tractatus incideret

[3]) III, 14; M. XVI, c. 260: hoc docuit hodierna, quae decursa est, lectio. XIX, 121; M. XVI. c. 298: audistis hodie dicentem Dominum Jesum.

[4]) c. VIII, 46; M. XVI, c. 278.

[5]) Förster. s. 88.

[6]) Всѣ три послѣднія сочиненія принадлежатъ къ числу немногочисленныхъ произведеній Амвросія, переведенныхъ на русскій яз. Переводъ сдѣланъ подъ редакціей проф. Писарева и изданъ Каз. Дух. Академіей. Казань, 1901 г.

никейскаго собора; вмѣстѣ съ этимъ трактатъ содержитъ и вообще ученіе о Пресвятой Троицѣ и по обилію догматическаго матеріала имѣетъ весьма важное значеніе въ дѣлѣ характеристики богословскихъ воззрѣній св. Амвросія. Существуютъ очень ясныя указанія на то, что не всѣ книги этого произведенія появились одновременно. Изъ самаго трактата видно, что онъ написанъ по просьбѣ императора Граціана во время его похода на востокъ на помощь Валенту въ его борьбѣ съ готтами [1]), т. е. въ 378 году; выраженіе Амвросія въ одномъ изъ его писемъ разъясняетъ, что въ это время были написаны только первыя двѣ книги трактата [2]). Три остальныя книги были присоединены къ первымъ уже впослѣдствіи. Эти книги составлялись, несомнѣнно, изъ церковныхъ проповѣдей: онѣ прямо называются дневнымъ поученіемъ [3]), говорятъ о дневномъ апостольскомъ чтеніи [4]), авторъ часто обращается въ нихъ къ слушателямъ [5]). Но вмѣстѣ съ этимъ общимъ назначеніемъ книги предназначались лично и для императора, что видно какъ изъ отдѣльныхъ обращеній къ императору [6]), такъ и изъ прямого указанія на желаніе императора болѣе подробно ознакомиться съ тѣмъ, что онъ одобрилъ въ краткомъ изложеніи [7]). На этомъ основаніи можно думать, что 3, 4 и 5-я книги трактата составлены скоро послѣ первыхъ двухъ и, можетъ быть, около 379 или 380 г., какъ полагаетъ Ihm [8]): обращенія къ императору Граціану, присутствовавшему при произнесеніи поученій (coram) [9]), показываютъ, что послѣд-

---

[1]) liber primus. Prologus 3; M. XVI, c. 528: petis a me fidei libellum, sancte imperator, profecturus ad praelium. II, XVI, 136—138; 140; M. XVI, c.c. 587—589.

[2]) Epistola I. ad Gratianum Augustum c. 7; M. XVI, c. 878: misi autem duos libellos, quorum jam, quia tuae clementiae sunt probati, periculum non verebor.

[3]) III, XVII, 142; M. XVI, c. 618.

[4]) IV, X, 119; M. XVI, c. 640.

[5]) V. Prologus 9; M. XVI, c. 651.

[6]) III, I, 1; M. XVI, c. 589; IV, I, 1; M. XVI, c. 617.

[7]) III, I, 2; M. XVI, c. 589: volens in pluribus experiri, quem in paucis probasti.

[8]) Studia Ambrosiana. s. 32.

[9]) III, I, 1; M. XVI, c. 589.

ній въ это время уже возвратился съ востока, а это могло случиться не ранѣе 379 года.

De excessu fratris Satyri представляетъ собою слово, сказанное Амвросіемъ при погребеніи своего брата Сатира; составляющее прибавленіе къ нему De fide resurrectionis—слово о воскресеніи мертвыхъ и о послѣднихъ судьбахъ человѣка было произнесено чрезъ семь дней послѣ перваго на могилѣ покойника [1]). Опредѣленію времени происхожденія этихъ двухъ книгъ служатъ упоминанія епископа о страхѣ и бѣдствіяхъ Италіи, вызванныхъ опасеніемъ варварскаго нашествія [2]): при этомъ нашествіе варваровъ на западѣ еще только ожидалось, а не случилось дѣйствительно. Слѣдовательно, разсматриваемыя слова принадлежатъ тому времени, когда Граціанъ и въ особенности его восточный соправитель Ѳеодосій еще не успѣли на востокѣ совершенно покончить съ варварами, т. е. приблизительно къ 379 г. [3]). Нѣкоторые однако относятъ слово къ еще болѣе раннему времени, именно къ 375 г. [4]).

De Spiritu Sancto въ трехъ книгахъ излагаетъ въ связи съ ученіемъ о Пресвятой Троицѣ ученіе о Св. Духѣ, объ Его участіи въ твореніи, промышленіи и искупленіи. Трактатъ содержитъ въ себѣ ссылки на книги De fide [5]), а уже цитированное нами письмо, отправленное св. Амвросіемъ въ 378—379 г. на востокъ къ императору Граціану, показываетъ, что въ это время Амвросій еще только намѣревался писать о Св. Духѣ [6]), значитъ, сочиненіе не могло появиться ранѣе 379 года. Съ другой стороны, во время написанія этого сочиненія уже умеръ предводитель наводившихъ прежде страхъ варваровъ, а александрійскій епископъ Петръ

---

[1]) De fide resurrectionis 2; M. XVI, c. 1315.

[2]) De excessu fratris Satyri. 30, 31; M. XVI, c. 1300.

[3]) Оба эти слова уже давно переведены на церковно-славянскій языкъ протоіереемъ Московскаго Покровскаго собора Іоанномъ Харламовымъ и изданы по Благословенію Святѣйшаго Синода въ Петербургѣ въ 1778 году.

[4]) Прохоровъ. ор. с. стран. 23—24.

[5]) I, V, 63; M. XVI, c. 720.

[6]) Epistola I, 7; M. XVI, c. 878: de Spiritu vero interim veniam scripturi peto; ср. с. 9; M. XVI, c. 879.

былъ еще живъ [1]). Эти признаки указываютъ на 381 г., какъ на время появленія нашего трактата [2]).

De Incarnationis Dominicae sacramento направлено противъ аріанъ и послѣдователей Аполлинарія и излагаетъ ученіе о Св. Троицѣ, о Сынѣ Божіемъ и о таинѣ воплощенія. Начальное обращеніе къ слушателямъ [3]) говоритъ о его происхожденіи изъ церковной проповѣди. Выраженіе же: hesternos meos non invenio creditores, nisi forte improviso conventu putaverunt nos esse turbandos: sed numquam fides vera turbatur [4]) напоминаетъ намъ о томъ эпизодѣ изъ жизни епископа, когда аріанствующіе придворные вызвали его на диспутъ о предметахъ вѣры. Въ такомъ случаѣ разсматриваемое сочиненіе представляетъ собою отвѣтъ на вызовъ и обличеніе диспутантовъ и написано въ 382 году.

Apologia prophetae David, какъ показываетъ уже заглавіе сочиненія, задается цѣлію объяснить и оправдать темныя стороны въ жизни пророка Давида. На ея происхожденіе изъ церковныхъ поученій указываютъ ссылки на дневное чтеніе и заканчивающее книгу славословіе Св. Троицѣ [5]). Она содержитъ въ себѣ еще свѣжія впечатлѣнія о перенесенныхъ бѣдствіяхъ войны, о насильственномъ убійствѣ царя [6]); и то и другое можно относить или къ возстанію Максима 383 года или же къ воцаренію Евгенія 393 г. Но если принять во вниманіе, что ссылки на Апологію прор. Давида встрѣчаются уже въ относящемся къ 385 г. комментаріи на Еванг. отъ Луки [7]), то будетъ ясно, что вышеуказанныя примѣты относятся ко времени Максима и убійству Граціана. Книга, такимъ образомъ, составлена около 383 г. и во всякомъ случаѣ не позже 385-го года.

De poenitentia въ двухъ книгахъ, направленныхъ противъ

---

[1]) I. Prologus 18; M. XVI, c. 708.

[2]) ср. Ihm, p. 33.

[3]) I. M. XVI, c. 818: Debitum, fratres, cupio solvendum.

[4]) I, 1; M. XVI, c.c. 818—819.

[5]) c. XVII, 85; M. XIV, c. 884; Ed. Vindob. pars II, pp. 354—355; ср. Schenkel. Praefatio.

[6]) ib. 6, 27; M. XIV, c. 862: tantas bellorum pertulissemus acerbitates .. publico quadam totius orbis funere adpetiti necem regis exsolvimus.—U. II, p. 316.

[7]) III, 38; M. XV, c. 1605.

крайняго ригоризма Новаціана, излагаетъ въ умѣренномъ духѣ церковное ученіе о покаяніи и о прощеніи грѣховъ. Въ дѣлѣ опредѣленія хронологической даты происхожденія это сочиненіе представляетъ болѣе трудностей, чѣмъ большинство другихъ твореній Амвросія. Попытки опредѣленія ея точно не всегда убѣдительны. На основаніи словъ Амвросія, что въ моментъ написанія этой книги онъ уже достаточно перенесъ трудовъ во имя Церкви [1]), относятъ ея происхожденіе вообще къ тяжелымъ восьмидесятымъ годамъ [2]); далѣе, выразившееся въ книгѣ болѣе снисходительное отношеніе къ грѣшникамъ сравнительно съ тѣми взглядами, которые Амвросій развивалъ въ комментаріи на Еванг. отъ Луки, будто бы показываетъ, что первая возникла раньше, чѣмъ второй [3]). Такимъ образомъ, книга De poenitentia появилась въ промежутокъ времени между смертію императора Граціана, послѣ которой для Церкви настали тяжелыя времена, и составленіемъ комментарія на Еванг. отъ Луки, приблизительно въ 384 году [4]). Но это только предположеніе, которое не можетъ быть строго доказано [5]).

De Tobia въ канву неканоническаго повѣствованія о Товіи вплетаетъ страстныя филиппики противъ ростовщичества. Это — объединенный въ одно цѣлое сборникъ проповѣдей. Упоминанія о гуннахъ, [6]), которые сдѣлались извѣстными римлянамъ только въ 375 г. [7]), показываетъ, что книга не могла появиться раньше этого времени. А то обстоятельство, что въ письмѣ къ епископу Вигилію, написанномъ около 385 г. [8]), Амвросій также говоритъ противъ ростовщичества и выставляетъ образцомъ отношеній къ должникамъ Товію [9]), даетъ нѣкоторымъ изслѣдователямъ основаніе предполагать,

---

[1]) II, VIII, 73; M. XVI, c. 515.
[2]) Förster. s. 90.
[3]) ibid.
[4]) Förster. s. 90.
[5]) De poenitentia также переведено на славянскій языкъ и отпечатано вмѣстѣ съ книгами De fide resurrectionis.
[6]) XI, 39; M. XIV, c. 772; U. III, p. 540.
[7]) Förster s. 86.
[8]) Ihm. Studia Ambrosiana. s. 19.
[9]) Epistola XIX, 4. 5; M. XVI, c.c. 983—984.

что сборникъ De Tobia написанъ ранѣе письма къ Вигилію [1]), въ которомъ епископъ только воспроизводилъ свои прежнія мысли, а другимъ позволяетъ допускать, что письмо написано раньше и послужило поводомъ къ составленію особаго произведенія [2]); въ общемъ же для составленія книги отдѣляется десятилѣтній промежутокъ времени между 375 и 385 г. г. [3]). Но, кажется, самый предметъ разсматриваемаго сочиненія показываетъ, что въ моментъ его составленія Церковь не была обуреваема внѣшними невзгодами и борьбой, и миланскій епископъ имѣлъ время и возможность врачевать внутренніе и постоянные недуги общества; этому врядъ ли благопріятствовало время съ 382 по 386 г., когда и безъ того была масса экстраординарныхъ и неотложныхъ потребностей. Кромѣ того, число произведеній Амвросія, падающихъ на семидесятые годы, меньше и произведенія незначительнѣе по своему объему сравнительно съ числомъ и объемомъ произведеній, составленныхъ изъ проповѣдей и падающихъ на вторую половину 80-хъ годовъ. И если эти послѣднія именно вслѣдствіе ихъ большой численности довольно трудно расположить по хронологическимъ датамъ и на каждый годъ падаетъ по нѣсколько большихъ трактатовъ, то приходится изумляться, когда у Амвросія было время составлять такъ много проповѣдей и произносить ихъ при богослуженіи; каждая новая книга можетъ создавать здѣсь только затрудненія. Поэтому, такъ какъ внутреннія данныя произведенія De Tobia нисколько не говорятъ противъ ранняго происхожденія и такъ какъ нѣтъ принудительныхъ данныхъ въ пользу его поздняго появленія, то, можетъ быть, въ силу вышеуказанныхъ стороннихъ соображеній книгу De Tobia можно отнести къ первой половинѣ епископской дѣятельности Амвросія, къ концу семидесятыхъ годовъ.

Expositio Evangelii secundum Lucam, распадающееся на десять отдѣльныхъ книгъ, даетъ послѣдовательное изъясненіе Евангельской исторіи и ученія. Весь комментарій представляетъ собою сборникъ словъ, которыя постепенно сообща-

---

[1]) Förster. s. 87.

[2]) Ihm. Studia Ambrosiana. ss. 19—20.

[3]) Kellner. Ambrosius, als Erklärer. s. 123.

лись слушателямъ съ церковной каѳедры [1]). Его объемъ говоритъ о томъ, что періодъ времени, въ который могли быть произнесены составляющія его слова, былъ болѣе или менѣе продолжителенъ: въ одной изъ начальныхъ книгъ комментарія встрѣчается упоминаніе о праздникѣ Богоявленія [2]), а слово, вошедшее въ составъ VIII-й книги, произносилось въ dies natalis sacerdotii Амвросія [3]), т. е. въ день посвященія Амвросія въ епископы: такимъ днемъ было 7-е декабря [4]). Такимъ образомъ, надъ комментаріемъ на Евангеліе отъ Луки Амвросій работалъ въ теченіе цѣлаго года. Точному опредѣленію года помогаютъ слова автора о бѣдственномъ положеніи Церкви, объ епископѣ, который въ овечьей одеждѣ производилъ смуту въ Церкви [5]), т. е. намекъ на аріанскаго епископа Авксентія, выступившаго съ своими пропсками въ 386 г. Затѣмъ, неизвѣстно когда, всѣ отдѣльныя проповѣди были собраны самимъ авторомъ и въ этомъ видѣ адресованы какому-то лицу [6]). Объ этомъ произведеніи мы находимъ свидѣтельство у блажен. Августина [7]).

Expositio psalmi CXVIII, или состоящее изъ 22 главъ объясненіе псалма, также представляетъ собою сборникъ проповѣдей. [8]) Все изложеніе или, по крайней мѣрѣ, вторая половина его появилась уже послѣ комментарія на Евангеліе отъ Луки, такъ какъ въ ней уже встрѣчаются ссылки на послѣдній. [9]) Въ немъ Церковь еще представляется гонимой, [10]) говорится, какъ объ уже совершившемся фактѣ, объ

---

[1]) II, 26; M. XV, c. 1561: Sed et vos beati, qui audistis et credidistis; VII, 202; M. XV, c. 1755: ut compleretur illud, quod hodie lectum est; VIII 73; M. XV. c. 1787: pulchre mihi hodie legitur.

[2]) l. IV, 76; M. XV, c.c. 1634—1635; U. IV, 177.

[3]) l. VIII, 73; M. XV, c. 1787; U. IV, 428.

[4]) Ihm. Studia Ambrosiana. p. 24.

[5]) l. VII, 52; M. XV, c. 1712; U. IV, 303.

[6]) III, 50; M. XV, c. 1612: Haec tibi, frater, de generatione Christi non incognita putavi prolixius prosequenda, ne quis cum ista in Evangelio minus adtento animo recenseret, aliquatenus fluctuaret. U. IV, 138.

[7]) Contra Julianum Pelagianum I, III, 10; Амвросій secundum Lucam exponeret Evangelium.

[8]) XVIII, 42; M. XV, c. 1467: audis quia dixerit hodie Apostolus.

[9]) XIV, 38; M. XV, c. 1406.

[10]) II, 22; M. XV, 1357.

открытіи мощей Гервасія и Протасія, [1]) упоминается о всенародномъ пѣніи въ Церкви гимновъ. [2]) Всѣ эти данныя, взятыя вмѣстѣ, даютъ основаніе помѣщать разсматриваемый комментарій непосредственно за комментаріемъ на Евангеліе отъ Луки и относить его приблизительно къ 387 году.

De Noe излагаетъ съ громадными приложеніями исторію праведнаго Ноя, даетъ подробное описаніе и объясненіе ковчега Ноева, говоритъ о всемірномъ потопѣ, о заключеніи завѣта съ Богомъ, о послѣдующей судьбѣ патріарха, о благословеніи Сима и Іафета и о проклятіи Хама. Это произведеніе открываетъ собою цѣлый рядъ другихъ произведеній о жизни и дѣлахъ послѣ-потопныхъ патріарховъ и стоитъ съ ними въ самой тѣсной связи. Въ нѣкоторыхъ кодексахъ и у блаж. Августина встрѣчается еще другое названіе книги *de arca* или же *de arca et Noe*, [3]) но авторитетъ наиболѣе древнихъ кодексовъ говоритъ въ пользу наименованія *De Noe*. [4]) О времени происхожденія книги существуютъ очень серьезныя разногласія. Одни, разумѣя подъ тѣми церковными и государственными бѣдствіями, о которыхъ говорится въ ней, [5]) бѣдствія нашествія готтовъ въ 378 г. и принимая во вниманіе близкое сходство произведенія по общему характеру и по преобладанію мистико-аллегорическаго элемента съ сочиненіемъ *De Cain et Abel*, относятъ его къ сравнительно раннему періоду епископской дѣятельности Амвросія, къ 379 году. [6]) Другіе же изъ упоминанія въ сочиненіи объ индиктіонѣ заключаютъ, что оно появилось около 386-го года, когда оканчивался одинъ индиктіонъ и начинался другой и когда естественнѣе всего могла придти мысль о немъ. [7]) Но это послѣднее соображеніе и ссылка на индиктіонъ на

---

[1]) VI, 16; M. XV, 1273.

[2]) VII, 25; M. XV, 1289: ut statim meridianis horis adveniendum sit in Ecclesiam, canendi hymni, celebranda oblatio.

[3]) Contra Iulian. Pelagium. IV, II, 29.

[4]) Ed. U. pars I, fasc. II. Praefatio, p. XXIV.

[5]) I, 1; M. XIV, c. 363; V, стр. 413; requiescamus in eo ab omni istius mundi sollicitudine, quam cottidie diversis exagitationibus sustinemus.., ipsarum ecclesiarum diversos fluctus tempestatesque vel praesentium subire, vel recipere, animo quis tam fortis ut patienter ferat.

[6]) Förster. s. 88; Ihm. p. 15.

[7]) Kellner. s. 96.

самомъ дѣлѣ не могутъ имѣть доказательнаго значенія. Относящееся сюда мѣсто у Амвросія буквально читается такъ: a septembre mense annus videatur incipere, sicut indictionum praesentium usus ostendit. [1]) Смыслъ этого выраженія таковъ: какъ показываетъ принятое время счисленіе по индиктіонамъ, годъ начинается съ сентября мѣсяца. Уже изъ этого можно видѣть, что здѣсь только дѣлается ссылка на принятое въ то время счисленіе времени—ссылка, которая одинаково естественна какъ въ срединѣ, такъ и въ началѣ и въ концѣ индиктіона. Болѣе важными представляются историческія черты книги: въ нихъ, повидимому, можно найти путеводную нить для рѣшенія спорнаго вопроса. Какъ можно думать, спокойный, примирившійся тонъ, которымъ Амвросій говоритъ о превратностяхъ міра, ежедневно переживаемыхъ смущеніяхъ, [2]) о грѣхахъ, которыми мы отклоняемъ отъ себя милосердіе Божіе, [3]) и слишкомъ краткое, лишь мимоходомъ высказанное упоминаніе о постигшихъ Церковь напастяхъ, [4]) дають поводъ предполагать, что здѣсь мы имѣемъ не 385, 386 и 387 годы ожесточенной борьбы Церкви съ дворомъ, а невзгоды и бѣдствія политическія, мірскія, военныя; иначе врядъ ли бы Амвросій призывалъ свою паству успокоиться ab omni cura terrenae conversationis, quae corpus nostrum atque animam frequentibus vexat doloribus, [5]) если бы здѣсь дѣло шло о состояніи дѣлъ церковныхъ. Это предположеніе отчасти подтверждаютъ подробныя разсужденія автора книги о необходимости дисциплины для войскъ, о необходимости располагать войска въ сраженіи цѣлесообразно и по извѣстному плану. [6]) Далѣе, приглашая свою паству успокоиться отъ треволненій времени, епископъ указываетъ ей въ качествѣ образца на праведнаго Ноя и самой лучшей и поучительной чертой въ послѣднемъ признаетъ то, что онъ искалъ полезнаго не для себя лично, но выгоднаго для всѣхъ. [7])

---

[1]) XVII, 60; M. XIV, c. 390; Ed. U. I I, p. 456.
[2]) I, 1; M. XIV, c. 363; Ed. U. I, I, p. 413.
[3]) III, 6; M. XIV, c. 365; Ed. U. I, I, p. 416.
[4]) I, I; M. XIV, c. 363; Ed. U. I, I, p. 413.
[5]) I, 2; M. XIV, c. 363; Ed. U. I, I. p. 414.
[6]) II, 3—4; M. XIV, c.c. 363—364; Ed. U. I, I, p.p. 414—415.
[7]) I, 2; M. XIV, c. 363; Ed. U. I, I, p. 414.

Очевидно, этимъ онъ хочетъ указать ту причину, которая вызвала смуту, имѣетъ въ виду какой-то выдающійся примѣръ несправедливости, эгоизма. А если такъ, то, принимая во вниманіе все вышесказанное, всего скорѣе мы имѣемъ здѣсь намекъ на честолюбіе, на жестокосердіе узурпатора Максима и можемъ отнести книгу *De Noe* къ первымъ годамъ царствованія послѣдняго, т. е. къ 383—384 г. [1]) Послѣдовавшія за этимъ вскорѣ тяжелыя времена для Церкви лишили Амвросія на время возможности писать и о другихъ патріархахъ. Комментаріи на Евангеліе отъ Луки и 119 псаломъ составляютъ этотъ вызванный тяжелыми обстоятельствами времени перерывъ. Лишь послѣ нѣкотораго успокоенія Амвросій могъ приступить къ дальнѣйшему выполненію своего плана.

De Abraham въ двухъ книгахъ излагаетъ исторію Авраама съ присоединеніемъ къ ней соотвѣтствующаго комментарія. Въ составъ первой книги вошли наставленія къ готовящимся ко св. крещенію, [2]) вторая, повидимому, имѣла въ виду слушателей уже просвѣщенныхъ.

De Isaac vel anima имѣетъ къ исторіи Исаака только внѣшнее отношеніе, а главнымъ образомъ содержитъ въ себѣ комментарій на книгу Пѣснь Пѣсней и ученіе о мистическомъ соединеніи Божественнаго Логоса съ душей праведника.

De bono mortis—сочиненіе преимущественно нравственнаго содержанія, посвященное развитію той мысли, что смерть, какъ отдѣленіе души отъ тѣла, есть благо, а не зло; по словамъ самого Амвросія, по времени появленія оно непосредственно примыкаетъ къ сочиненію *De Isaac*. [3])

De Iacob et vita beata раздѣляется на двѣ книги и въ рамкахъ ветхозавѣтной исторіи о патріархѣ Іаковѣ излагаетъ

---

[1]) ср. U. II. Praefatio. IX

[2]) I, 4, 23; M. XIV, c. 430; U стр. 518: cum his mihi sermo est, qui ad gratiam baptismatis nomen dederunt; 4. 25: M. XIV, c. 431; V. p. 519: qui ad gratiam Domini tenditis; 7, 59; M. XIV, c. 442 и V, p. 540; 9, 89; M. XVI, c. 453 и U p. 560; fortasse audientes haec, filiae, quae ad gratiam Domini tenditis.

[3]) I, 1; M. XIV, c. 539; U. стр. 703: quoniam de anima superiore libro sermonem aliquem contexuimus, faciliorem viam putamus de bono mortis conficere aliquod.

ученіе о высшемъ благѣ, какъ о свободѣ духа отъ влеченій плоти, и объ отношеніи праведника къ внѣшнимъ благамъ и бѣдствіямъ. Первую книгу можно назвать теоретическою частію сочиненія, а вторую—практическою, такъ какъ въ ней основныя мысли первой части иллюстрируются примѣрами патріарха Іакова, Елеазара и братьевъ Маккавеевъ съ ихъ матерью. [1]) Въ основѣ сочиненія также лежатъ проповѣди. [2])

De Ioseph излагаетъ исторію Іосифа, выставляетъ его образцомъ христіанскаго цѣломудрія и чистоты и, съ другой стороны, развиваетъ ученіе объ Іосифѣ, какъ о Прообразѣ Христа Спасителя по характеру и обстоятельствамъ жизни. Когда составлялась эта книга, книги объ Авраамѣ, Исаакѣ и Іаковѣ уже существовали. [3]) Исторія Іосифа излагалась Амвросіемъ съ церковной каѳедры [4]) и, конечно, повѣствованія о всѣхъ другихъ патріархахъ, какъ тѣсно связанныя съ нею, также были предметомъ церковныхъ наставленій. Эта же связь, это единство раскрываемаго во всѣхъ книгахъ плана даетъ основаніе предполагать, что всѣ онѣ появлялись скоро одна послѣ другой, а потому книга *De Ioseph* можетъ дать намъ ключъ для опредѣленія хронологической даты каждаго изъ произведеній. Такимъ ключемъ служитъ упоминаніе въ книгѣ о нѣкоемъ сиріянинѣ, царедворцѣ Каллигоніи, казненномъ по приказанію императора Валентиніана II; [5]) письмо Амвросія къ сестрѣ Марцеллинѣ, написанное, судя по внутреннимъ даннымъ, [6]) въ 386 г., даетъ основаніе думать, что и казнь состоялась въ томъ же году. [7]) Скоро послѣ этого и появилось наше сочиненіе, вѣроятно, въ 387 или же въ 388 г.

---

[1]) ср. Kellner. Ambrosius als Erklärer. s. 117.

[2]) II, 5, 23; M. XIV, c. 623; U: стр. 45: sicut audisti legi hodie.

[3]) I, 1; M. XIV, c. 641; U. II, p. 73: Sanctorum vita ceteris norma vivendi est; ideoque digestam plenius accipimus seriem scripturarum, ut dum Abraham, Isaac et Jacob ceteros justos legendo cognoscimus velut quendam nobis innocentiae tramitem eorum virtute resetarum enitentibus vestigüs persequamur.

[4]) Ibid.

[5]) VI, 33—35; M. XIV, c. 656; U, p. 97.

[6]) Письмо сообщаетъ о требованіи аріанъ уступить имъ базилику и о другихъ связанныхъ съ этимъ требованіемъ событіяхъ. Epistola XX.

[7]) ib. XX, 28; M. XV, c. 1002.

De patriarchis или, по надписанію другихъ болѣе позднихъ кодексовъ, *De benedictionibus patriarchis* [1]) трактуетъ о благословеніи Іаковомъ своихъ сыновей. Это сочиненіе, судя по предмету изложенія, должно слѣдовать непосредственно за книгою объ Іосифѣ и принадлежитъ къ одному и тому же году; въ силу объединяющей ихъ внутренней связи книгу о патріархахъ иногда даже принимали за вторую часть книги объ Іосифѣ. [2]) Въ сочиненіи уже встрѣчаются ссылки на объясненіе Евангелія отъ Луки, а это еще разъ подтверждаетъ возникновеніе книги уже послѣ 386 года.

Hexaemeron представляетъ собою комментарій на библейское повѣствованіе о твореніи міра и происхожденіи человѣка. Въ настоящей своей редакціи книга состоитъ изъ шести отдѣльныхъ частей, по числу шести дней творенія; въ теченіе также шести дней содержаніе книги было излагаемо Амвросіемъ съ церковной каѳедры [3]). Но, какъ показываютъ встрѣчающіяся въ текстѣ славословія, эти шесть книгъ составились изъ девяти словъ, такъ какъ въ нѣкоторые дни Амвросій произносилъ по два слова; таковы объясненія перваго дня творенія, [4]) третьяго [5]) и пятаго [6]). По времени происхожденія это—довольно позднее твореніе. Двукратное упоминаніе существовавшаго въ Церкви общенароднаго пѣнія псалмовъ и гимновъ [7]) указываетъ дату происхожденія уже послѣ 386 года. Наконецъ, миръ и преуспѣяніе церкви во время составленія шестоднева [8]) говорятъ о томъ, что *Hexaemeron* относится, по крайней мѣрѣ, къ 388 г., когда со смертію императрицы Юстины гоненія на Церковь со стороны аріанъ прекратились [9]).

De interpellatione Iob et David главнымъ своимъ интересомъ

---

[1]) Ihm. Studia Ambrosiana. p. 16. 17; Kellner. ss. 97—98.

[2]) Kellner. s. 118.

[3]) VI, I, 1; M. XIV, c. 241; U. I, I, p. 204.

[4]) I, VI, 24; U., p. 23.

[5]) III, V, 24; M. XIV; U. p. 75.

[6]) V, XI, 35; M. XIV, c. 222; U. p. 119.

[7]) III, I, 5; M. XIV, c. 157 и U., p. 61; III, V. 23; M. XIV, c. 165 и U., p. 75: responsoriis psalmorum cantus virorum mulierum virginum parvulorum consonus undarum fragor resultat.

[8]) Ibid. стр. 60.

[9]) ср. Kellner. s. 78.

вращается около вопроса о земномъ благополучіи грѣшниковъ и о неудачахъ, преслѣдующихъ праведниковъ. Сочиненіе раздѣляется на четыре книги. Славословіе, заключающее книгу [1]), указываетъ, вѣроятно, на то, что и она имѣетъ свои корни въ поученіяхъ. Неясный намекъ на время появленія книги даютъ слѣдующія слова Амвросія: in civitatibus bonorum principium imagines perseverunt, deleantur imagines tyrannorum [2]), т. е. статуи и память добрыхъ правителей въ государствѣ сохраняются, а образы тирановъ уничтожаются. Очевидно, епископъ имѣлъ уже случай убѣдиться на опытѣ въ непрочности владычества тирановъ, въ непрочности славы, которой они домогаются. Такимъ образомъ сочиненіе *De interpellatione Iob* могло появиться только лишь послѣ 388 г., послѣ трагической смерти перваго узурпатора Максима [3]).

De Elia et jejunio, какъ показываетъ названіе, посвящено раскрытію ученія о необходимости и спасительныхъ плодахъ поста и воздержанія. Сочиненіе появилось уже послѣ введенія пѣнія гимновъ, о которомъ въ немъ мимоходомъ идетъ рѣчь [4]), но точная дата остается неизвѣстной. Изъ того, что въ одномъ мѣстѣ книги Амвросій говоритъ объ императорахъ во множ. числѣ, иногда выводятъ заключеніе, что въ это время въ Миланѣ было два императора [5]); это могло быть послѣ побѣды надъ Максимомъ, когда импер. Ѳеодосій проживалъ нѣкоторое время на западѣ [6]). Но въ дѣйствительности это обстоятельство ничего не доказываетъ, такъ какъ всего лишь одной строкой ниже, въ сочиненіи говорится объ одномъ императорѣ.

De fuga saeculi, сочиненіе нравственно аскетическаго содержанія, трактуетъ о благѣ удаленія отъ міра и мірскихъ привязанностей. Уже основная идея сочиненія, недовольство окружающимъ міромъ, сознаніе непрочности всего земного, можетъ быть, указываетъ на утомленіе духа Амвросія, на

---

[1]) IV, XI, 31; M. XIV, c. 850; U. II, p. 296.

[2]) IV, VIII, 24; M. XIV, c. 846; U. II, p. 262.

[3]) ср Kellner. s 126—127.

[4]) XV, 55; M. XIV, c. 717; Ed. U. II, p. 445: piis hymni dicuntur, et tu citharam tenes? psalmi canuntur, et tu psalterium sumis aut tympanum.

[5]) XVII, 62; M. XIV, c. 719; U. II, p. 448.

[6]) Kellner. s. 121; Förster. . 93.s

пережитыя волненія и невзгоды, и въ такомъ случаѣ сочиненіе появилось послѣ той продолжительной и тяжелой борьбы, которая закончилась смертью узурпатора Максима. Отчасти это подтверждается тѣмъ, что Амвросій ссылается здѣсь на сборникъ изреченій и оборотовъ рѣчи Саллюстія, который victoribus décebat [1]); такое изданіе было сдѣлано грамматикомъ Арузіемъ-Мессіемъ въ концѣ 80 годовъ IV-го столѣтія [2]). Слѣдовательно, De fuga saeculi нужно помѣщать уже послѣ 388 года.

De officiis ministrorum состоитъ изъ трехъ книгъ и въ связи съ пастырскими наставленіями епископа миланскому клиру содержитъ общее ученіе о нравственности. Для характеристики нравственнаго ученія Амвросія это сочиненіе представляетъ преимущественный интересъ, но для полноты характеристики оно нуждается въ дополненіи данными другихъ сочиненій. Уже одно намѣреніе Амвросія дать въ разсматриваемой книгѣ наставленія и предписанія клиру указываетъ на почтенный возрастъ и авторитетъ учителя. И, дѣйствительно, De officiis уже ссылается на книгу о Ноѣ [3]), а тяжелыя времена аріанской смуты представляются событіями прошлыми [4]). Эти данныя указываютъ на появленіе книги въ концѣ 80-хъ годовъ [5]).

De institutione virginis раскрываетъ ученіе о Приснодѣвствѣ Богоматери и, какъ одинъ изъ раннихъ въ исторіи трактатовъ по этому вопросу, имѣетъ огромное значеніе. Его появленіе вызвано чисто практическими побужденіями— для опроверженія ереси Іовиніана, осужденной на Медіоланскомъ соборѣ 390 г.; около этого времени и могло появиться наше сочиненіе [6]).

[1]) III, 16; M. XIV, c. 577; U. II, p. 176.

[2]) Kellner. s. 109; Ihm. Studia Ambrosiana. 18. 19.

[3]) I, XVIII, 78; M. XVI, c. 46: О Ноѣ и о ковчегѣ alio loco etiam altius interpretati sumus.

[4]) I, XVIII, 72; M. XVI, c. 45: namque alter arianae infestationis tempore fidem deseruit

[5]) Это сочиненіе было нѣсколько разъ переводимо на русскій языкъ. Въ первый разъ оно было издано въ славянскомъ переводѣ по благословенію св. Синода въ Москвѣ въ 1786 г. Затѣмъ въ 60 годахъ XIX в. появился довольно свободный съ большими пропусками переводъ въ Кіевѣ, если не ошибаемся, принадлежащій Поспѣлову. Наконецъ, въ 1908 г. сочиненіе появилось въ новомъ переводѣ въ Казани.

[6]) V, 35; M. XVI, c. 314. Вмѣстѣ съ другими сочиненіями Амвросія о

De obitu Valentiniani—consolatio—слово на смерть императора Валентиніана II и, слѣдовательно, относится къ 393 году.

Exhortatio virginitatis посвящено любимой Амвросіемъ темѣ о дѣвствѣ. Книга содержитъ довольно опредѣленныя данныя для сужденія о времени ея возникновенія. Авторъ самъ говоритъ, что онъ произнесъ слово, составившее эту книгу, въ Бононіи при торжественномъ перенесеніи мощей мучениковъ Агрикола и Виталія [1]). Изъ біографіи епископа мы знаемъ, что онъ посѣтилъ Бононію послѣ того, какъ оставилъ Медіоланъ по случаю появленія тамъ Евгенія; а Павлинъ подтверждаетъ, что именно изъ Бононіи мощи названныхъ мучениковъ были перенесены Амвросіемъ во Флоренцію [2]). Все такимъ образомъ говоритъ за то, что наша книга появилась въ 393 году [3]).

De Nabuthe Israelita примѣромъ отношенія Ахава и Іезавели къ Навуфею обличаетъ современныхъ богачей за ихъ себялюбіе и жестокосердіе въ отношеніи къ бѣднымъ. Это сочиненіе относятъ къ послѣднимъ годамъ царствованія Ѳеодосія, когда жадность и произволъ людей богатыхъ достигли будто-бы особенно ужасающихъ размѣровъ, такъ какъ и самъ утомленный Ѳеодосій, мало тревожимый внѣшними врагами, не особенно охотно занимался дѣлами внутренней политики [4]). Врядъ ли однако подобную аргументацію можно признать убѣдительной: перечисленные пороки существуютъ всегда и вездѣ. Сочиненіе не представляетъ рѣшительно никакихъ данныхъ для сужденія о времени его возникновенія. Но все же смѣлость обличительнаго тона, по нашему мнѣнію, указываетъ на то, что Амвросій теперь былъ уже почтеннымъ епископомъ: а содержаніе книги, посвященное обличенію вѣчнаго недуга человѣчества, указываетъ на время послѣ 387—8 г., когда Церкви не грозило никакой опасности.

дѣвствѣ и это сочиненіе появилось на русскомъ языкѣ въ уже указанномъ казанскомъ переводѣ подъ редакціей Писарева.

[1]) I, 1; M. XVI, c. 336: Qui ad convivium magnum invitantur, apophoreta secum referre consueverunt. Ego ad Bononiense invitatus convivium, ubi sancti martyris celebrata translatio est, apophoreta vobis plena sanctitatis et gratiae reservavi.

[2]) Vita Ambrosii c. 29.

[3]) Книга также переведена на русскій языкъ подъ редакціей Писарева.

[4]) Forster. s. 95.

De obitu Theodosii oratio — слово, произнесенное въ 40-й день послѣ кончины Ѳеодосія въ присутствіи императора Гонорія [1]), и относится къ 395 году [2]).

Enarrationes in XII psalmos Davidicos—I, XXXV, XXXVI, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XL, XLIII, XLV, XLII, XLIII, LXI—сборникъ нравственно-догматическихъ комментаріевъ, большею частію лишенныхъ внутренней связи, принадлежащихъ разнымъ годамъ. Первое по времени мѣсто принадлежитъ, вѣроятно, толкованію на первый псаломъ, такъ какъ его предисловіе служитъ прологомъ къ объясненію всѣхъ вообще псалмовъ. О времени его возникновенія можно сказать только то, что онъ появился уже послѣ книги de fide resurrectionis [3]). Затѣмъ по времени происхожденія, повидимому, слѣдуетъ группа псалмовъ XLV—LXI. Комментарій на псаломъ XLV предшествовалъ комментарію на псаломъ XLVII, такъ какъ во второмъ при объясненіи заглавія: „псаломъ сыновъ Кореевыхъ“ уже дѣлается ссылка на первый [4]). Комментарій на псаломъ XLVII и комментарій на псаломъ XLVIII имѣютъ между собою внутреннее родство: въ концѣ перваго Амвросій говоритъ о невѣріи и отверженіи Іудеевъ [5]), а начало второго открывается рѣчью о призваніи и вступленіи въ Церковь язычниковъ [6]). Если припомнить теперь, что Амвросій вообще любитъ поставлять въ связь эти два явленія и считаетъ отверженіе іудеевъ необходимымъ для призванія язычниковъ [7]), то для насъ станетъ очевиднымъ внутреннее единство этихъ двухъ комментаріевъ. Наконецъ, въ комментаріи на пс. LXI говорится о будущемъ призваніи также и Іудеевъ и о вступленіи въ

---

[1]) c. 3; M. XVI, c. 1386: Ejus ergo principis et proxime conclamavimus obitum, et nunc quadragesimam celebramus, assistente sacris altaribus Honorio principe.

[2]) и de obitu Valentiniani и de obitu Theodosii въ славянскомъ переводѣ напечатаны вмѣстѣ съ книгой de poenitentia.

[3]) c. 51; M. XIV, c. 949: et de ressurrectione quidem plurima divinarum scripturarum sunt testimonia, quae non praetermisimus in libris consolationis et resurrectionis.

[4]) I; M. XIV, c. 1145.

[5]) 24—25; M. XIV, c.c. 1155—1156.

[6]) 1; M. XIV, c. 1155.

[7]) In ps. XXI n. 29; M. XIV, c.c. 1178—1179.

Церковь всей полноты народовъ [1]), такъ что здѣсь мы имѣемъ какъ бы завершеніе и разъясненіе двухъ предыдущихъ комментаріевъ. Но въ комментаріи на пс. LXI Амвросій говоритъ о своемъ второмъ посольствѣ къ Максиму [2]), слѣдовательно, онъ написанъ уже послѣ 386—7 года и другіе, связанные съ нимъ комментаріи, появились около этого времени. За этой группой слѣдуютъ комментаріи на пс. XXXV—XL, образующіе собою также особую группу, потому что каждый послѣдующій изъ нихъ упоминаетъ уже о своемъ предыдущемъ [3]). Упоминаніе о борьбѣ съ аріанами и требованіи ими базилики и о пораженіи Евгенія въ толкованіи на пс. XXXVI [4]), намеки на жестокость въ Ѳессалоникахъ въ толкованіи на XXXVII пс. [5]) указываютъ на то, что они могли появиться между 390 и 395 годами. Наконецъ, одиноко стоящій комментаріи на пс. XLIII-й представляетъ собою самое послѣднее произведеніе Амвросія, продиктованное имъ епископу, по свидѣтельству Павлина, уже на смертномъ одрѣ [6]).

Комментаріями на псалмы и заканчивается довольно длинный рядъ подлинныхъ произведеній Амвросія.

в. Изъ произведеній второго рода, сомнительныхъ, менѣе всего подвергалась оспариванію книга *de mysteriis*. Сомнѣніе въ его подлинности основывается главнымъ образомъ на особенностяхъ его стиля. Изъ новыхъ изслѣдователей, впрочемъ, нѣтъ ни одного, который рѣшительно бы отвергалъ принадлежность разсматриваемаго сочиненія Амвросію. Догматика и мистико-аллегорическая экзегетика сочиненія, несомнѣнно, согласны съ духомъ ученія Амвросія: намъ представляется

---

[1]) ibid.

[2]) 24—26; M. XIV, c.c. 1177—1178.

[3]) M. XIV, c c. 951, 952; 967; 1039; 1057; 1067.

[4]) c. 19: Existerunt Ariani regali subnixi potentia, qui templum Domini putarent sibi esse tradentum, supplicia acerba minitantes. M. XIV, c. 976; c. 25; описываются обстоятельства пораженія Евгенія: Quod etiam proximo accidit bello, cum infideles ac sacrilegi lacesserent aliquem in Domino confidentem, et regnum ejus ereptum jure contenderent, Ecclesiis Domini persecutionum saeva minitantes; ut subito ventus oriretur, qui infidelibus excuteret scuta de manibus tela omnium atque missilia in peccatoris exercitum retorqueret. M. XIV, c. 979; 981.

[5]) M. XIV, c.c. 1031 и 1032.

[6]) Vita Ambrosii. c. 42.

также весьма важнымъ, что de mysteriis написано подъ сильнымъ вліяніемъ Дидима, а Дидимъ былъ авторомъ, труды котораго оставили значительные слѣды въ подлинныхъ произведеніяхъ Амвросія [1]). Авторъ сочиненія упоминаетъ о своихъ прежнихъ рѣчахъ о дѣлахъ патріарховъ [2]), а это въ устахъ Амвросія такъ естественно и правдоподобно. De mysteriis образовалось изъ наставленія епископа къ только что принявшимъ таинство крещенія, чтобы посвятить ихъ въ важнѣйшія таинства Церкви [3]). Точно установить время происхожденія книги нѣтъ возможности. Нѣкоторые относятся появленіе къ 387 г. [4]) и между прочимъ на томъ основаніи, что авторъ ея самъ упоминаетъ о своихъ поученіяхъ о патріархахъ [5]); но это—довольно неопредѣленная дата, такъ какъ, какъ это уже указано Jhm'омъ [6]), Амвросій часто говорилъ объ этихъ предметахъ, и мы знаемъ, что его сочиненія о патріархахъ разсѣяны на пространствѣ цѣлаго десятилѣтія конца семидесятыхъ и восьмидесятыхъ годовъ. Слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что книга написана подъ вліяніемъ Дидима, а это вліяніе сильнѣе всего сказалось на твореніяхъ Амвросія De Fide и De Spiritu Sancto: вѣроятно, De mysteriis было написано въ эпоху этихъ твореній.

De sacramentis, въ шести книгахъ, въ прежнее время иногда считалось подлиннымъ произведеніемъ Амвросія, но въ настоящее время его подложность уже не можетъ подлежать сомнѣнію. Правда, Августинъ нѣсколько разъ упоминаетъ о сочиненіи Амвросія *de sacramentis*, но прибавляетъ, что это сочиненіе называлось еще *sive de philosophia*, что не примѣнимо къ извѣстному намъ сочиненію; указываемое имъ начало сочиненія Амвросія: „sunt praecepta quaedam“ не есть начало нашей книги de sacramentis [7]), а приводимая имъ цитата изъ сочиненія Амвросія: Beata igitur mors, quae nos peccato eripit, ut reformet Deo и т. д. [8]) въ нашей de sacramen-

[1]) Подробнѣе объ этомъ ниже.
[2]) I, 1;
[3]) I, 1 и 2; M. XVI, c. 389;
[4]) См. замѣчанія къ твор. de mysteriis въ Бенедект. Изд 1836 г. т. III.
[5]) de mysteriis I, 1; M. XVI, c. 389;
[6]) Studia Ambrosiana. p. 30.
[7]) Retractationum l. II, c. IV, 2 (цитируемъ по Бенедикт. изд.).
[8]) Contra Julianum II, c. V, 14,

tis совсѣмъ не встрѣчается; несомнѣнно, блаж. Августину было извѣстно совершенно другое сочиненіе de sacramentis. Но и независимо отъ этого есть много данныхъ внѣшняго и внутренняго характера, заставляющихъ насъ отрицать принадлежность Амвросію сочиненія de sacramentis. Ясный свѣтъ на вопросъ пролили изслѣдованія Schermann'a. Послѣдній прежде всего показалъ, что въ періодъ времени отъ IV по VII в. мы совершенно не встрѣчаемъ слѣдовъ этой книги у церковныхъ писателей: совершенно отсутствуя въ самыхъ древнихъ кодексахъ, наше de sacramentis внезапно появляется въ кодекс. 7—9 вѣка Sangall'скомъ и Vatican'скомъ. Однако первый кодексъ даже не содержитъ произведеній Амвросія, а передаетъ только гомиліи Августина и Максима Турскаго и, предлагая текстъ сочиненія безъ заглавія De sacramentis, отнюдь не приписываетъ его Амвросію: въ ватиканскомъ же кодексѣ около текста книги только позднѣйшею рукою сдѣлана надпись: Ambrosii de initiandis sacramentis [1]). Окончательно сочиненіе было приписано Амвросію еще позже, въ средніе вѣка, въ эпоху Евхаристическихъ споровъ [2]). Исторія текста такимъ образомъ очень опредѣленно свидѣтельствуетъ противъ его принадлежности Амвросію. Далѣе, при разборѣ текста книги бросаются въ глаза частыя заимствованія изъ сочиненія de mysteriis [3]); получается такимъ образомъ впе-

[1]) Schermann. Die pseudoambrosianische Schrift de sacramentis.—Römische Quartalschrift Rom. 1903. Heft. 1—2, s.s. 38 и 39;

[2]) ibid. s.s. 41—43;

[3]) Напримѣръ: de myst. VIII, 44, 45; M. XVI, c. 404: Volumus comprobare quod et antiquiora sunt sacramenta Ecclesiae, quam Synagogae, et praestantiora, quam manna est. и т. д.

de sacramentis IV, III. 10; M. XVI, c. 438: Accipe quae dico, anteriora esse mysteria Christianorum, quam Judaeorum, et diviniora esse sacramenta Christianorum, quam Judaeorum. и т. д.

de myst. III, 15; M. XVI, c. 393: Non ergo solis corporis tui credas oculis, magis videtur quod non videtur; quia istud temporale, illud aeternum aspicitur, quod oculis non comprehenditur, animo autem ac mente cernitur.

de sacram. I, III, 10: M. XVI, c. 420: Vidisti quae videre potuisti oculis tui corporis, et humanis conspectibus: non vidisti illa quae operantur, et non videntur. Illa multo majora sunt quae non videntur quam quae videntur; quoniam quae videntur, temporalia sunt; quae non videntur, aeterna.

ср. также de myst. VII, 42 и de sacr. III, II, 8; de myst. VIII, 47 и de sacram. IV, V, 24: См. Jhm. Studia Ambrosiana. p. 70;

чатлѣніе объ имитаціи. Заслуживаетъ вниманія также различіе въ отношеніяхъ къ Римской Церкви Амвросія и автора сочиненія de sacramentis: послѣдній смотритъ на Римскую церковь, какъ на руководящій критерій при оцѣнкѣ того или иного церковнаго установленія и придерживается ея typum et formam [1]; а у блажен. Августина, разсказывающаго объ одномъ случаѣ изъ исторіи своего знакомства съ Амвросіемъ, мы узнаемъ, что послѣдній былъ весьма далекъ отъ мысли считать установленія римской церкви обязательными для другихъ церквей и самъ лично слѣдовалъ римскимъ обычаямъ лишь только тогда, когда находился въ Римѣ [2]). Кому именно принадлежитъ сочиненіе de sacramentis, неизвѣстно; но, несомнѣнно, дѣйствительный авторъ его жилъ позже Амвросія. Точкой опоры въ данномъ случаѣ служитъ текстъ молитвы Господней, приводимый въ de sacramentis и состоящій изъ семи прошеній, какъ и въ настоящее время [3]). По свидѣтельству Августина, западные экземпляры текста молитвы содержатъ только пять прошеній, согласно съ текстомъ Евангелія отъ Матѳея [4]). Въ восточной же церкви редакція молитвы изъ семи прошеній установилась еще во времена Оригена, который въ особомъ сочиненіи περὶ εὐχῆς примирилъ текстъ по Матѳею съ текстомъ по Лукѣ и такимъ образомъ получилъ семь прошеній. Оригеновская редакція постепенно начинаетъ проникать на западъ, начиная съ IV-го вѣка [5]). Во времена св. Амвросія текстъ молитвы Господней на западѣ еще не установился окончательно. Въ цитируемой статьѣ Schermann'a читатель можетъ найти довольно длинную цитату изъ одного до сихъ поръ неизданнаго творенія Амвросія, заимствованнаго издателемъ изъ парижскаго кодекса и носящаго заглавіе Expositio sancti Ambrosii super dominicam orationem. Въ сохранившейся редакціи это сочиненіе принадлежитъ, правда, болѣе позднему времени, потому что въ немъ встрѣчаются такіе специфически-схоластическіе тер-

---

[1]) De sacramentis III, I, 15; M. XVI, c.c. 432—433;

[2]) Epistola 54: рѣчь идетъ объ обычаѣ римской церкви поститься въ субботу, которому Амвросій не считалъ необходимымъ слѣдовать у себя въ Медіоланѣ. M. S. L. XIV въ test. veter.

[3]) De sacramentis. V, IV, 18 и сл.; M. XVI, с. 450 и squ.;

[4]) Enchiridion ad Laurentium. c. 116;

[5]) Schermann. s.s. 48, 49;

мины, какъ vita contemplativa и vita activa, но основное зерно его принадлежитъ временамъ еще до Августиновскимъ, такъ какъ текстъ молитвы Господней представляется еще окончательно неустановившимся: авторъ хотя и приводитъ всѣ семь прошеній молитвы, но старается доказать, что сравненіе текстовъ Матѳея и Луки даетъ намъ основаніе признавать всѣ семь прошеній [1]), показывая этимъ, что не всѣмъ его слушателямъ молитва была извѣстна въ такой редакціи. Сдѣланная выше ссылка на Августина показываетъ, что эта редакція не установилась еще повсемѣстно на западѣ и въ его время. А такъ какъ авторъ de sacramentis приводитъ всѣ семь прошеній молитвы Господней безъ всякихъ дальнѣйшихъ разъясненій, то этимъ онъ только показываетъ, что въ его время объединеніе на западѣ текстовъ Матѳея и Луки уже совершилось окончательно и что, слѣдовательно, онъ писалъ уже послѣ блаж. Августина [2]).

Apologia David altera появляется впервые въ сравнительно болѣе позднихъ кодексахъ [3]). Серьезныя сомнѣнія въ подложности книги начинаются со времени Эразма, который указывалъ главнымъ образомъ на разницу стиля [4]). Но есть и много другихъ основаній для такихъ сомнѣній. Авторъ этой апологіи не упоминаетъ о первой, что было бы странно для Амвросія; самъ Амвросій нигдѣ не говоритъ о своемъ намѣреніи писать вторую апологію; блаж. Августинъ, цитируя часто первую апологію Амвросія, говоритъ просто apologia prophetae David, показывая, что ему не извѣстна вторая апологія [5]). При отсутствіи всякихъ внѣшнихъ свидѣтельствъ въ пользу подлинности apologia David altera, послѣдняя возбуждаетъ много сомнѣній и со стороны своего содержанія. Какъ существуетъ тѣсная литературная зависимость de sacramentis отъ de mysteriis, такъ точно можно установить подобную зависимость второй апологіи отъ первой, а это показываетъ, что во второй мы имѣемъ имитацію первой [6]).

[1]) ibid.

[2]) ср. Schermann. s. 49;

[3]) U. II. Praefatio. p. VII—X; Kellner. s.s. 134, 136;

[4]) *Förster*. Ambrosius Bischof von Mailand s. 97;

[5]) Contra Julianum Pelagianum I, III, 10; ср. другія свидѣтельства Августина. см. Jhm. Studia Ambrosiana. p. 72;

[6]) Ap. I, 4, 15 и II, 3, 7; I, 4, 16 и II, 3. 16; ср. Jhm. Studia Ambrosiana. p. 72:

Авторъ жалуется на слабость своего голоса [1]), тогда какъ въ подлинныхъ произведеніяхъ Амвросія подобныхъ жалобъ, насколько извѣстно, не содержится. Съ своей стороны къ этимъ аргументамъ мы могли бы прибавить еще одинъ слѣдующій. Въ то время, какъ подлинныя произведенія Амвросія съ формально-логической стороны весьма просты и безхитростны, часто даже безсвязны, въ лучшемъ случаѣ слѣдуютъ порядку библейскаго текста, apologia altera обращаетъ на себя вниманіе своей логической обработкой: послѣ небольшого введенія (1, 1—1, 4) авторъ въ 3, 5 дѣлитъ весь свой трактатъ на три отдѣльныя части: adversus gentiles, adversus iudaeos и apud Christianos и затѣмъ въ дальнѣйшемъ излагаетъ каждую часть отдѣльно, не смѣшивая другъ съ другомъ (противъ язычниковъ 3, 6—4, 20; противъ іудеевъ 4, 21—5, 30; для христіанъ съ 5, 31 и до конца). Apologia altera принадлежитъ такимъ образомъ болѣе искусному писателю, чѣмъ Амвросій. Имя этого автора неизвѣстно. Его жалоба на слабость своего голоса указываетъ на то, что онъ излагалъ свою апологію Давида съ церковной каѳедры и, слѣдовательно, былъ епископомъ. Наконецъ та же ссылка на слабость голоса, можетъ быть, показываетъ, что apologia принадлежитъ тому же автору, что и de sacramentis, потому что въ послѣднемъ встрѣчается такая же точно жалоба.

De lapsu viriginis consecratae издавна считалось подлиннымъ произведеніемъ Амвросія, но потомъ подлинность его стали оспаривать на основаніи разницы въ стилѣ и на основаніи нѣкоторыхъ не встрѣчающихся у Амвросія выраженій, напримѣръ, propitiatrix [2]); его приписывали то блаж. Іерониму, то Августину, то, наконецъ, Никитѣ, епископу Дакіи. Попытку доказать авторство послѣдняго между прочимъ предпринялъ въ послѣднее время Patin въ своей книгѣ: Niceta, Bischof von Remesiana, als schriftsteller und Theologe. Munchen 1909; онъ указываетъ, что рукописное преданіе приписываетъ наше сочиненіе именно Никитѣ, что авторъ его является защитникомъ излюбленной для Никиты идеи о communio sanctorum, что онъ способствовалъ введенію пѣнія гимновъ въ западной

[1]) 5, 28. Uno enim die vel per angustias ingenii vel per fragilitatem vocis omnem seriem non possum implere tractatus.

[2]) De lapsu virginis consecratae. IV, 16; M. XVI, c. 371; Förster s. 97;

Церкви, что, наконецъ, въ языкѣ, фигурахъ и отдѣльныхъ положеніяхъ сочиненія встрѣчается сходство съ подлинными твореніями Никиты (ss. 20—23). Но почти всѣ эти аргументы съ одинаковымъ правомъ могутъ быть обращены и въ сторону Амвросія. Разница въ стилѣ—аргументъ при отсутствіи другихъ положительныхъ данныхъ не особенно убѣдительный, тѣмъ болѣе, что искреннее негодованіе, испытываемое авторомъ къ падшей дѣвѣ, вполнѣ можетъ объяснить и эту разницу языка сочиненія, написаннаго въ замѣтно повышенномъ тонѣ: propitiatrix же вполнѣ согласимо съ терминологіей Амвросія, такъ какъ слово propitatio въ отношеніи ко Христу и дѣламъ человѣка и другія производныя отъ него выраженія въ ряду богословскихъ воззрѣній Амвросія имѣютъ весьма важное значеніе. Если сочиненіе обращаетъ на себя вниманіе неумолимою строгостью въ осужденіи падшей дѣвственницы, отказомъ въ церковномъ разрѣшеніи отъ грѣха [1]), тогда какъ въ другихъ сочиненіяхъ Амвросій состоитъ на болѣе снисходительной точкѣ зрѣнія по отношенію къ человѣческимъ немощамъ, то, по-нашему, это также нисколько не говоритъ противъ авторства Амвросія: нужно знать, какое исключительно высокое значеніе въ религіозной жизни Амвросій придавалъ дѣвственной жизни, чтобы понять всю строгость его осужденія падшей дѣвственницы; нельзя забывать, что De lapsu virginis consecratae въ ряду твореній Амвросія—единственное произведеніе, имѣющее дѣло съ фактомъ паденія посвященной Богу дѣвственницы: да, наконецъ, если бы здѣсь было даже дѣйствительное противорѣчіе, то и это ничего еще не доказываетъ, такъ какъ противорѣчія у Амвросія—явленіе весьма обычное. Собственно нѣтъ серьезныхъ основаній отрицать принадлежность этого сочиненія Амвросію. Въ пользу авторства послѣдняго, кромѣ старинной традиціи, можно указать еще на нѣкоторыя точки соприкосновенія между de lapsu virginis и de virginibus, несомнѣнно подлиннымъ твореніемъ Амвросія. Въ послѣднемъ Амвросій

[1]) De lapsu virginis consecratae. VI, 27; M. XVI, c. 374; VIII, 32; M. XVI, c. 376; VIII, 38; M. XVI, c. 379: inhaere poenitentiae usque ad extremum vitae, nec tibi praesumas ab humana die veniam dare, quia decipit te qui hoc tibi polliceri voluerit.

выставляетъ образцомъ дѣвственности чаще всего Дѣву Марію [1]), а потомъ и мучениць, въ дни памяти которыхъ ему совершенно случайно приходилось говорить составившія настоящую книгу наставленія къ дѣвственницамъ: св. Агнію [2]) и св. Θеклу [3]). Интересно, что авторъ сочиненія de lapsu virginis стыдитъ падшую дѣвственницу именами Маріи, Θеклы и Агнессы и вообще всѣмъ непорочнымъ ликомъ цѣломудрія [4]). Эта ссылка на чисто случайно подобранныя имена можетъ говорить въ пользу единства автора обѣихъ названныхъ здѣсь книгъ. Вопросъ теперь, конечно, въ томъ, когда могъ Амвросій составить книжицу de lapsu virginis. Есть нѣкоторыя основанія относить ее къ сравнительно раннимъ годамъ епископскаго служенія Амвросія. Съ одной стороны, въ de lapsu virginis ученіе о Дѣвѣ Маріи и главнымъ образомъ о Ея Приснодѣвствѣ выражено болѣе кратко, чѣмъ въ сочиненіяхъ, написанныхъ Амвросіемъ уже послѣ появленія въ Медіоланѣ ереси Іовиніана и медіоланскаго собора 390 года: значитъ, сочиненіе появилось ранѣе этого времени. Съ другой стороны, упоминаніе именъ Агніи и Θеклы наводитъ на мысль, что оно появилось очень скоро послѣ сочиненія de virginibus, т. е. уже послѣ 377 г. [5]).

Expositio fidei—фрагментъ довольно странной судьбы. Совершенно неизвѣстное современникамъ Амвросія и лицамъ, близко стоявшимъ къ нему, оно впервые неожиданно всплываетъ въ сочиненіи блаж. Θеодорита Ἐρανιστής или Πολύμορφος [6]): фрагментъ приводится Θеодоритомъ подъ заглавіемъ Τοῦ ἁγίου Ἀμβρόσιου ἐπισκόπου Μεδιολάνου. Ἐν ἐκθέσει πίστεως [7]), при чемъ совершенно не видно, имѣлъ ли Θеодоритъ подъ руками подлинникъ этого сочиненія или же цитируетъ его

---

[1]) I. II, II, 6; M. XVI, c. 208;

[2]) . I, II, 5; M. XVI. c. 189; IV, 19: M. XVI, c. 191;

[3]) II, III, 19; M. XVI, c. 211;

[4]) De lapsu virginis consecratae III, 10; quid facies coram Maria, Tecla et Agne, et immaculato choro puritatis?

[5]) На русск. яз. это сочиненіе переведено подъ редакціей Писарева вмѣстѣ съ другими сочиненіями Амвросія о дѣвствѣ.

[6]) Имѣемъ подъ руками это сочиненіе въ изд. Сирмонди т. IV. Halae MDCCLXXII г.

[7]) Dialogus II. Ἀσύγχυτος. У Сирмонди pp. 139—146;

со словъ какого-нибудь другого автора. По примѣру Θеодорита, фрагментъ приписывается Амвросію и въ настоящее время. Jhm, извѣстный изслѣдователь твореній нашего епископа, считаетъ его отрывкомъ особаго цѣликомъ не сохранившагося произведенія Амвросія [1]). Но, по нашему, есть основанія заподазривать его подлинность. Прежде всего, въ біографіи св. Амвросія трудно подыскать подходящій моментъ, къ которому можно было бы пріурочить это исповѣданіе. Не менѣе страннымъ представляется также, что самъ Амвросій и его ученики рѣшительно нигдѣ не упоминаютъ объ этомъ первостепенной важности документѣ. Съ другой стороны, и содержаніе исповѣданія далеко не говоритъ въ пользу авторства Амвросія. Тогда какъ догматическія сочиненія Амвросія отличаются главнымъ образомъ антіаріанскимъ характеромъ и занимаются преимущественно тринитарными вопросами, expositio fidei, если исключить начальныя строки его, занимается почти всецѣло вопросами христологическими. Далѣе возможно, что оно имѣетъ дѣло уже съ первыми проблесками монофизитства. Такъ, авторъ изложенія доказываетъ, что плоть Христа имѣла земное, обыкновенное, а не небесное происхожденіе [2]); ему извѣстна уже монофизитская формула *ο μια φύσις* во Христѣ, какъ результатъ соединенія другъ съ другомъ первоначальныхъ *δύο φύσεις* [3]); противъ монофизитовъ, очевидно, онъ отстаиваетъ *οὐ ἀλλοιωσις* въ образѣ соединенія двухъ природъ во Христѣ Спасителѣ [4]). Дѣло значительно не облегчается далѣе и въ томъ случаѣ, если во всѣхъ этихъ случаяхъ видѣть полемику не съ начатками монофизитства, а съ аполлинаріанствомъ; потому что, хотя въ своихъ твореніяхъ Амвросій и касается неоднократно ереси Аполлинарія, но не знаетъ выраженій, аналогичныхъ *οὐρανόθεν σῶμα* и др.

Sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi De excidio Hierosolymitanae libri quinque [5]), стоящія въ зависимости отъ книгъ

[1]) Studia Ambrosiana p. 77;

[2]) Сирмонди VI, p. 140: *ου συναῖδιον ἐκ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας οὐρανόθεν ἐπιφερόμενον σῶμα;...;* IV. 4, p. 141: *ἢ οὐρανόθεν τούτου κεκομικέναι;*

[3]) IV, p. 141: *ἢ τὰς δύο φύσεις τοῦ Χριστοῦ κατὰ ἀνακράσιν συγχυθείσας μίαν γεγενῆσθαι φύσιν.*

[4]) IV, p. 141;

[5]) Напечатано у Migne въ XV t. S. L. его патрологіи.

Іосифа Флавія de bello iudaico, издавна служили предметомъ спора, хотя въ настоящее время въ области спеціальной литературы и вполнѣ опредѣлилась склонность приписывать ихъ именно св. Амвросію. Willbrand не допускаетъ даже возможности сомнѣнія въ этомъ и съ своей стороны путемъ анализа 6 и 19 писемъ Амвросія пытается установить его знакомство съ произведеніями Іосифа Флавія [1]). Jhm, основываясь на V, 50, 22, относитъ наши книги къ первымъ годамъ церковнаго служенія епископа [2]).

Въ послѣднее время рядъ спорныхъ твореній св. Амвросія неожиданно пополнился еще однимъ, правда, давно уже извѣстнымъ памятникомъ. Мы имѣемъ въ виду такъ называемый символъ св. Аѳанасія, извѣстный въ наукѣ по своимъ начальнымъ словамъ подъ именемъ Quicumque. Вопросъ объ авторѣ этого символа, несправедливо приписываемаго св. Аѳанасію, въ наукѣ давно служитъ предметомъ спора, которому конца пока не предвидится. Изслѣдованія въ большинствѣ случаевъ привели къ болѣе или менѣе прочному убѣжденію, что Quicumque появилось на западѣ и уже послѣ блажен. Августина, такъ какъ символъ уже изобличаетъ знакомство съ догматикой послѣдняго. Но вотъ въ 1909 г. появилось довольно обширное изслѣдованіе Heinrich'a Brewer'a подъ заглавіемъ: Das sogenannte Athanasianische Glaubensbekenntniss ein Werk des heiligen Ambrosius. Paderborn, авторъ котораго не Quicumque выводитъ изъ твореній блажен. Августина, а, какъ разъ наоборотъ, догматику послѣдняго объясняетъ вліяніемъ Quicumque ; заключая отсюда, что символъ во времена блажен. Августина уже существовалъ, онъ считаетъ его авторомъ никого другого, какъ св. Амвросія. Слѣды этого символа уже будто бы можно видѣть въ словахъ Августина: sed in ea (cathoieca fide) nonnuli perturbantur, cum audiunt Deum Patrem et Deum Filium et Deum spiritum Sanctum, et tamen hanc trinitatem non tres deos, sed unum Deum (De Trinit. I, c. VIII и Quic. n.n. 15—16). Затѣмъ, для автора Quicumque весьма характерно систематическое отождествленіе понятій fides catholica и fides trinitatis, а это отождествленіе также от-

---

[1]) S. Ambrosius quos auctores quaeque exemplaria in epistulis componendis secutus sit. Monasterii Guestfalorum. 1909; p.p. 21—29;

[2]) Studia Ambrosiana. p.p. 62—63;

носится къ числу особенностей богословіи св. Амвросія (ср. наприм. in Luc. VII, 9 и Epist XXII, 21) [1]). Это положеніе о принадлежности Quicumque св. Амвросію Brewer затѣмъ пытается подробно обосновать путемъ сравненія символа съ твореніями Амвросія со стороны содержанія и стилистическихъ и лингвистическихъ особенностей [2]).

Онъ находитъ даже возможнымъ установить точную дату появленія символа. По его мнѣнію, termin'омъ a quo появленія символа служитъ посланіе константинопольскаго собора 382 г., а терминомъ ante quem—38^3/$_4$ г., такъ какъ въ нѣкоторыхъ памятникахъ этого времени уже будто-бы открываются слѣды существованія символа [3]).

Мы однако не можемъ согласиться съ предположеніемъ, чтобы именно миланскій епископъ былъ такъ давно отыскиваемымъ авторомъ загадочнаго символа. Во-первыхъ, тѣ параллели, которыя нашъ авторъ устанавливаетъ между символомъ и твореніями Амвросія, на самомъ дѣлѣ не представляютъ собою отличительныхъ особенностей только послѣдняго, но встрѣчаются и у очень многихъ другихъ латинскихъ писателей той эпохи. Во-вторыхъ, въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ авторъ находитъ сходство между символомъ и твореніями писателей послѣ Амвросія, онъ предполагаетъ, что послѣдніе уже знали символъ, но не допускаетъ мысли, чтобы на символѣ отразились ихъ идеи; а между тѣмъ это-то и требуетъ особыхъ доказательствъ, чего однако Brewer и не пытается дѣлать. Наконецъ, въ третьихъ, въ символѣ встрѣчаются такія выраженія и понятія, которыя дѣлаютъ очень сомнительнымъ его составленіе св. Амвросіемъ. Самъ Brewer отмѣтилъ понятіе humanitas, которое въ символѣ примѣняется для обозначенія человѣческой природы Спасителя, а у Амвросія еще продолжаетъ сохранять свой классическій цицероніанскій смыслъ (s.s. 88—89). Очень подозрительнымъ представляется, кромѣ того, выраженіе символа subsistens (n. 30), настолько извѣстно, не употребляемое Амвросіемъ, а также выраженіе о Христѣ: non duo tamen, sed unus est Christus (n. 32), тоже неизвѣстное Амвросію и, видимо предпо-

[1]) ss. 27—31;
[2]) ss. 44—89;
[3]) ss. 89—121;

лагающее уже доктрину Несторія. Но самымъ важнымъ свидѣтельствомъ противъ авторства Амвросія остается ученіе о Св. Духѣ. Символъ уже категорически учитъ объ исхожденіи Св. Духа a Patre et Filio (n. 22), а между тѣмъ Амвросій, хотя иногда и различаетъ это ученіе, но все же еще колеблется, иногда выражаясь, какъ мы еще увидимъ, объ исхожденіи Св. Духа просто отъ Отца. Затѣмъ, для обозначенія понятія „исходитъ“ символъ не только пользуется выраженіемъ procedens, но дѣлаетъ это выраженіе техническимъ терминомъ для Ипостаси Св. Духа и уже рѣзко различаетъ между понятіями „рожденіе“ и „исхожденіе“: nec creatus, nec genitus, sed procedens (ib.); Амвросій же, хотя и употребляетъ для той же цѣли выраженіе procedens, procedere, но, какъ это опять увидимъ ниже, еще не придаетъ ему значенія техническаго термина, не отличаетъ онъ понятія generatio, generatus, примѣняя его иногда и къ Сыну для обозначенія Его Рожденія отъ Отца.

c. Наконецъ, есть еще рядъ сочиненій, которыя прежде приписывались Амвросію, но теперь уже разъ навсегда признаны непринадлежащими ему. Таковы главнымъ образомъ комментаріи на книги Священ. Писанія Новаго Завѣта: in Epistalam ad Romanos, in Epistolam ad Corinphios I и II, in Epistolam ad Galatis, ad Ephesios, ad Philippensis, ad Colossenes, ad Thessalonicenses I и II, ad Timotheum I и II, ad Titum, ad Philemonem; сюда же относится также liber de vocatione gentium и нѣкоторыя другія. Въ отличіе отъ подлинныхъ твореній Амвросія ихъ обыкновенно называютъ произведеніями Амброзіаста. Неподлинность ихъ очевидна какъ изъ того, что Священ. Писаніе въ отличіе отъ Амвросія цитируется въ нѣкоторыхъ изъ нихъ по латинскому переводу блажен. Іеронима, такъ и изъ того, что часто ихъ ученіе идетъ въ разрѣзъ съ подлинными положеніями Амвросія.

Кромѣ перечисленныхъ болѣе или менѣе обширныхъ произведеній св. Амвросія, отъ него еще осталось много писемъ и нѣсколько гимновъ.

Въ печатныхъ изданіяхъ мы встрѣчаемъ сборникъ изъ XCI письма, который обыкновенно дѣлятъ на два отдѣльныхъ класса: къ первому принадлежатъ письма съ болѣе или менѣе точкой хронологической датой (I—LXIV), а ко

второму—тѣ, время написанія которыхъ неизвѣстно (LXV—XCI). Между этими письмами одни написаны лично Амвросіемъ къ частнымъ лицамъ (II—VIII, XVI, XIX, XX, XXII, XXV—XXXIX, XLI—L, LIV—LVI, LVIII—LXI; LXV—LXXXVI, LXXXVIII—XCI), императорамъ Граціану, Валентиніану II, Ѳеодосію и Евгенію. (I, XVII—XVIII, XXI, XXIV, XL, LI, LIII, LVII, LXII, LXIII), цѣлымъ церквамъ (XV, XXIII, LXIV) и группѣ лицъ (LXXXVII); другія представляютъ собою посланія соборовъ, на которыхъ участвовалъ Амвросій (IX—XV). Разнообразныя по своему содержанію письма эти являются иногда экзегетическими, иногда догматическими, иногда нравственно-практическими, иногда, наконецъ, касаются какихъ-либо чисто личныхъ обстоятельствъ изъ жизни св. Амвросія.

Что касается гимновъ св. Амвросія, то преданіе сохранило намъ очень много гимновъ подъ именемъ „амвросіанскихъ". Но такъ какъ названіе „Амвросіанскій" употреблялось въ старину не только въ смыслѣ авторства Амвросія, но и въ смыслѣ подражанія гимнамъ св. Амвросія, то одного этого названія оказывается еще недостаточнымъ при рѣшеніи вопроса о количествѣ подлинныхъ гимновъ миланскаго епископа. Несомнѣнно подлинными гимнами слѣдуетъ признать тѣ, свидѣтельства о которыхъ мы встрѣчаемъ или уже у самого Амвросія или же у церковныхъ писателей, ему современныхъ и вообще близкихъ къ нему. Этимъ условіямъ удовлетворяютъ слѣдующіе 4 гимна: 1) Deus creator omnium, текстъ котораго мы находимъ у Августина [1]); 2) Aeterne rerum Conditor, цитаты изъ котораго встрѣчаются одинаково и у Амвросія [2]) и у Августина [3]); 3) Iam surgit hora tertia, указаніе на который встрѣчаемъ также у Августина [4]). Наконецъ, 4) Intende qui regis Israel, который извѣстенъ болѣе

[1]) Confess. IX, c. XII, XI, c. XXVII;

[2]) Hexamer. V, XXIV, 88 u squ. M. XIV, c. 240 u squ.

[3]) Retractationes. I, c. XXI: Августинъ приводитъ два стиха гимна: hoc ipsa petra Ecclesiae canente, culpam diluit (ср. 4 строфа гимна), приписывая ихъ Амвросію.

[4]) De natura et gratia c. LXIII, 74: Амвросій in hymno suo dicit:
Votisque praestat sedulis
Sanctum mereri Spiritum.
Ср. послѣдніе два стиха 2-й строфы гимна.

подъ заглавіемъ 5-й строды Veni Redemtor gentium [1]), издавно приписывался Амвросію: хотя подлинность свидѣтельства блажен. Августина объ этомъ гимнѣ въ sermo de nativit. Domini, а равно и подлинность самой проповѣди оспаривается, но о немъ, какъ именно о гимнѣ Амвросія, упоминаетъ папа Целестинъ на римскомъ соборѣ 430 г. [2]).—Всѣ эти гимны появились скорѣе всего уже тогда, когда было принято пѣніе ихъ въ церкви и когда епископу естественнѣе всего было написать ихъ для своей паствы, т. е. въ 386 г. или послѣ него.

Вопросъ же о подлинности всѣхъ остальныхъ, такъ называемыхъ, гимновъ Амвросія съ несомнѣнностью рѣшить затруднительно. Извѣстный въ данной области итальянскій ученый Biraghi подошелъ къ этому вопросу съ тремя руководящими „канонами“: 1) изъ всѣхъ амвросіанскихъ гимновъ можно приписывать Амвросію только тѣ, которые издавна употреблялись въ миланской литургіи: 2) и изъ нихъ именно тѣ, которые по языку и характеру содержанія сходны съ подлинными гимнами Амвросія; и, наконецъ, 3) усвояются Амвросію болѣе или менѣе древними писателями. Руководясь этими канонами самъ Biraghi, кромѣ 4 вышепоименованныхъ, призналъ подлинными еще 14 гимновъ. Руководясь его принципами, Steier изъ этихъ гимновъ, основываясь главнымъ образомъ на разности строфъ съ подлинными гимнами, отвергъ четыре, признавъ подлинными такимъ образомъ только 14 [3]), хотя Dreves стоитъ за число 18 [4]).

Наконецъ, очень долгое время приписывался Амвросію гимнъ Te Deum laudamus и даже существуетъ сказаніе, что этотъ гимнъ былъ воспѣтъ совмѣстно Амвросіемъ и Августиномъ при крещеніи послѣдняго. Но въ настоящее время его непринадлежность Амвросію не оспаривается. До VIII-го вѣка нѣтъ слѣдовъ этого сказанія и гимнъ св. Амвросію не приписывался, хотя безъ имени Амвросія былъ извѣстенъ

[1]) Walpole въ The Journal of Theological Studies, p. 432;

[2]) Bibliot. vet. patr. Gallandii. t. IX, p. 304; ср. Steier'a Untersuchungen über die Echtheit der Hymnen des Ambrosius. p. 555;

[3]) Steier. Untersuchungen. ss. 629 и д.

[4]) Dreves. Aurelius Ambrosius, der Vater des Kirchengesanges. Freiburg 1893. s. 59 и все вообще изслѣдованіе.

на западѣ уже въ первой половинѣ VI-го в. и упоминается въ монашескомъ уставѣ Бенедикта Нурсійскаго. Нѣкоторые, принимая во вниманіе сходство этого гимна съ *δόξα ἐν ὑψίστοις*, приписываютъ ему не западное, а восточное происхожденіе, хотя большинство склонно считать его западнымъ [1]). Patin приписываетъ его уже извѣстному намъ Никитѣ [2]).

Какъ ни велико число извѣстныхъ намъ произведеній Амвросія, однако, несомнѣнно, очень много твореній Амвросія до нашего времени не сохранилось. Такъ, напримѣръ. Августину было извѣстно сочиненіе Амвросія *de sacramentis sive de philosophia* [3]), которое въ другомъ мѣстѣ называется имъ *de sacramento regenerationis vel de philosophia* [4]). Кромѣ того, Августинъ говоритъ о какихъ-то неизвѣстныхъ намъ книгахъ Амвросія, которыя онъ adversus nonnulos imperitissimos et superbissimos, qui de Platonis libris Dominum profecisse contendunt, diligentissime et copiosissime scripsit [5]). Впрочемъ, здѣсь Августинъ, вѣроятно, имѣетъ въ виду сочиненіе de sacramentis или de philosophia, такъ какъ и въ этомъ послѣднемъ также шла рѣчь о Платонѣ [6]). О содержаніи этого утраченнаго сочиненія на основаніи цитатъ изъ Августина можно сказать только то, что въ немъ Амвросій, въ опроверженіе язычниковъ, признававшихъ зависимость откровенія отъ философіи, доказывалъ свою любимую мысль о зависимости философіи отъ Откровенія. Мы не владѣемъ также и еще однимъ большимъ произведеніемъ Амвросія, существовавшимъ во времена Августина: комментаріемъ на книгу прор. Исаіи [7]). Точно также не достаетъ и нѣкоторыхъ писемъ Амвросія. При изложеніи біографіи послѣдняго мы уже имѣли поводъ говорить о его письмѣ къ св. Василію Велик. по вопросу о мощахъ св. Діонисія Миланскаго.

---

[1]) Kayser. Beitrage zur Geschichte und Erklarung der ältesten Kirchenhymnen. 2 Aufl. Paderborn 1881, ss. 435—441;

[2]) Niceta, Bischof von Remesiana ss. 15—19;

[3]) Retractationes II, IV, 2;

[4]) Contra Julianum Pelagianum II, V, 14;

[5]) Epistola XXXI, c. 8;

[6]) ср. Retractationes II, IV, 2;

[7]) De gratia Christi 49, 54;

Извѣстное намъ письмо къ Алипію говоритъ и о другихъ неизвѣстныхъ намъ письмахъ къ тому же лицу [1]).

III.

Литературныя вліянія въ твореніяхъ св. Амвросія [2]).

Уже самое число произведеній Амвросія, написанныхъ имъ въ двадцать съ небольшимъ лѣтъ своего епископскаго служенія, могло бы привести къ предположенію, что онъ въ широкихъ размѣрахъ пользовался матеріаломъ, обработаннымъ до него, и этимъ усилилъ свою литературную продуктивность. Ближайшее же сравненіе его твореній съ произведеніями другихъ церковныхъ и дохристіанскихъ писателей, дѣйствительно, подтверждаетъ, что въ большинствѣ случаетъ онъ находится въ самой тѣсной зависимости отъ нихъ. Сходство часто простирается до того, что производитъ впечатлѣніе простого переложенія; иногда же можно констатировать даже буквальныя выдержки, почти всегда безъ указаній на источникъ. Впрочемъ, при такой тѣсной зависимости св. Амвросій большею частью умѣетъ господствовать надъ своимъ источникомъ, заимствуя изъ него только то, что соотвѣтствуетъ его цѣли, и опуская все остальное: заимствованное часто измѣняетъ, приспособляя къ своимъ собственнымъ воззрѣніямъ и дополняя новымъ содержаніемъ

[1]) Epistola LXXXIX;

[2]) *Литература:* Особенно важно Opera Ambrosii—edidio Vindobonensis Academiae; praefatio ко всѣмъ частямъ и примѣчанія къ тексту. Затѣмъ, уже извѣстныя намъ изслѣдованія *Förster*'а, *Kellner*'а, *Jhm*'а, *Самуйлова* Исторія аріанства (приложенія). Изъ новыхъ слѣдуетъ назвать: 1) *Schermann* Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in ll. III. de Spiritu Sancto (журнальная статья въ отдѣльномъ оттискѣ) München 1902; *Stolz* Didymus. Ambrosius und Hieronymus—статья въ Theolog. Quartalschrift 1905, 3, ss. 371—401; 3) *Paulus Plass* De Basilii et Ambrosii excerptis ad historiam animalium perdinentibus. Marpurgi Cattorum 1905; 4) *Guilelmus Gossel.* Quibus ex fontibus Ambrosius in describendo corpore humano hauserit. Lipsiae 1908; 5) *Guilelmus Wilbrand* S. Ambrosius quos auctores quaeque exemplaria in epistulis componendis secutus sit. Monasterii Guestfalorum 1909; 6) *Jhm* Philo und Ambrosius, статья въ Jahrbücher für classische Philologie. B. 36, г. 1890: 7) *Petrus Cannata* De S. Ambrosii libris qui inscribundur de officiis ministrorum quaestiones. Modica 1909; 8) Статья протоіер. *Молодѣнскаго* „De officiis Цицерона и св. Амвросія Медіоланскаго" въ журн. Вѣра и Разумъ 1887 г. II отд. 2 ч.

Въ этой главѣ мы намѣрены не доказывать зависимость идей, о которой еще будетъ рѣчь впереди, а установить простой фактъ литературной зависимости. Поэтому читатель не встрѣтитъ здѣсь именъ писателей, воззрѣнія которыхъ оказали сильное вліяніе на складъ амвросіанскаго богословія, но непосредственная литературная зависимость отъ которыхъ не такъ очевидна.

Для удобства мы разсмотримъ отдѣльно отношенія Амвросія I) къ Филону Алекс., II) къ церковнымъ писателямъ и III) къ писателямъ нехристіанскимъ и классическимъ.

I). Вліяніе Филона отразилось уже на самыхъ раннихъ твореніяхъ Амвросія и затѣмъ довольно долго чувствуется всегда, когда Амвросію приходится касаться ветхозавѣтныхъ сюжетовъ. De paradiso, De Cain ed Abel, De Noe, De Abraham, De bono mortis и De fuga saeculi проистекли въ сильной степени изъ этого источника, хотя и другія произведенія находятся въ зависимости отъ него, только въ меньшей степени.

Аллегорическая концепція рая, раскрываемая св. Амвросіемъ въ сочиненіи De paradiso, почти цѣликомъ принадлежитъ Филону не только въ своихъ главныхъ чертахъ, но и въ мелкихъ подробностяхъ. Оба они понимаютъ рай и райскую жизнь въ смыслѣ блаженства, блаженнаго существованія [1]). Но вмѣстѣ съ тѣмъ Амвросій воспроизводитъ и другое также принадлежащее Филону представленіе о раѣ, какъ о душѣ, и, согласно съ нимъ, представляетъ райскія деревья и вообще все, относящееся къ раю, рядомъ аллегорій добродѣтельной жизни и необходимыхъ условій для нея [2]).

Въ сочиненіи De Cain et Abel Амвросій использовалъ главнымъ образомъ произведеніе Филона De sacrificiis Abelis et Caini. И тамъ и здѣсь жизнь первыхъ двухъ братьевъ на землѣ символизуетъ собою жизнь человѣческой души. Именно, какъ отъ одной матери родились два различныхъ по характеру брата, такъ и душѣ свойственны два различныхъ образа мысли, двѣ секты, двѣ догмы: одна въ само-

[1]) Ambr. De paradiso I, 4; M. XIV, c. 276; Ed. V., p. 266; Philo. Legum allegoriar. I, p. 75; Здѣсь цитируемъ Филона по изд. Cohn'a и Wendland'a.

[2]) Ambr. De parad. I, 6 ed. cet; M. XIV, c.c. 276—277: Ed. V., p. 267 Phil. De opificio mundi I, 53;

мнѣніи все приписываетъ собственнымъ способностямъ, другая все относитъ къ Богу [1]). Въ этомъ смыслѣ исторія двухъ первыхъ братьевъ впослѣдствіи повторилась въ исторіи Іакова и Исава, рожденныхъ Ревеккой [2]). Сообразно съ такимъ именно внутреннимъ значеніемъ исторіи и объясняется то, что въ Свящ. Писаніи имя младшаго Авеля поставляется прежде имени старшаго Каина, потому что вообще хорошему образу мыслей души должно отдавать предпочтеніе предъ ея дурнымъ направленіемъ [3]). Равнымъ образомъ глубокій смыслъ таится въ старшинствѣ по времени рожденія Каина предъ Авелемъ, такъ какъ въ раннихъ и молодыхъ годахъ человѣкъ болѣе подверженъ неустойчивости и страстямъ, чѣмъ въ болѣе позднихъ годахъ и въ старости [4]). Одинаковъ у нашихъ писателей и взглядъ на жертвоприношеніе братьевъ. Въ жертвѣ Каина проявилась его злая настроенность, потому что онъ принесъ ее уже на закатѣ дня и не изъ первородныхъ, а изъ обыкновенныхъ плодовъ [5]). Другими словами, онъ предпочелъ себя Богу и служилъ тѣлу вмѣсто его господи—души: а между тѣмъ первородными и оказываются добрыя движенія человѣческой души, которая высоко превосходитъ надъ тѣломъ и его органами. Авель принесъ именно такую первородную жертву [6]).

---

[1]) Ambr. De Cain et Abel I, I, 4, M. XIV, c. 317; Ed. V., p. 340:
Duae sectae sunt sub duorum fratrum nomine conpugnantes invicem et contrariae sibi, una quae totum menti suae deputat, tamquam principali et quasi cuidam cogitationis et sensus et motus omnis auctori... ...altera, quae tamquam operatori et creatori omnium Deo defert.

Ph. De sacr. Ab. et Caini, I, 202—203:
δύο δόξας εἶναι συμβέβηκεν ἐνάντιας καὶ μαχομένας ἀλλήλαις, τὴν μὲν τῷ νῷ πάντα ἐπιγράφουσαν ὡς ἡγεμόνι τῶν ἐν τῷ λογίζεσθαι ἢ αἰσθάνεσθαι ἢ κινεῖσθαι ἢ ἴσχεσθαι, την δὲ τῷ θεῷ ἑπομένην ὡς αὐτοῦ δημιουργίαν οὖσαν.

[2]) Ambr. De Cain ed Abel I, I, 4; M. XIV, c. 317 и Ed Vind , p.p. 340—341;

Philo De sacrific Ab. ed Caini I, 203—204;

[3]) Ambr. De Cain ed Abel I, III, 11; M. XIV, c. 321 и Ed. V. p. 346;

Philo. De sacrif. Abel. ed Caini I, 207;

[4]) Ambr. De Cain et Ab. I, III, 11; M. XIV, c. 321 и Ed. V. p. 346—347

Philo. De sacrif. Ab. et Caini, I, 207—208;

[5]) A. De Cain et Ab. I, 7, 25; M. XIV, c. 329 и Ed. V. p. 361

Philo. De sacrif. Ab. et Caini I, 203;

[6]) A. De Cain et Ab. I, 10, 41; M. XIV, c. 337 и Ed. V. p. 373

Philo De sacrif. Ab. C. I, 232. 238—39;

De Noe обнаруживаетъ тѣсную связь съ сохранившимися въ полномъ видѣ филоновскими Quaestiones in Genesim I и II, гдѣ ковчегъ, въ которомъ спасался праведный Ной во время всемірнаго потопа, и всѣ частности его устройства объясняются въ смыслѣ символизаціи человѣческаго тѣла, его органовъ съ ихъ отличительными функціями.

Въ сочиненіи De Abraham наиболѣе мистическою и таинственною, а, слѣдовательно, и родственною Филону представляется вторая половина его, которая составилась подъ преобладающимъ вліяніемъ сочиненія Филона De migratione Abrahae. Таково, напр., объясненіе, по которому повелѣніе, данное Богомъ Аврааму, оставить землю свою и своихъ родственниковъ, по своему внутреннему смыслу требовало освобожденія отъ плоти съ ея страстями, отъ господствующихъ часто надъ человѣкомъ впечатлѣній его внѣшнихъ чувствъ [1]). Равн. образ. повелѣніе выйти изъ дома своего въ сущности дѣла требовало воздержности и осторожности въ рѣчахъ и помышленіяхъ, запрещало излишнюю словоохотливость и болтливость. Такимъ образомъ Божественный призывъ къ Аврааму направляется первоначально на измѣненіе внѣшнихъ обнаруженій его душевнаго настроенія, чтобы затѣмъ направиться и къ этому послѣднему [2]). При такомъ пониманіи библейскаго разсказа самъ Авраамъ естественно изображается представителемъ разума, высшаго состоянія человѣческой природы и ея трезвеннаго непорочнаго состоянія [3]). Его поселеніе въ Сихемѣ подъ высокимъ дубомъ указываетъ на высоту его души, не согнувшейся подъ приманчивымъ вліяніемъ внѣшняго міра, но оказавшейся непоколебимой и постоянно устремлявшейся въ вышину, къ Богу [4]).

Тѣмъ не менѣе и въ первой части сочиненія De Abraham мѣстами сказывается знакомство съ Филономъ. Таковъ, не-

[1]) A. De Abrah. II, I. 2; M. XIV, c. 456 и Ed. V. p. 565 | Philo. De migr Abr. II. 268. 269;
[2]) Ambr. De Abrah. II, 1, 2; M. XIV, c. 456 и Ed. V, p. 566 | Philo. De migrat. Abr. II, 270;
[3]) Ambr. De Abrah. II, 2, 7; M. XIV, c. 458 и Ed. V, p. 568 | Philo. „ II, 297—298;
[4]) Ambr. De Abrah. II, 3. 8; M. XIV, c. 459 и Ed. V, p. 570 | Philo „ II, 312—313;

сомнѣнно, напримѣръ, взглядъ Амвросія на Фараона, присвоившаго себѣ жену Авраама, какъ на представителя и вождя всякихъ пороковъ [1]). Въ этой части Амвросій преимущественно пользовался книгами Филона относительно Legum allegoriarum.

Особенно ясна зависимость между De fuga saeculi Амвросія и De fuga et inventione Филона [2]). Въ обоихъ сочиненіяхъ особенно большой интересъ представляетъ отдѣлъ объ іудейскихъ городахъ-убѣжища. Подобно Филону, и Амвросій въ этомъ случаѣ занимается главнымъ образомъ слѣдующими четырьмя вопросами: 1) почему городами убѣжища могли быть только нѣкоторые изъ городовъ, предназначенныхъ вмѣсто особаго удѣла колѣну Левіину? 2) почему такихъ городовъ назначено было только шесть, а не болѣе и не менѣе? 3) почему три изъ нихъ были расположены на одной сторонѣ Іордана, а три другіе—на другой? наконецъ. 4) какой смыслъ имѣло предписаніе закона, чтобы убійца оставался въ городѣ убѣжища до смерти первосвященника и лишь послѣ этого могъ возвратиться въ свой родной городъ? [3]) При этомъ характерно, что всѣ переходы и восточныя фразы, встрѣчающіеся у Филона, находятся и у Амвросія [4]); не можетъ быть сомнѣнія, что Амвросій имѣлъ подъ руками произведенія Филона, а не познакомился съ ихъ содержаніемъ при посредствѣ какого нибудь источника. Переходя затѣмъ къ разсмотрѣнію намѣченныхъ четырехъ вопросовъ, Амвросій повторяетъ мысли Филона, иногда даже сохраняя буквальныя выраженія послѣдняго. На первый вопросъ онъ отвѣчаетъ: города убѣжища были выдѣлены изъ городовъ Левіинныхъ, потому что и сами левиты были, такъ сказать, бѣглецами изъ міра, оставляли родителей, дѣтей, иму-

---

[1]) Ambr. De Abrah. I, 2, 8: M. XIV, c.c. 423—424; Ed. V., p. 541 | Philo. Leg. allegor. I, 121;

[2]) Объ этомъ ср. въ вышеуказанной статьѣ Jhm'a.

[3]) Ambr. De fuga saeculi II, 5; M. XIV, c. 572 и Ed. V., 166; | Philo. De fuga ed invent. III, p. 128.

[4]) Таковъ, наприм., переходъ:

Ambr. De fuga saeculi II, 5: De singulis ergo oportet dicere atque eo ordine, quo proposuimus quaesita absolvere. | Philo. De fuga et invent. III, 128: *λεκτέον οὖν περὶ ἑκαστου τὰ ἁρμόττοντα, ἀρχὴν ἀπὸ τοῦ πρώτου λαβόντας.*

щество и посвящали себя на служеніе Богу. [1]) Затѣмъ слѣдуетъ подробное раскрытіе этой мысли, выясненіе, что только въ такомъ аскетическомъ настроеніи и самопожертвованіи и можетъ заключаться истинное служеніе Богу [2]). Здѣсь Амвросій отличается отъ Филона только тѣмъ, что иллюстрируетъ свою мысль новозавѣтными примѣрами и заповѣдями. Вопросъ о шестичномъ числѣ городовъ разрѣшается у обоихъ также одинаково. Этимъ числомъ исчерпывается вся совокупность левитскаго служенія Богу: первый городъ соотвѣтствуетъ познанію слова Божія и образу жизни, требуемой этимъ словомъ; второй городъ указывалъ на постоянныя размышленія о творческой дѣятельности Бога, создавшаго міръ; третій означалъ созерцаніе царской власти Бога и Его вѣчнаго Величія; четвертый—левитское препорученіе себя Божественному Милосердію; [3]) пятый—положительныя требованія закономъ того, что должно дѣлать, и шестой—предписанія закона о томъ, чего должно избѣгать. Въ данномъ случаѣ все отличіе отъ Филона заключается только лишь въ томъ, что у послѣдняго названія городовъ перечисляются въ нѣсколько иномъ порядкѣ. [4]) Также и на послѣдній вопросъ относительно городовъ убѣжища оба автора одинаково отвѣчаютъ двумя соображеніями: прежде всего смерть первосвященника понимается буквально и опредѣляетъ дѣйствительный предѣлъ возможности пребыванія въ городѣ убѣжища преступниковъ, хотя бы кто пришелъ въ него и за день до разсматриваемаго событія; [5]) съ дру-

---

[1]) Ambr. De fuga saec. II, 6; M. XIV, c. 572; Ed. V., p. 166—7; Competenter itaque Levitarum civitates datas ad refugium primo explicandum est. Congrue autem provisum liquet, quia Levitae fugitantes sunt mundi hujus, ut placeant Deo, relinquant patriam, parentes, filios, omnem cognationem, ut adhaereant uni Deo.

Philo. De fuga ed inv. III, 128: *εις τὰς ἀπονεμηθείσας λευίταις μόνοις πόλεις φεύγειν διείρηται πάνυ προσηκόντως. καὶ γὰρ λεβιται τρόπον τινὰ φυγάδες εἰσίν, ἕνεκα ἀρεσκείας θεοῦ γονεῖς καὶ τέκνα καὶ ἀδελφους καὶ πᾶσαν τὴν θνητὴν συγγένειαν ἀπολελοιπότες.*

[2]) Ambr. De fuga saec. 2, 7; M. XIV, c. 572 и Ed. V., 167.

Philo. De fuga et inv. III, 128;

[3]) Kellner, s. 110;

[4]) Ambr. De fuga saec. 2, 9; M. XIV, c 573 и Ed. V., 168—9

Philo. De fuga et inv. III, 130;

[5]) Ambr. De fuga saec. 2, 13; M. XIV, c. 575 и Ed. V., 172

Philo. De fuga et inv. III, 132. 133;

гой стороны, въ смыслѣ мистическомъ пребываніе въ городѣ убѣжища разсматривается какъ соединеніе души съ Божественнымъ Логосомъ, которое служитъ залогомъ чисто-внутренней жизни и охраненія отъ грѣховъ; устраненіе же души отъ соединенія съ Божественнымъ Логосомъ, какъ бы оставленіе города убѣжища, приводитъ къ внутренней смерти духа, къ грѣху. [1]) На этомъ наиболѣе очевидная связь съ Филономъ въ сочиненіи Амвросія и оканчивается; дальнѣйшая часть сочиненія представляетъ собою мало прямыхъ заимствованій у Филона и напоминаетъ послѣдняго лишь общимъ характеромъ разсужденій.

Наконецъ, знакомство съ произведеніями и идеями Филона замѣтно и на нѣкоторыхъ письмахъ св. Амвросія, наприм., epist. 2, 7, 8, 19, 27, 28, 33, 37, 38, 49 и др. [2]).

II). Освѣдомленность св. Амвросія въ церковной литературѣ своего времени весьма обширна. Ему были извѣстны почти всѣ выдающіеся писатели христіанства. Schermann устанавливаетъ обнаруженное въ книгахъ De Spiritu Sancto знакомство св. Амвросія съ катехизическими поученіями Кирилла Іерусалимскаго, особенно въ подборѣ ветхозавѣтныхъ примѣровъ и типологическомъ объясненіи лицъ Іосифа, Самсона, Авраама, Гедеона и др., [3]) съ нѣкоторыми твореніями св. Аѳанасія Александр. [4]) и словами о богословіи Григорія Богослова, особенно пятымъ. [5]) Но если вліяніе перечисленныхъ авторовъ сказывается лишь кое-гдѣ, то слѣдующіе представители церковной литературы были уже его постоянными руководителями при изложеніи вопросовъ богословія.

а. Такъ, уже очень рано обнаруживается въ произведеніяхъ св. Амвросія вліяніе твореній св. Василія Велик. Замѣтное уже въ сочиненіяхъ, посвященныхъ вопросу о дѣвственной жизни, оно особенно сильно выступаетъ съ 378 г., когда Амвросію, по просьбѣ императора, пришлось заняться составленіемъ догматическаго трактата de fide, и затѣмъ остается очень замѣтнымъ въ продолженіи всей дальнѣйшей

[1]) Ambr. De fuga saec. 2, 13; M Philo. De fuga et inv. III, 133. 135. XIV, cc. 575—6 и Ed. V., p 173

[2]) Объ этомъ см. брошюру Wilbrand'a, p p. 1—20;

[3]) Die griechischen Quellen... ss 10 и сл.; s s. 22—23;

[4]) Ibid. s s. 23 и сл;

[5]) Ibid. s s. 93—95;

дѣятельности Амвросія. Вызванное первоначально догматическими потребностями, вліяніе св. Василія постепенно пріобрѣтаетъ силу и въ вопросахъ экзегетическихъ, отодвигая на задній планъ прежняго учителя Амвросія въ этихъ вопросахъ—Филона.

De fide въ своихъ существенныхъ мысляхъ составлено подъ вліяніемъ защитительныхъ рѣчей св. Василія противъ Евномія. Оставляя спекулятивный тонъ Василія и ограничиваясь въ данномъ случаѣ лишь самыми общими заимствованными у него замѣчаніями, Амвросій занимается здѣсь главнымъ образомъ анализомъ ветхозавѣтныхъ и евангельскихъ текстовъ и такимъ путемъ раскрываетъ свое ученіе. Но въ самомъ подборѣ текстовъ и въ ихъ анализѣ видно руководство св. Василія. Все-таки въ построеніи своей книги Амвросій не слѣдовалъ рабски Василію: во-первыхъ, опроверженіе Евномія въ своемъ подлинномъ видѣ состоитъ изъ трехъ книгъ, а сочиненіе de fide содержитъ въ себѣ цѣлыхъ пять книгъ; во-вторыхъ, св. Василій въ первой книгѣ своего сочиненія говоритъ о Богѣ вообще, о Богѣ Отцѣ и о вѣчномъ рожденіи отъ него Сына, вторую посвящаетъ ученію о Сынѣ, а третью—о св. Духѣ; Амвросій же всѣ пять книгъ посвящаетъ вопросу о Божествѣ Сына и о Его Воплощеніи, о взаимныхъ отношеніяхъ лицъ св. Троицы, не разсуждая подробно о св. Духѣ.

Точно то же самое нужно сказать и относительно другого сочиненія Амвросія—De incarnationis Dominicae sacramento, въ которомъ очень часто встрѣчаются мысли, заимствованныя изъ того же сочиненія св. Василія, особенно изъ первой книги послѣдняго. Эта зависимость касается однако только тринитарнаго матеріала сочиненія Амвросія, но не касается его христологическихъ воззрѣній, которыя раскрыты у него значительно подробнѣе, чѣмъ у св. Василія.

Особенно хорошо литературную зависимость Амвросія отъ Василія характеризуетъ его Hexaemeron. Уже блаж. Іеронимъ отмѣтилъ, что въ этомъ произведеніи Амвросій использовалъ Оригена, Ипполита и Василія. [1]) Толкованіе Оригена

[1]) Epistola 65 ad Pammachium: Nuper Ambrosius sic Hexaemeron Origenis compilavit, ut magis Hippolyti sententias Basiliique sequeretur. См. M. t. XIV въ testimonia veterum.

на кн. Бытія, которое, вѣроятно, имѣетъ здѣсь въ виду Іеронимъ, сохранилось въ такомъ отрывочномъ видѣ, что содержитъ очень мало точекъ соприкосновенія съ Hexaemeron'омъ Амвросія; а относящееся сюда произведеніе Ипполита и совсѣмъ не сохранилось. Что касается св. Василія, то свидѣтельство Іеронима вполнѣ подтверждается сравненіемъ Hexaemeron'а Амвросія съ бесѣдами на шестодневъ Св. Василія.

Сходство между этими двумя произведеніями столь велико, что иногда даже считали Hexaemeron Амвросія простымъ переводомъ Шестоднева Василія [1]). „Уже общее расположеніе книги, говоритъ Kellner, заимствовано у Василія; у обоихъ мы находимъ по девяти бесѣдъ и почти одинаковое распредѣленіе матеріала“ [2]). Оба, напримѣръ, почти въ однихъ и тѣхъ же словахъ восхваляютъ порядокъ библейскаго повѣствованія, которымъ прежде всего въ противоположность классикамъ утверждается тварность міра, а затѣмъ дѣлается переходъ къ подробному разсмотрѣнію дѣлъ творенія [3]). Оба затѣмъ разсматриваютъ доказательства безначальности міра изъ его шарообразной замкнутой въ себѣ формы и путемъ опроверженія ихъ приходятъ къ отрицанію замкнутости міра въ себѣ самомъ, утверждая, что все, имѣющее начало, имѣетъ и конецъ [4]). Переходя послѣ этого къ объясненію текста, оба подъ небомъ и землей разумѣютъ всю совокупность твореній міра невидимаго и видимаго [5]). Въ частности при объясненіи словъ бытописателя, что въ началѣ творенія „Духъ Божій носился надъ водою“ (Быт. I, 2) Амвросій у Василія заимствуетъ ссылку на сирскій переводъ, который выражаетъ въ данномъ случаѣ мысль о согрѣваніи зародышей жизни Духомъ Св. и такимъ образомъ указываетъ на зиждительную силу и активное участіе Духа Св. въ твореніи міра [6]). Первоначальное обиліе воды въ мірѣ объясняется

[6]) Ambr. Hexaem. I, 8, 29; M. XIV, cc. 138—139 и Ed. V., pp. 28. 29; | Basil. M. t. XXIX, 44;

[1]) Kellner. Ambrosius, als Erklärer. s. 81;

[2]) Ibid. s. 80;

[3]) Ambr. Hexaem. I, 3, 8; M. XIV, c. 126 и Ed. V., p. 7; | Basilius. M. S. Gr. t. XXIX. 5. 8;

[4]) Ambr. Hexaem. I, 3, 10; M. XIV, c. 127 и Ed. V., p. 9; | Basil. M. XXIX, 9;

[5]) Ambr. Hexaem. I, 4, 16; M. XIV, 130 и Ed. V., p. 14; | Basil. M. XXIX, 16;

необходимостью противодѣйствія разлитой въ большомъ количествѣ въ мірѣ силѣ огня и теплоты, которые безъ этого противодѣйствія могли бы угрожать самому существованію міра. Вслѣдъ за этимъ у обоихъ писателей слѣдуетъ весьма сходное обозрѣніе рѣкъ и морей [1]). Оба одинаково объясняютъ выраженіе Библіи: „да соберется вода въ собраніе едино“ (Быт. I, 9). Именно: всѣ рѣки и моря въ концѣ концовъ вливаются въ одно общее для всѣхъ мѣсто и составляютъ одно великое море [2]) и т. д.

При всемъ томъ въ Шестодневѣ св. Амвросія встрѣчается также и много особеннаго сравнительно съ Шестоднемъ Василія, и потому нельзя считать первый простымъ переводомъ второго. У Амвросія въ отличіе отъ Василія мы встрѣчаемъ больше символизма [3]), больше олицетвореній, нравственно-догматическихъ истинъ. Такъ, только у него одного луна, которая въ своихъ фазахъ то уменьшается, то увеличивается, служитъ образомъ Христа, Умалившаго Себя въ тайнѣ Воплощенія [4]), а также и Церкви, сокращавшейся во времена гоненій, но потомъ распространившейся по всему міру [5]). У него одного встрѣчается разсказъ о легендарной птицѣ фениксѣ, которая будто бы живетъ въ Аравіи, послѣ смерти обновляется и вновь оживаетъ и которая представляется символомъ будущаго воскресенія нашей плоти [6]). Говоря о сотвореніи человѣка, Василій Великій ограничивается лишь простымъ упоминаніемъ о фактѣ творенія, обѣщая говорить въ другомъ мѣстѣ объ образѣ и подобіи Божіемъ въ человѣкѣ [7]), тогда какъ у св. Амвросія въ его Шестодневѣ удѣлено достаточно мѣста и этому вопросу [8]).

Несомнѣнно также, почти цѣликомъ принадлежитъ Василію Велик., прологъ къ толкованіямъ Амвросія на псалмы и

---

[1]) Ambr. Hexaem. II, 3, 12; M. XIV, Basil. M. t. XXIX, 64. 65; cc. 150—151 и Ed. V., p. 50—51;

[2]) Ambr. Hexaem. III, 3, 12—13; M. Basil. M t. XXIX, 84 85. 88; XIV, cc 161—162 и Ed. V., 67. 68;

[3]) Kellner. Ambrosius, als Erklärer. s. 81;

[4]) Hexaemeron Ed. Vind. p. 137;

[5]) Ibid. IV, 8, 32; Ed. V., p. 138 и M XIV, c. 204;

[6]) ibid. V, 23, 79; Ed. V, p. 197, и м. XIV, c 238;

[7]) M. t. XXIX, 208;

[8]) Hexaem. VI, 8, 44 и sqq.; Ed. V, pp. 231—233 и M. XIV, c.c. 259—260: подробнѣе см. Kellner Ambrosius, als Erklärer. s s. 81. 82;

первая половина комментарія на первый псаломъ. Св. Амвросію принадлежитъ лишь меньшая половина пролога, въ которой излагается, такъ сказать, исторія псалмопѣнія: оно имѣетъ свое начало въ славословіи Богу небесныхъ воинствъ, затѣмъ, переходя на землю, продолжается въ райскомъ славословіи перваго безгрѣшнаго человѣка: прерываясь временно вслѣдствіе грѣхопаденія человѣка, оно постепенно возстанавливается въ пѣснопѣніяхъ священныхъ писателей и, наконецъ, завершается въ книгѣ псалмовъ [1]). Далѣе Амвросій уже слѣдуетъ за Василіемъ. Они согласно смотрятъ на книгу псалмовъ, какъ на полное сокровище всего необходимаго для упражненія человѣческаго духа въ добрѣ и исправленіи, и видятъ въ ней и нравоучительное содержаніе закона и предсказанія будущаго пророковъ [2]). Сравнительно съ закономъ и пророками она имѣетъ даже то преимущество, что предлагаетъ свои наставленія въ пріятной музыкальной формѣ, услаждаетъ душу и потому дѣйствуетъ могущественнѣе [3]). Это преимущество выражается также и въ самомъ способѣ музыкальнаго исполненія псалмовъ: псалмы исполнялись на псалтири, музыкальномъ инструментѣ, звуки и гармонія котораго зарождаются въ его верхней части: этимъ какъ бы указывалось на то, что и поющіе псалмы должны устремлять умъ свой горѣ, а не жить въ порабощеніи страстямъ [4]).

Въ первой половинѣ комментарія на первый псаломъ Амвросій, слѣдуя Василію, обращаетъ прежде всего вниманіе на то, что первымъ стихомъ псалмопѣвецъ устремляетъ наши взоры къ блаженному концу добродѣтельной жизни, ободряя этимъ насъ въ трудностяхъ предстоящаго намъ подвига [5]). Впрочемъ, эту мысль наши экзегеты поясняютъ неодинаковыми примѣрами: св. Амвросій приводитъ въ примѣръ полководца, который обѣщаніемъ будущей добычи повышаетъ энергію своихъ воиновъ, тогда какъ св. Василій указываетъ на домостроителей и кораблестроителей, которые

[1]) M. t. XIV, c c. 921—923;
[2]) Ambr. 7 и сл. м. XIV, c c. 923 924; Basil. м. XXIX, c. 209. 212;
[3]) Ambr. 10; м. XIV, c.c. 925. 926; Basil. м. XXIX, 212;
[4]) Ambr. 12; M. XIV, c. 926; Basil. M. XXIX, 213ABC.
[5]) Ambr. 13; M XIV, п 13, c. 927; Basil. M. XXIX, 213D. 216AB;

прежде всего заботятся о прочномъ фундаментѣ, и на примѣръ животнаго организма, въ которомъ сердце, самая нужная часть тѣла, образуется прежде всего. Далѣе, останавливаясь на словахъ псалмопѣвца: *„блаженъ мужъ“*, и Амвросій и Василій согласно замѣчаютъ, что, называя блаженнымъ только мужа, пророкъ этимъ вовсе не отстраняетъ отъ участія въ блаженствѣ женщину: какъ женщина сотворена вмѣстѣ съ мужчиной, такъ наравнѣ съ мужчиной ей предназначена добродѣтель и награда за нее; подъ именемъ мужчины пророкъ обозначилъ оба пола [1]). Оба предвидятъ также одно и то же возраженіе: на томъ основаніи, что пророкъ называетъ блаженнымъ всякаго, кто удаляется отъ грѣховъ, нѣкоторые могли бы подумать, что блаженство можно заслужить нравственнымъ безразличіемъ, отсутствіемъ какъ добра, такъ и зла, что блаженнымъ можно, наприм., назвать вола и быка или камень, которые чужды грѣха; однако, пророкъ восхваляетъ отсутствіе зла не ради него самого, а ради того, что въ человѣкѣ оно уже служитъ началомъ, первою ступенью добродѣтели, вслѣдъ за которою очень скоро наступаетъ и положительное добро [2]). Псалмопѣвецъ запрещаетъ намъ 1) ходить на совѣтъ нечестивыхъ, 2) стоять на пути грѣшныхъ, 3) не сидѣть на сѣдалищѣ губителей. Эти три запрещенія соотвѣтствуютъ тремъ видамъ грѣха: помышленію о грѣхѣ, дѣланію грѣха и пребыванію въ немъ [3]).

De Elia et jejunio напоминаетъ бесѣды св. Василія Велик. о постѣ и увѣщаніе къ св. крещенію какъ отдѣльными выраженіями, такъ и основными мыслями. Такъ, и тотъ и другой возводятъ начало поста къ первымъ днямъ жизни человѣка на землѣ, къ запрещенію вкушать плоды отъ древа познанія добра и зла [4]). Точно также у обоихъ почти въ буквальныхъ выраженіяхъ встрѣчается сравненіе дѣйствія крещенія съ дѣйствіемъ жертвы прор. Иліи: какъ окруженная водою жертва пророка была сожжена сошедшимъ съ

---

[1]) Ambr. 14; M. XIV, c.c. 927—928; Basil. M. XXIX, 216D. 217A;
[2]) Ambr. 18; M. XIV, c. 929; Basil. M. XXIX, 217BC;
[3]) Ambr. 20; M. XIV, c. 930; Basil. M. XXIX, 220ABC;
[4]) Ambr. 4, 6—7; Ed. V., p. 416 и M. XIV, c. 700; Basil. M. XXXI, 168A;

неба огнемъ, такъ и вода крещенія сожигаетъ нашу внутреннюю нечистоту [1]).

De Nabuthe имѣетъ сходство съ бесѣдой св. Василія на 18-й ст. 2 гл. Евангелія отъ Луки. Для опредѣленія степени этого сходства достаточно указать на то, что св. Амвросій почти буквально воспроизводитъ изъ Василія Велик. его классическое описаніе внутренней борьбы отца, вынужденнаго голодомъ продавать своихъ сыновей [2]).

De Tobia заключаетъ много заимствованій изъ бесѣды св Василія на XIV-й псаломъ; это подтверждается, напримѣръ, описаніемъ жестокосердія богачей въ отношеніи къ бѣднымъ [3]), описаніемъ роскошнаго образа жизни и дорогихъ пировъ богачей [4]), изображеніемъ всѣхъ ужасовъ и безпокойствъ человѣка, обремененнаго долгами [5]), и проч.

в). Приблизительно одновременно съ твореніями св. Василія Амвросій начинаетъ знакомиться и съ твореніями Оригена. Вліяніе послѣдняго затѣмъ довольно замѣтно на всей литературной дѣятельности Амвросія 80-хъ годовъ; но только въ концѣ этихъ годовъ замѣтно критическое отношеніе къ оригенизму. Къ сожалѣнію, большая часть твореній Оригена, существовавшихъ во времена миланскаго епископа, до насъ или же совсѣмъ не дошла или же сохранилась въ видѣ фрагментовъ, извлеченій и латинскихъ переводовъ; поэтому

---

[1]) Ambr. 22, 83; Ed. V., p. 463 и M. XIV, c. 727: Basil. M. XXXI. 427D; 429A; ср. Kellner, s.s. 121. 122;

[2]) Ambr. V, 22; Ed. V., p.p. 478, 479 и M. XIV, c. 737: Basil. M. XXXI, 268CD, 269A:

Quem, inquit, vendam priorem? Scio enim quod non satis est unius pretium ad pastum reliquorum. Hoc solum fecunditas dives ad aerumnam! Quem offeram! Quem frumenti auctionator libenter aspiciet? Primogenitum offeram. Sed primus me patrem vocavit Hic est major ex filiis, quem congrue honoro seniorem. Sed juniorem dabo? и т. д.

Καὶ οἷα Βουλεύεται ὁ πατήρ; Τίνα πρῶτον ἀπεμπολήσω; Τίνα δὲ ἡδέως ὁ σιτοπώλης ὄψεται; ἐπὶ τὸν πρεσβύτατον ἔλλω; ἀλλὰ δυσωποῦμαι αὐτοῦ τὰ πρεσβεῖα Ἀλλὰ τὸν νεώτατον; ἀλλ' ἐλεῶ αὐτοῦ τὴν ἡλικίαν ἀναισθητοίσαν τῶν συμφορῶν .. и т. д.

[3]) Ambr. 3, 9 и сл.; Ed. V., p. 522 и M. XIV, c. 762 и сл; Basil. M. XXIX, 265C;

[4]) Ambr. 5, 6; M. XIV, c 765 и сл.: Basil. M. XXIX, 268D;

[5]) Ambr. 7, 25 и сл.; Ed. V., p p. 531—532 и M. XIV, c. 767 сл.: Basil. M. XXIX, 273B;

въ нѣкоторыхъ случаяхъ нѣтъ возможности опредѣлить степень зависимости св. Амвросія отъ Оригена. Тѣмъ не менѣе и сохранившееся даетъ достаточно доказательствъ высказываемаго нами положенія.

Первымъ по времени произведеніемъ Амвросія, отразившимъ на себѣ знакомство съ твореніями знаменитаго александрійца, являются его рѣчи de fide *resurrectionis*. Первая ихъ половина, разсматривающая вопросъ о возможности и необходимости воскресенія мертвыхъ, въ предметномъ отношеніи соотвѣтствуетъ сочиненію Оригена того же названія. Пользовался ли Амвросій при составленіи своего слова этимъ сочиненіемъ Оригена, утверждать рѣшительно нельзя въ виду того, что о трактатѣ Оригена мы знаемъ только изъ очень сжатаго его изложенія въ одномъ изъ писемъ блажен. Іеронима. При томъ пристрастіи, какое Амвросій вначалѣ обнаруживалъ къ Оригену, это вполнѣ возможно. Но гораздо очевиднѣе данныя въ пользу оригенистическаго происхожденія второй половины разсматриваемаго произведенія. Она напоминаетъ нѣкоторыя мѣста изъ комментарія Оригена на Еванг. отъ Матѳея. Разсуждая о послѣдней трубѣ, звукомъ которой мертвые будутъ воскрешены для будущей жизни, и Амвросій и Оригенъ обращаются къ ветхозавѣтнымъ примѣрамъ и на основаніи ихъ стараются выяснить смыслъ евангельскихъ словъ о трубѣ воскресенія: ветхозавѣтныя богослужебныя трубы съ ихъ точки зрѣнія были прообразомъ послѣдней трубы [1]). И тотъ и другой заимствуютъ эти примѣры изъ книги Чиселъ и приводятъ одно и то же мѣсто; впрочемъ, редакція библейскаго текста у нихъ неодинакова, хотя это легко объясняется тѣмъ, что Оригенъ цитировалъ его по греческому переводу, а Амвросій—по латинскому [2]),

---

[1]) Ambr. De fide resur. 107; M. XVI, c. 1345—1346:

Reqniramus igitur in scripturis veteribus quid de tubarum genere legerimus, consentientes eas solemnitates, quae Judaeis lege praescriptae sunt, superiorum esse umbram celebritatum, coelestiumque festorum.

Origen. M. S. Gr. t. XIII, 1681:

Quoniam autem volumus intelligere quid est tuba magna, debemus spiritalibus spiritalia comparare.... et in Numeris quoque, quod positum est de tubis et ordinibus Israel, umbra est futurorum.

[2]) Ambr. De fide resur. 107; M. XVI, c. 1346;

Origen. M. XIII, 1681;

Подъ частичнымъ вліяніемъ Оригена написано также и Expositio Evangelii secundum Lucan: въ этомъ случаѣ Амвросій имѣлъ подъ руками гомиліи Оригена на Евангеліе отъ Луки и его комментарій на Евангеліе отъ Матѳея.

Гомиліи Оригена напоминаетъ уже объясненіе пролога къ Евангелію Луки. Подобно Оригену, Амвросій начинаетъ съ замѣчанія, что какъ въ Ветх. Завѣтѣ были не только пророки, но и лжепророки, не признанные вѣрующей общиной такъ и въ Новомъ Завѣтѣ многіе пытались составлять описаніе земной жизни и изложеніе ученія Христа Спасителя, но только четыре изъ этихъ описаній были признаны истиннымъ Евангеліемъ и приняты всѣми [1]). Впрочемъ, эти лжеевангелисты только тщетно пытались составить евангельскую исторію, но не умѣли составить ее должнымъ образомъ. Между тѣмъ Матѳей, Маркъ, Іоаннъ и Лука не только пытались писать, но, водимые Божественнымъ Духомъ, успѣшно довели до конца свое дѣло [2]). Они написали Евангеліе о Словѣ Божіемъ, не произнесенномъ, которое воспринимается ухомъ, но субстанціальномъ, которое было доступно нашему зрѣнію и служителями котораго они были сами [3]). Въ частности, Евангеліе отъ Луки написано къ нѣкоему Ѳеофилу, опредѣленной исторической личности; но такъ какъ имя Ѳеофилъ по своему внутреннему смыслу означаетъ любящаго Бога, то Евангеліе предназначено также и вообще для всякаго, кто только любитъ Бога [4]). Подобныхъ сходныхъ у обоихъ писателей цитатъ можно было бы привести множество; но и этихъ пока достаточно, чтобы признать зависимость между комментаріемъ на Евангеліе отъ Луки и гомиліями Оригена.

Зависимость Амвросіева комментарія отъ Оригенова нѣсколько интереснѣе потому, что она касается важныхъ по своему содержанію отдѣловъ. Когда сличаешь эти два про-

---

[1]) Ambr. Exp. Evang. Lucae, I, 1: M. XV, c. 1533 и Ed. V., p. 10; Origen. M XIII, c.c. 1801. 1802;

[2]) Ambr. Exp. Ev. L. I, 3; M. XV, c. 1534 и Ed. V, p. 11; Origen. M. XIII, c.c. 1802. 1803;

[3]) Ambr. Exp. Ev. L I, 5; M. XV, c. 1535 и Ed. V., p. 12; Origen. M. XIII, c.c. 1803, 1804;

[4]) Ambr. Exp. Ev. L. I, 12; M. XV, c. 1538—9 и Ed. V., p. 18; Origen M. XIII, c.c. 1804. 1805;

изведенія, то выносишь впечатлѣніе, что Амвросій только излагалъ и сокращалъ обширныя главы Оригенова комментарія, внося лишь иногда нѣкоторыя измѣненія.

Таково, напримѣръ, разсужденіе о вратахъ Церкви и вратахъ ада: врата Церкви суть врата чистоты, врата правды; врата же ада суть врата смерти, т. е. грѣха. Грѣхи низводятъ насъ до ада; но если мы избѣгаемъ грѣховъ, то врата преисподней не могутъ одолѣть насъ [1]). Таково, несомнѣнно, далѣе, описаніе Преображенія Господня: въ началѣ Преображенія Господа съ Нимъ присутствовали на горѣ Моисей и Илія, которые потомъ исчезли и сдѣлались какъ бы одно съ Іисусомъ. Это означало, что законъ, и пророки составляютъ одно съ Евангеліемъ, приводятъ ко Христу, Который есть ихъ послѣдняя цѣль [2]). Христосъ Спаситель заповѣдуетъ вѣрующимъ, чтобы бѣдствія кончины вѣка не постигли ихъ въ субботу; это значитъ, что они должны заботиться, дабы пришедшій Господь не засталъ ихъ покоящимися отъ дѣлъ правды (суббота—покой) [3]). Тотъ человѣкъ, котораго предъ тайной вечерью апостолы при входѣ въ городъ встрѣтили съ водоносомъ и просили указать имъ мѣсто для совершенія вмѣстѣ съ Господомъ пасхальной вечери, представляется образомъ совершеннаго и возвышеннаго пониманія закона,—пониманія, приготовившаго путь новозавѣтному откровенію [4]).

Кромѣ разсмотрѣнныхъ двухъ сочиненій, вліяніе Оригена въ значительной мѣрѣ отразилось также въ толкованіяхъ св. Амвросія на псалмы. Уже вторая половина комментарія на I-й псаломъ даетъ основаніе такому предположенію, какъ это показываетъ, напримѣръ, сравненіе слѣдующихъ мѣстъ изъ сочиненій обоихъ авторовъ: Ambr. M. XIV. c. c. 948 949 и Origen. M. XII, c. 1092; Ambr. XIV, c. c. 951. 952 и Origen. M. XII, c. c. 1097. 1100 [5]).

---

[1]) Ambr. Exp. Ev. L. VI, 98—99; M. XV, c.c. 1694—1695 и Ed. V., p.p. 275. 276 | Origen. M. XIII, c.c. 1008—1012;

[1]) Ambr. Exp. Ev. L. VII, 10, 20, 21; M. XV, c.c. 1702—1704 и Ed V., p. 291. | Origen. M XIII, c. 1084;

[3]) Ambr. Exp. Ev. L. X, 35; M. XV, c. 1812 и Ed. V., p. 468; | Origen. M. XIII, c.c. 1664. 1665;

[4]) Ambr. Exp. Ev. L. X, 46—48; M. XV, c.c. 1814—1815 и Ed. V., p.p. 472—473; | Origen. M. XIII, c. 1729;

[5]) ср. Förster. Ambrosius, Bischof von Mailand. s. 113;

Нѣкоторыя оригеновскія мысли встрѣчаются и въ толкованіяхъ на псалмы 36 и 37. Такъ, наприм., при объясненіи 11-го ст. 36-го псалма оба писателя подъ кроткими людьми разумѣютъ людей, свободныхъ отъ рабства аффектамъ и страстямъ, и противопоставляютъ имъ тѣхъ, которые привязанны къ чувственнымъ удовольствіямъ [1]). Выраженіе 37-го пс.: „нѣтъ мира въ костяхъ моихъ отъ лица грѣхъ моихъ“ (ст. 4) согласно понимается или въ смыслѣ отсутствія внутренняго равновѣсія въ душѣ грѣшника [2]).

Въ псалмѣ 38-мъ это вліяніе еще очевиднѣе. Скорбное чувство пророка (ст. 3) даетъ основаніе обоимъ авторамъ полагать, что пророкъ въ моментъ составленія этого псалма стоялъ еще на сравнительно низшей ступени нравственнаго совершенства, на которой ему еще не была доступна полная свобода духа отъ страстей и внѣшнихъ обстоятельствъ [3]). Онъ еще оставался подъ рѣкеннымъ грѣхамъ и за это былъ преданъ на поруганіе „безумному“, т. е. діаволу, виновнику всякихъ бѣдствій [4]). За этимъ слѣдуетъ апологія страданій и несчастій, какъ необходимыхъ условій для укрощенія жала плоти и очищенія сердца; даже ссылки на мѣста Свящ. Писанія: Мѳ. 13. 15; Быт. 6, 3; и кн. прор. Іезекіиля одинаково встрѣчаются какъ у Амвросія, такъ и у Оригена [5]).

Kellner утверждаетъ, что, кромѣ 118-го пс., разсмотрѣнный нами псаломъ есть послѣдній, въ объясненіи котораго можно уловить слѣды оригенова вліянія [6]). Но, повидимому, можно думать, что и изъ остальныхъ псалмовъ, по крайней мѣрѣ, два (45 и 48) создались подъ частичнымъ руководствомъ твореніе Оригена. Оставляя подробное перечисленіе относящихся сюда параллелей до изложенія догматическихъ воззрѣній св. Амвросія, здѣсь мы можемъ указать лишь одно мѣсто изъ комментарія на 45 пс. для доказательства высказываемаго положенія.

---

[1]) Ambr. 22; M. XIV, c. 978; Origen. M. XII, c. 1334;
[2]) Ambr. 28; M. XIV, c. 1022; Origen. M. XII, c. 1376;
[3]) Ambr. 14; M. XIV, c.c. 1045—1046; Origen. M. XII, c. 1395;
[4]) Ambr. 31; M. XIV, c.c. 1053. 1054; Origen. M. XII, c. 1405;
[5]) Ambr. 34; M. XIV, c.c. 1054. 1055; Origen. M. XII, c.c. 1407. 1408;
[6]) Ambrosius, als Erklärer. s. 144;

Ambr. 2 : M. XIV, c.c. 1142. 1143:

Et vere antequam Romanum diffunderetur imperium, non solum singularum urbium reges adversum se praeliabantur; sed etiam ipsi Romani bellis trequenter civilibus atterebantur... Sed tamen quo plura obirent spatia terrarum, in exortu Ecclesiae potestatem Romani imperii toto orbe diffudit, et dessidentium mentes, terrarumque divortia donata pace composuit. Didicerunt omnes homines sub uno ferrarum imperio viventes, unius Dei omnipotentis imperium fideli eloquio confiteri.

Origen M. XII, c. 1435:

δύναται τὸ „ἀνταναιρῶν πολέμους" λέγεσθαι, ἐπεὶ ἐπαύσαντο ὑπὸ Ῥωμαίων οἱ πρότερον συνεχεῖς γιγόμενοι πόλεμοι, ὑπὸ μίαν ποιησάντων βασιλείαν τὰς πρότερον πολλὰς μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ ζωτῆρος. Γέγονε γὰρ „δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία". Ὁ Κύριος οὖν Ἰησοῦς ἔθετο τὰ ἐπὶ γῆς τέρατα, ἀνταναιρῶν τοὺς ἕως τῶν περάτων τῆς γῆς πολέμους οὓς ἐπολεμοῦντο οἱ ἄνθρωποι.

Правда, здѣсь нѣтъ рабски-точной передачи греческаго оригинала; но сходство въ мысляхъ настолько значительно, что въ словахъ Амвросія вполнѣ можно видѣть подраженіе словамъ Оригена съ сохраненіемъ ихъ логическаго предѣла.

Что касается комментарія на псаломъ 118, то его зависимость отъ Оригена ясна, какъ со стороны формальной, такъ и со стороны матеріальной. Со стороны формальной она выразилась въ томъ, что, подобно Оригену, Амвросій въ этомъ комментаріи пользуется нѣсколько каббалистическими пріемами. Это отчасти требовалось и самымъ строемъ псалма: въ еврейск. текстѣ каждые 8 стиховъ по порядку начинаются съ одной и той же буквы алфавита, являющейся какъ бы оглавленіемъ отдѣла. Амвросій задается цѣлію открыть внутренній смыслъ каждой буквы и показываетъ, что каждый отдѣлъ только подробнѣе раскрываетъ то содержаніе, какое заключается уже въ значеніи объединяющей его отдѣльные стихи буквы. Что касается Оригена, то намъ извѣстны его объясненія только первыхъ двухъ буквъ [1]), объясненія же остальныхъ утрачены. Объясненія первыхъ буквъ

[1]) M. XII, c. 1586;

у Оригена такія же, какъ и у Амвросія. На этомъ основаніи можно заключать, что и объясненія остальныхъ буквъ Амвросій черпалъ у Оригена. Такое предположеніе можно подтвердить также и тѣмъ соображеніемъ, что Амвросій, вообще не знавшій еврейск. языка, долженъ былъ всѣ познанія этого рода заимствовать у кого-нибудь другого. Но такъ какъ вообще такихъ объясненій было немного, а единственное сохранившееся до насъ объясненіе Евсевія значительно разнится отъ объясненій Амвросія [1]), то мы имѣемъ еще одно основаніе говорить о заимствованіи именно у Оригена. Далѣе, эта зависимость отъ Оригена подтверждается также и сходствомъ нѣкоторыхъ мѣстъ у обоихъ писателей. Больше всего комментарій Амвросія на 118 пс. имѣетъ точекъ соприкосновенія съ комментаріями Оригена на кн. „Пѣснь Пѣсней". Здѣсь достаточно привести пока только нѣсколько цитатъ. Сюда относится общее Амвросію и Оригену сравненіе органа зрѣнія съ окномъ, чрезъ которое въ душу входятъ впечатлѣнія внѣшняго міра, несущія съ собою духовную жизнь или смерть; у того и другого эта мысль иллюстрируется однимъ и тѣмъ же текстомъ, взятымъ изъ кн. прор. Іезекіиля [2]). Выраженіе кн. „Пѣснь Пѣсней" о лиліи, растущей между тернами (2, 2), Амвросій, согласно съ Оригеномъ, относитъ къ Церкви, окруженной со всѣхъ сторонъ еретиками съ ихъ ухищреніями и лжеученіемъ [3]). Подъ словами той же книги: „подъ тѣнью ея (яблони) люблю я сидѣть" (2, 3) оба экзегеты разумѣютъ іудейскій законъ и ветхозавѣтные праздники, которые, дѣйствительно, были тѣнью по отношенію къ временамъ новозавѣтнымъ [4]).

Нѣкоторыя изъ писемъ св. Амвросія также носятъ на себѣ слѣды знакомства съ Оригеномъ [5]).

С. Въ догматическихъ произведеніяхъ Амвросія видна также и литературная зависимость отъ твореній Дидима.

---

[1]) ср. Kellner., s 44;

[2]) Ambr. M. XV, c. 1274; Origen. Hom II in Cant. Cant. M. XIII, c. 57;

[3]) Ambr. M. XV, c. 1253; Origen. Com. in Cant. Cantic. M XIII, c.c. 149. 150;

[4]) Ambr. M. XV, c. 1254; Origen. Com. in Cant. Cantic. M. XIII c.c. 153. 154;

ср. Kellner. s. 165;

[5]) См Wilbrand., p.p. 30—37;

Это нужно сказать прежде всего относительно его книгъ *De fide*. Со стороны содержанія это сочиненіе обнаруживаетъ нѣкоторое сходство съ сочиненіемъ Дидима De Trinitate; тѣмъ не менѣе Амвросій при составленіи своихъ книгъ ими не могъ пользоваться уже по тому одному, что сочиненіе Дидима появилось послѣ константинопольскаго собора [1]) или еще позже [2]). Но зато, несомнѣнно, здѣсь Амвросій очень детально использовалъ 4 и 5 кн. рѣчи противъ Евномія, которыя прежде приписывались Василію Великому и печатались вмѣстѣ съ его тремя книгами противъ Евномія, но теперь признаны произведеніями Дидима. Особенно широко Амвросій использовалъ 4 ю книгу противъ Евномія, въ анализѣ библейскихъ текстовъ, объясняемыхъ еретиками въ смыслѣ субординаціанскомъ или даже въ смыслѣ различія сущности Сына сравнительно съ сущностью Отца. Изъ этого источника Амвросій заимствовалъ объясненіе выраженій Писанія объ умаленіи Христа (Филип. 2, 7) [3]), о молитвѣ Спасителя о мимованіи чаши страданій (Мѳ. 26, 39) и проч.

Въ настоящее время не можетъ уже быть никакого сомнѣнія, что сочиненіе Амвросія De Spiritu Sancto создалось подъ вліяніемъ одноименнаго же сочиненія Дидима. Правда, Амвросій не ограничился только названнымъ сочиненіемъ Дидима, его твореніе значительнѣе обширнѣе сочиненія Дидима и было бы поэтому ошибкою считать первое простымъ переводомъ второго. Тѣмъ не менѣе работу послѣдняго Амвросій использовалъ весьма обстоятельно. Сходство касается въ существенномъ уже самаго распредѣленія матеріала: оба сначала занимаются довольно подробнымъ опроверженіемъ ученія еретиковъ о тварности Св. Духа [4]), а затѣмъ переходятъ къ положительному рѣшенію вопроса. Ихъ доказательства и тексты изъ Свящ. Писанія въ громадномъ большинствѣ случаевъ одни и тѣ же; напр., Did. c. 24 и Ambr. III, 12, 90—92, гдѣ анализируются одни и тѣ же тексты II Кор. 6, 16; Іоан. 14, 23; I Кор. 3, 16; I Кор. 6. 19; Did. c.c. 23—24 и Ambr. II, 13, 143—153 съ разборомъ текстовъ Дѣян.

---

[1]) *Stolz*. Dydimus, Ambrosius, Hieronimus. s.s. 399—440;

[2]) *Leipoldt*. Didymus der Blinde. Leipzig. 1905, s. 12;

[3]) Ambr. De fide §§ 70, 84, 85 и C. Eunom. t. XXIX, c. 688D. 689A;

[4]) Did. c. 1—15 и Ambr. I, I—V;

15, 28; Іов. I, 21; Дѣян 13, 2; Гал. 2, 8; Мѳ. 28, 19; I Кор. 12, 28; Дѣян, 20, 28 [1]).

Наконецъ, подъ вліяніемъ Дидима написано, кажется, и сочиненіе de mysteriis. Мы имѣемъ здѣсь въ виду вторую книгу сочиненія Дидима De Trinitate. Правда, въ названномъ сочиненіи Амвросія буквальныхъ выдержекъ изъ сочиненія Дидима мы не встрѣчаемъ, но кругъ мыслей и экзегетическихъ пріемовъ весьма сходенъ: можетъ быть, Амвросій пользовался книгой Дидима только по памяти. Возьмемъ, наприм., изъ Дидима De Trinit. II, XII: M. S. Gr. t. XXXIX, c. 672B: „*δεῖ γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος*". *ἐπειδὴ τὸ ἀποπλῦναι ἐν τῷ βαπτίσματι τὸν ῥύπον τοῦ σώματος γνώρισμα ἐστιν τῶν ἀνακτιζομένων ὑπο τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ὁρατῶς μὲν γὰρ τὸ ὁρατὸν ἡμῶν σῶμα, ἱερέων διακονουμένων ἡ κολυμβήθρα τίκτει.τοιῶς δὲ, σῶμα ὁμοῦ καὶ ψυχὴν, ἀγγέλων ὑπηρετουμένων, τὸ πάσαις τοῆσεσιν ἀοράτον Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ βαπτίζει εἰς ἑαυτὸ καὶ ἀγεννῆ*? Кажется, что эти именно мысли Дидима варьируетъ Амвросій, если онъ говоритъ: Quid vidisti? Aquas utique, sed non solas: Levitas illic ministrantes, Summum Sacerdotem interrogantem et consecrantem. Primo omnium docuit te Apostolus non ea contemplanda nobis *quae videntur*, *sed quae non videntur* [2]); vidisti illic levitam, vidisti sacerdotem, vidisti summum sacerdotem. Noli considerare corporum figuras, sed mysteriorum gratiam. Praesentibus angelis locutus est... Angelus est qui regnum Christi et vitam aeternam annuntiat. Non specie tibi aestimandus sit, sed munere [3]). То, что здѣсь говоритъ Амвросій, въ существѣ дѣла есть болѣе подробное разъясненіе кратко сказаннаго Дидимомъ. Затѣмъ, Дидимъ, разсматривая прообразы новозавѣтнаго крещенія, останавливается на переходѣ евреевъ черезъ Чермное море, при чемъ подъ погибшими въ это время египтянами понимаетъ міръ, *ἐν ᾧ οὐ καλῶς βιοτεύοντες πράττομεν κακῶς* [4]); такое объясненіе, несомнѣнно, извѣстно и Амвросію, если онъ говоритъ: in illo Hebraeorum transitu jam tunc sacri baptismatis figura praecesserit, in quo Aegyptius interüt et Hebraeus evasit. Quid enim aliud in hoc quotidie sacramento docemur, nisi quia culpa mergitur, et error

[1]) ср. Stolz. s.s. 393—394, гдѣ приводятся и много другихъ параллелей

[2]) III, 8; M. XVI, c. 391;

[3]) II, 6; M. XVI c. 391;

[4]) II, XIV; M. XXXIX, c. 696B;

aboletur [1])? Другимъ прообразомъ крещенія у Дидима является превращеніе горькой воды Мерры въ сладкую [2]): и у Амвросія sicut ergo in illum fontem Moyses misit lignum.... ita et in hunc fontem sacerdos praedicationem Dominicae crucis mittit, et aqua fit dulcis ad gratiam [3]). У Дидима въ этомъ примѣрѣ дерево является типомъ креста (*τοῦ σταυροῦ*) [4]): совершеніе въ этомъ же духѣ и Амвросій комментируетъ фактъ превращенія горькой воды въ сладкую посредствомъ дерева: aqua enim sine praedicatione Dominicae crucis ad nullos usus fidei salutis est [5]). Третьимъ прообразомъ крещенія у Дидима представляется купель Виѳезда, при чемъ писатель указываетъ и превосходство истины надъ прообразомъ, потому что послѣдній имѣетъ силу только *πρὸς καιρόν*, а истина *εἰς αἰωνιότητα κρίνεται* [6]): и у Амвросія illa piscina in figura представляла собою крещеніе [7]), при чемъ tunc curabatur unus, nunc omnes sanantur [8]): и съ пришествіемъ Христа jam non umbra sanaret singulos, sed veritas universos [9]).

D. Не совсѣмъ яснымъ представляется вопросъ объ отношеніи св. Амвросія къ такъ назыв. ономастикамъ. Onomastica sacra—это существовавшіе въ патристическое время сборники, посвященные истолкованію собственныхъ библейскихъ именъ и происходившіе, можетъ быть, уже отъ самого Филона. При склонности Амвросія къ аллегоріи ему естественно было обратиться и къ этого рода литературѣ. Хотя большинство объясненій собственныхъ именъ, какъ увидимъ ниже, вполнѣ сходно съ объясненіями, содержащимися въ извѣстныхъ намъ произведеніяхъ Филона, тѣмъ не менѣе изрѣдка попадаются и исключенія Такъ, даваемое въ epist, 27 объясненіе имени Лія въ смыслѣ *ἀναπνομένη καὶ κοπιῶσα*, а Рахили въ значеніи aspiratio fortis чуждо Филону. Въ этомъ, какъ это дѣлаетъ Wilbrand, можетъ быть, и можно

---

[1]) III, 13; M. XVI, c. 393;
[2]) II, XIV; M. XXXIX, c. 697A;
[3]) III, 14; M. XVI, c. 393;
[4]) II, XIV; M. XXXIX, 697A;
[5]) III, 14; M. XVI, c. 393;
[6]) II, XIV; M. XXXIX, 708A;
[7]) IV, 23; M. XVI, c. 395;
[8]) IV, 23; M. XVI, c. 395;
[9]) IV, 21;

видѣть подтвержденіе предположенія о знакомствѣ Амвросія съ ономастиками [1]).

III) а. Изъ писателей дохристіанскихъ, такъ или иначе использованныхъ св. Амвросіемъ, особенно слѣдуетъ упомянуть о псевдо-Іосифѣ или объ авторѣ сочиненія *περὶ λογισμοῦ αὐτοκράτορος*, извѣстнаго также подъ именемъ IV Маккавейской книги. Это сочиненіе, возникшее, вѣроятно, въ Александріи среди эллинизировавшейся іудейской діаспоры, появилось по всей видимости въ первомъ вѣкѣ нашей эры, но еще до паденія Іерусалима и имѣетъ цѣлію побудить евреевъ къ исполненію закона [2]). Книга создалась подъ вліяніемъ стоицизма и пытается согласовать основныя начала стоической морали съ іудейскимъ закономъ. Вліяніе псевдо-Іосифа сказывается уже на первыхъ главахъ первой книги Амвросія *De Jacob et vita beata*. Въ качествѣ основной мысли своего сочиненія авторъ 4-й маккавейской книги выставляетъ положеніе, что *αὐτοδεσπότης τῶν παθῶν* есть *ὁ εὐσεβὴς λογισμὸς* [3]); темой сочиненія Амвросія также служитъ аналогичное положеніе: necessarius ad disciplinam bonis omnibus sermo plenus prudentiae, et mens rationi intenta praecurrit virtutibus, passiones coercet [4]). Въ частности относительно этого разума и псевдо-Іосифъ и Амвросій замѣчаютъ почти одними и тѣми же словами, что Богъ вложилъ его въ человѣка въ качествѣ царственной силы надъ его страстями при созданіи человѣка, снабдивъ при этомъ его своими предписаніями:

Ambr. De Jac. I, 4; M. XIV, c. 600 и Ed. V., p. 6:

Etenim cum Deus hominem constitueret, et in eo mores sensusque plantaret, tunc motibus ejus imposuit regale mentis imperium, ut omnes sensus motusque homi-

περὶ λογισμοῦ c. 3.

Ὁπλίσας γὰρ ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατασκέυαζε, λόγῳ καὶ αὐτεξουσιότητι κοσμήσας, τὰ πάθη αὐτῷ καὶ τὰ ἤθη περιεφύτευσε, καὶ τὸν ἡγέμονα νοῦν διὰ τὸν ἔνδον αὐσθητηρίων ἐνεθρόνισε καὶ τοῦτῳ

---

[1]) Wilbrand. op. cit., p.p. 38—41;

[2]) *Schurer.* Geschichte der judischen Volkes Dritter Band. Leipzig. 1898 ss 393—394; *Heinisch.* Der Einfluss Philo auf die älteste Christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria). München 1908, s. 26,

[3]) I, I, 1;

[4]) I, I, 1;

uis ejus vigore ac potestate regepentur. Adjunxit ad gratiam creaturae. ut mentem ipsam diuinis reformaret praeceptis, et sapientiae institueret disciplinis, quibus et cavenda nosceret et legenda cognosceret.

τόμον ἔδωκε, καθ' ὃν πολιτεύόμενος βασιλεύσει βασιλείαν σώφροσύνης τε καὶ δικαίαν καὶ ἀγαθὴν καὶ ἀνδρείαν.

Для автора маккавейской книги долженствующій господствовать въ человѣкѣ разумъ, или такъ назыв. *εὐσεβὴς λογισμός* есть исключительно разумъ, согласный съ предписаніями закона [1]): такого же мнѣнія относительно mens держится и Амвросій, если онъ говоритъ: mens igitur recta ratione tenens disciplinam sapientiae, ut divina et humana cognoscat, eruditur in lege, per quam discit, quas sibi subicere debeat passiones [2]). Отдѣлъ о страстяхъ, объ удовольствіи и скорби, какъ ихъ главнѣйшихъ видахъ, о проистекающихъ изъ нихъ явленіяхъ второстепеннаго порядка Амвросій уже буквально заимствуетъ изъ маккавейской книги, выражаясь только нѣсколько пространнѣе.

Ambr De Jac I, 25: M. XIV, c.c. 600—601 и Ed. Ucnb. p. 6.

Passionum autem uelut duces sunt naturales delectatio et dolor, quas secuntur ceterae: illae enim complectuntur universas, quarum utraque non solum corporis, sed etiam secundum animam passiones sunt. Et quia diximus subesse his alias passiones, ante delectationem concupiscentia, post delectationem gratulatio est; ante dolorem autem est timor, post dolorem tristitia, commotio autem animi communis passio et delectationis et doloris est и. т. д.

Περὶ λογισμοῦ

παθῶν δὲ φύσεις εἰσὶν αἱ περιεκτικώτατα δύο, ἡδονή τε καὶ πόνος. τοῦτων δὲ ἑκάτερον καὶ περὶ τὸ σῶμα καὶ περὶ τὴν ψυχὴν πέφυκε. πολλαί δε καὶ περὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τὸν πόνον παθῶν εἰσὶν ἀκαλουθίαι. πρὸ μὲν οὖν τῆς ἡδονῆς ἐστιν ἐπιθυμία, μετὰ δὲ πόνον λυπη. θυμὸς δὲ κοινὸν παθῶν ἐστιν ἡδονῆς τε καὶ πόνου и т. д.

[1]) c. 2; ср. Schurer, s. 394;

[2]) I, 1, 4; M. XIV, c. 600 и Ed. Vindob, p 6;

Равнымъ образомъ и примѣры, которыми наши авторы иллюстрируютъ свои мысли, очень часто совпадаютъ. Оба они какъ на образецъ господства надъ собственными страстями указываютъ на братьевъ маккавеевъ (пока лишь кратко), хотя Амвросій и не называетъ ихъ прямо [1]); останавливаются на примѣрѣ Іосифа, который, не смотря на свою молодость, устоялъ предъ искушеніемъ и, слѣдуя руководству разума, побѣдилъ страсть похоти [2]). Оба, наконецъ, указываютъ на патріарха Іакова, который порицалъ своихъ сыновей Левія и Симеона за то, что они изъ мести за безчестіе собственной сестры Дины опустошили Сихемъ и истребили его жителей мужского пола (Быт. 34): этимъ, по ихъ объясненію, Іаковъ показалъ примѣръ, какъ посредствомъ разума можно укрощать гнѣвъ: оба они при этомъ буквально приводятъ 30 ст. 34 гл. Бытія, хотя Амвросій и цитируетъ его иначе [3]). Амвросію извѣстенъ также и терминъ *λογισμός*: онъ только не называетъ автора цитируемой книги, ограничиваясь общимъ Graeci nuncupant [4]).

При всемъ томъ Амвросій и въ данномъ случаѣ не ограничивается только матеріаломъ маккавейской книги. Онъ весь вопросъ въ отличіе отъ псевдо-Іосифа обсуждаетъ также и съ точки зрѣнія новозавѣтнаго ученія и, кромѣ ветхозавѣтнаго закона, указываетъ на Христа, qui docet intellectum et disciplinam [5]). Ссылки псевдо-Іосифа на отношенія Моисея къ Корею, Дафану и Авирону [6]) мы не встрѣчаемъ у Амвросія. Но въ существенномъ первыя двѣ главы первой книги сочиненія De Jacob очень сходны съ первыми тремя главами *περὶ λογισμοῦ*.

Такое же точно сходство обнаруживается затѣмъ и между X—XII глав. второй книги De Iacob et vita beata и между X—XV глав. того же *περὶ λογισμοῦ*. Здѣсь дѣло идетъ о дальнѣйшей иллюстраціи основной мысли сочиненія примѣрами изъ Священ. исторіи. Гл. X творенія Амвросія представляетъ собою значительное сокращеніе V и VI гл. *περι*

---

[1]) Ambr. I, 1, 3; M. XIV, c.c. 599—600 и Ed. V., p. и *περὶ λογισμῶν* c. 1:
[2]) Ambr. I, 2, 5—6; M. XIV, c. 601, Ed, V., p.p. 7—8 и *περὶ λογισμου* c. 3:
[3]) Ambr. I, 2, 8; M. XIV, c. 602 и Ed. V., p. 8 и *περὶ λογισμοῦ* c. 3;
[4]) De jacob et vita beata 2, 6; Ed. V., p. 8;
[5]) ibid. I, 3, 9; M. XIV, c. 602 и Ed. V., p. 9;
[6]) c. 3;

λογισμοῦ, содержащихъ въ себѣ разсказъ о преданности старца Елеазара предписаніямъ закона относительно пищи, непоколебавшагося даже передъ угрозами и пытками Антіоха и смертью. Гл. VII περί λογισμοῦ, проводящая параллель между Елеазаромъ и Ааропомъ, у Амвросія совершенно отсутствуетъ. Сокращенное изложеніе VIII—XIV гл. περί λογισμοῦ представляетъ собою XI гл. De Jacob съ описаніемъ мученической смерти семи братьевъ маккавеевъ, съ изображеніемъ рода мученій и пытокъ каждаго изъ нихъ и изложеніемъ отвѣтовъ, какіе каждый изъ нихъ давалъ своему мучителю; здѣсь же кратко сказано и о мученической смерти ихъ матери, какъ и Псевдо-Іосифъ кратко разсказываетъ объ этомъ въ концѣ XIV гл. своего сочиненія. Глава XII De jacob соотвѣтствуетъ XV-й гл. περί λογισμοῦ. Она содержитъ похвалу матери маккавеевъ, которая не въ примѣръ прочимъ матерямъ сама побуждала своихъ сыновей къ стойкости въ мученіяхъ: здѣсь у обоихъ авторовъ находится поэтическое сравненіе послѣдняго разговора матери съ сыновьями съ увлекательнымъ пѣніемъ сиренъ и лебединой пѣсней: здѣсь же мать, мужественно предпочитавшая славную смерть своихъ сыновей сохраненію ихъ жизни, сравнивается съ поевымъ ковчегомъ, который безъ вреда для себя носился по водамъ потопа. Но приводимое Амвросіемъ вмѣстѣ съ этимъ сравненіе матери съ луною [1]) у Псевдо-Іосифа не встрѣчается. Заключительныя главы περί λογισμοῦ (XVI—XVIII) оставлены Амвросіемъ неиспользованными.

b. Вопросъ объ отношеніи Амвросія къ классическимъ писателямъ въ современной наукѣ изслѣдованъ болѣе или менѣе тщательно. Въ сочиненіяхъ Амвросія мы дѣйствительно находимъ очень много цитатъ изъ классической литературы; причемъ въ громадномъ большинствѣ случаевъ Амвросій совсѣмъ не называетъ своихъ источниковъ и даже не даетъ понять, что онъ цитируетъ какого-то другого автора. Установлено, что нѣкоторые изъ этихъ цитатъ онъ дѣйствительно заимствовалъ изъ первоисточниковъ. Jhm въ своей кн. Studia Ambrosiana собралъ всѣ цитаты, заимство-

---

[1]) II, 12, 56; M. XIV, c. 638: nec sic luna inter stellas refulget, ut inter filios mater: et cum eos ad martyrium illuminatura deduceret, refulgebat, et cum amplexata victores in medio filiorum jaceret.

ванныя Амвросіемъ изъ произведеній Виргилія [1]). Въ брошюрѣ Wilbrand'a читатель можетъ ознакомиться съ цитатами изъ Саллюстія, Плавта, Лукреція, Горація и друг. [2]). Но особенно много св. Амвросій пользовался сочиненіями Цицерона. Въ силу этого и самъ Амвросій у нѣкоторыхъ писателей называется христіанскимъ Цицерономъ. Сходство между сочиненіемъ Цицерона и твореніемъ Амвросія „de officiis ministrorum" настолько велико, что, по выраженію Эберта, послѣднее обнаруживаетъ не простое „непосредственное подражаніе знаменитому произведенію Цицерона", но, скорѣе, желаніе перенести его почти цѣликомъ на христіанскую почву; сходство между ними одинаково „касается какъ содержанія, такъ и формы" [3]).

Дѣйствительно, они похожи другъ на друга уже своими заглавіями и отчасти поводомъ возникновенія. Какъ Цицеронъ въ своемъ произведеніи хотѣлъ прежде всего дать житейскія предписанія сыну, занимавшемуся въ то время изученіемъ наукъ въ Греціи [4]), такъ и Амвросій своимъ сочиненіемъ наставлялъ прежде всего своихъ духовныхъ дѣтей [5]).

Далѣе, и то и другое сочиненіе состоитъ изъ трехъ книгъ, и каждая книга въ частности у того и другого имѣетъ одно и то же содержаніе. Въ основу этого дѣленія положенъ одинъ и тотъ же принципъ: всякое дѣйствіе можно разсматривать 1) со стороны его честности и благопристойности, 2) со стороны его полезности и 3) со стороны взаимоотношенія благопристойнаго и полезнаго [6]). На основаніи этого принципа наши писатели посвящаютъ первыя книги своихъ произведеній вопросу о честномъ и благопристойномъ и иллюстрируютъ свои мысли примѣрами частныхъ добродѣтелей. Различіе сводится всего лишь къ тому, что въ то время какъ у Цицерона благопристойное (decorum) обсуждается подробно при разсмотрѣніи четвертой изъ основныхъ

---

[1]) См p. 80 и sequ.

[2]) op. cit., p p. 42—46;

[3]) Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters Erst Band. 2-e Aufl. Leipzig 1889, s.s. 146, 157;

[4]) I, c. I;

[5]) I, I, 2; M. XVI, c.c. 23—24;

[6]) Cic I, III, 17—19; Ambr. I, IX, 27; M XVI, c.c. 31—32;

добродѣтелей [1]), у Амвросія оно стоитъ на первомъ мѣстѣ и обнимаетъ собою всю область нравственной дѣятельности [2]). Но, перенеся на первое мѣсто сужденіе о приличномъ, Амвросій поступаетъ вполнѣ послѣдовательно, если сейчасъ же разсуждаетъ о всѣхъ частныхъ случаяхъ проявленія приличнаго, которые у Цицерона перечисляются гораздо позже и также непосредственно за общимъ опредѣленіемъ приличнаго. Поэтому у Амвросія XVII—XXII гл., трактующія объ обязанностяхъ юношей, объ обязанностяхъ въ отношеніи къ тѣлу, объ укрощеніи гнѣва, о молчаливости и разговорахъ, объ оратерскихъ рѣчахъ, соотвѣтствуютъ гл. XXXI—XXXVIII первой книги сочиненія Цицерона. По той же самой причинѣ Цицеронъ посвящаетъ разсмотрѣнію четырехъ основныхъ добродѣтелей начало и средину первой книги своего сочиненія, а Амвросій—средину и конецъ. Такъ, XXVII гл Амвросія, посвященная изложенію предписаній благоразумія, первой изъ основныхъ добродѣтелей, соотвѣтствуетъ VI-й гл. у Цицерона; второй добродѣтели, которая состоитъ, по мнѣнію обоихъ авторовъ, изъ справедливости (justitia) и благотворительности (beneficentia), у Амвросія посвящаются гл. XXVIII—XXXIV, а у Цицерона—VII—XVII. О храбрости и великодушіи первый говоритъ въ гл. XXXV—XLII, объ умѣренности, послѣдней изъ добродѣтелей, въ XLIII—XLIV, а второй въ XVIII—XXVI и XL гл. Но, начиная съ XLVI гл., Амвросій вторично переходитъ къ вопросу о благопристойномъ, говоритъ объ его раздѣленіи на виды, такимъ образомъ до нѣкоторой степени подчиняется и порядку, предложенному Цицерономъ, и этимъ вопросомъ заканчиваетъ свою книгу, тогда какъ Цицеронъ присоединяетъ къ этому также сравнительную оцѣнку всѣхъ четырехъ добродѣтелей (XLIII и XLV).

Вторую книгу и Амвросій и Цицеронъ посвящаютъ вопросу о полезномъ. Амвросій здѣсь представляетъ ту особенность, сравнительно съ своимъ классическимъ образцомъ, что забываетъ на время вопросъ о полезномъ и въ первыхъ пяти главахъ своей книги занимается вопросомъ объ истинномъ счастьѣ и блаженствѣ, рѣшая вопросъ на основаніи

[1]) I, XXVII, 139;
[2]) I, X, 30 и squ.; M XVI, c. 32 и squ;

обширнаго библейскаго матеріала въ церковномъ духѣ; эти главы въ общемъ имѣютъ мало связи съ послѣдующимъ, а равно и съ предыдущимъ, и составляютъ прибавку сравнительно съ сочиненіемъ Цицерона. VI же и VII гл., въ которыхъ выясняется природа и характеръ полезнаго, находятъ себѣ соотвѣтствіе въ III—V гл. произведенія знаменитаго римлянина. Затѣмъ оба, въ общемъ согласно, говорятъ о тѣхъ средствахъ и способахъ, которыми лучше всего пріобрѣтается полезное. Польза полагается ими въ служеніи общему дѣлу, наиболѣе полезнымъ видомъ дѣятельности оказывается дѣятельность общественная, государственная [1]). Сообразно съ этимъ Амвросій вмѣстѣ съ Цицерономъ особенно рекомендуютъ заботу о качествахъ, способныхъ снискать человѣку расположеніе общества, именно: о справедливости, разсудительности въ дѣлахъ и совѣтахъ (VIII—XIV и VI—XIV), затѣмъ благотворительности и щедрости (XV—XXII, XXV—XXVI и XV—XXIV); въ XXIII и XXIV главахъ оба говорятъ о подкупахъ и вообще о дешевыхъ способахъ пріобрѣтенія популярности. Въ дальнѣйшемъ у Амвросія въ отличіе отъ Цицерона слѣдуетъ перечисленіе чисто-христіанскихъ формъ благотворительности: освобожденіе плѣнныхъ (с. XXVIII), вспомоществованіе вдовамъ (XXIX) Заключительная глава (XXX) у него носитъ характеръ нравственнаго увѣщанія, а у Цицерона (с. XXV) посвящается сравненію разныхъ видовъ полезной дѣятельности по ихъ внутреннему достоинству [2]),

Третья книга De officiis имѣетъ своимъ предметомъ опредѣленіе отношеній между честнымъ и полезнымъ. Въ первыхъ главахъ сходство между нашими авторами достаточно очевидно. Какъ Цицеронъ въ первой главѣ доказываетъ благо и пользу уединенной жизни, дѣлая какъ бы вступленіе ко всему отдѣлу, такъ точно поступаетъ и св. Амвросій. Въ этомъ случаѣ онъ самъ указываетъ на свою зависимость отъ Цицерона, говоря, что не только Сципіонъ, восхваляемый Цицерономъ, не чувствовалъ одиночества въ уединенной жизни, но также и Моисей, жившій гораздо раньше его, и мн. др. (с. I). Въ дальнѣйшемъ наши писатели схо-

[1]) ср. Ebert. op. cit. s. 161;

[2]) Ср Вѣра и Разумъ. 1887 г. II отд. 2 ч. Статья прот. Молоденскаго, стр 233—5;

дятся въ отожествленіи честнаго съ полезнымъ, но отличаются одинъ отъ другого въ распорядкѣ главъ и въ деталяхъ; это зависитъ отъ того, что въ этотъ отдѣлъ своей книги Амвросій внесъ гораздо больше церковно-христіанскаго элемента, чѣмъ въ два предыдущихъ.

Но во всѣхъ трехъ книгахъ Амвросія и Цицерона раздѣляютъ приводимые ими примѣры: Цицеронъ заимствуетъ ихъ изъ римской исторіи, а Амвросій—изъ Библіи и церковной исторіи.

Если Виргилія, Цицерона и нѣкоторыхъ другихъ классиковъ св. Амвросій читалъ въ подлинникѣ, то этого еще нельзя предполагать также и относительно другихъ многочисленныхъ цитируемыхъ имъ авторовъ. Обиліе литературной начитанности и фактическаго матеріала списывало Амвросію славу всесторонне-образованнаго человѣка своего времени и возбуждало у историковъ восторженныя похвалы и удивленіе. „Амвросій, говоритъ Förster, обладалъ необычайнымъ для своего времени богатствомъ общихъ гуманистическихъ познаній ... Онъ обнаруживаетъ большое знакомство съ греческою философіею и классиками и, если самъ онъ не былъ философскою головою, то все же ему было извѣстно существенное содержаніе древнихъ системъ, и онъ часто дѣлаетъ ихъ предметомъ своихъ изслѣдованій и нападеній. Ѳалесъ и атомисты, Пиѳагоръ, Сократъ, Платонъ, Аристотель, стоики и эпикурейцы у него столь же часто встрѣчаются, какъ и греческіе поэты Гомеръ и Эврипидъ, а равнымъ образомъ и болѣе молодые римскіе авторы Виргилій, Цицеронъ, Плиній и др. [1]). Объ естественно-научныхъ познаніяхъ Амвросія съ большою похвалою отзывается Kellner. „Только немногіе изъ его современниковъ, говоритъ онъ, были такъ близко знакомы съ различными родами растеній и ихъ оплодотвореніемъ, только немногіе изъ нихъ такъ знали жизнь животныхъ, живущихъ въ воздухѣ и въ водѣ, и устройство человѣческаго организма [2])".

Все это, конечно, справедливо. Но при этомъ слѣдуетъ имѣть также въ виду, что значительная часть этихъ свѣ-

---

[1]) Ambrosius, Bischof von Mailand. s.s 99—100;

[2]) Ambrosius, als Erklärer. s. 83;

дѣній заимствована изъ вторыхъ рукъ, большею частью у кого-либо изъ писателей, нами уже указанныхъ.

Въ этомъ отношеніи св. Амвросій очень многимъ обязанъ Филону. Такъ, наприм., встрѣчающееся въ книгѣ De Abraham упоминаніе о пиѳагорейскихъ числахъ и геометріи, по всей вѣроятности, заимствовано изъ Филона, какъ въ этомъ убѣждаетъ уже контекстъ рѣчи, въ которомъ стоятъ эти замѣчанія [1]).

Немаловажную услугу въ дѣлѣ знакомства съ классическою литературою и ея цитаціи оказалъ Амвросію и Цицеронъ. Многія мѣста прямо показываютъ, что Амвросій часто довольствовался тѣми свѣдѣніями, какія онъ находилъ въ сочиненіяхъ Цицерона и въ частности въ его De officiis [2]) Сюда прежде всего нужно отнести передаваемый Платономъ миѳъ о гигантѣ, который, сойдя въ разверзшуюся отъ большихъ дождей землю, чудеснымъ образомъ превратился въ лидійскаго царя. За зависимость отъ Цицерона говоритъ уже сходство вербальной передачи [3]). По той же самой причинѣ и по контексту рѣчи нужно признать несомнѣннымъ, что у Цицерона заимствованъ разсказъ и о двухъ пиѳагорейцахъ, связанныхъ между собою узами самой тѣсной дружбы: когда одинъ изъ нихъ, осужденный на смерть сиракузскимъ тираномъ, просилъ дать ему на нѣсколько дней свободу для послѣдняго свиданія съ родственниками и друзьями, то другой собственной жизнью ручался за вѣрность своего товарища [4]). Амвросій передаетъ въ полномъ согласіи съ Ци-

---

[1]) Ambr. De Abrah. II, II, 80; M. XIV, c.c. 494—495; Philo. Legum allegoriar. I, 64;

[2]) Съ этой стороны вопросъ достаточно обслѣдованъ въ упомянутой брошюрѣ Cannata, p.p. 19—29;

[3]) Ambr. De offic. min. III, V, 3; M. VI, c. 154:

Non igitur ergo simulabo terrae hiatum, quae magnis quibusdam dissiluerit soluta imbribus, in quem descendisse Gyges, atque ibi fabularum illum equum aeneum offendisse a Platone inducitur, qui in lateribus suis fores haberet и т. д.

Cicero. De officus III, IX, 38:

Hinc ille Gyges inducitur a Platone: qui, cum terra descessisset magnis quibusdam imbris, in illum hiatum descendit, aeneumque aequum, ut ferunt fabulae, animdvertit, cujus in lateribus fores esset и т. д.

[4]) Ambr. De offic. min. III, XII, 80; M. XVI, c. 168;

Cicero. De officüs III, X, 45;

цероном одинъ изъ эпизодовъ греко-персидскихъ войнъ, когда Ѳемистоклъ предлагалъ аѳинскимъ гражданамъ посредствомъ хитрости зажечь и истребить непріятельскій флотъ; но этотъ безчестный, хотя и полезный совѣтъ, былъ единодушно отвергнутъ аѳинянами [1]).

Вторая глава второй книги сочиненія Амвросія De officiis ministrorum между прочимъ посвящена изложенію мнѣній различныхъ философовъ о высшемъ благѣ; эти мнѣнія отчасти заимствованы изъ другихъ сочиненій Цицерона, а отчасти собраны въ одно цѣлое изъ разныхъ мѣстъ его книги De officiis. Таково, наприм., ученіе эпикурейца Каллифона, который честность и благопристойность полагалъ въ умѣломъ пользованіи удовольствіями. Что Амвросій черпалъ эти свѣдѣнія именно изъ Цицерона, это видно изъ того, что онъ касается въ данномъ случаѣ также и вопроса о соединеніи честнаго съ удовольствіемъ, что мы встрѣчаемъ у Цицерона, тогда какъ прямая цѣль Амвросія состояла только лишь въ перечисленіи различныхъ мнѣній о высшемъ благѣ, о счастливой жизни [2]). У Цицерона, вѣроятно, заимствована и стоическая формула счастья, по которой благомъ признается единственно лишь честное [3]), а также очень сходная съ этой формула Аристотеля и вообще перипатической школы, которая, хотя и признавала благомъ только честное, но въ качествѣ дополненія придавала нѣкоторое значеніе удовольствіямъ тѣла и вообще внѣшнимъ благамъ [4]).

Что касается естественно-научныхъ свѣдѣній, то и въ этомъ отношеніи въ громадномъ большинствѣ случаевъ Амвросій находится въ зависимости отъ другихъ авторовъ. Очень многимъ онъ обязанъ Шестодневу св. Василія.

Такъ, св. Василію принадлежитъ уже изложеніе теоріи атомизма, воспроизводимой Амвросіемъ; по этой теоріи, конечно, отвергаемой нашими авторами, міръ возникъ изъ слу-

---

[1]) Ambr. De offic. min. III, IV, 87: M. XVI, c. 170; Cicero. De officiis. III, XI, 49,

[2]) Ambr. De offic. min. II, II, 4; M. XVI, c. 104; Cicero. De officiis. III. XXXIII, 119;

[3]) Ambr. De offic. min. II, I, 1; M. XVI, c. 103; Cicero. De officiis. III, VIII, 35;

[4]) Ambr. De offic. min. II, II, 4; M. XVI, c. 104; Cicero. De officiis. III, III, 11; IV, 20; V, 21—22;

чайнаго сцѣпленія атомовъ; предоставляя въ объясненіи все дѣло непонятнымъ случайностямъ и отвергая Высочайшую Управляющую міромъ Причину, она представляетъ собою лишь паутинную ткань [1]).

И у Амвросія и у Василія мы встрѣчаемъ затѣмъ одни и тѣ же положительныя воззрѣнія на составѣ міра и его происхожденіе. Они заимствуютъ изъ классической философіи ученіе о четырехъ составныхъ элементахъ видимаго міра: землѣ, водѣ, огнѣ и воздухѣ; эти элементы въ дѣйствительности смѣшаны между собою и находятся одинъ въ другомъ: такъ, наприм., огонь въ скрытомъ видѣ существуетъ въ камняхъ и желѣзѣ и при сильныхъ ударахъ объ эти предметы выходитъ изъ нихъ, чѣмъ и объясняется извѣстное намъ механическое развитіе теплоты [2]).

Образовавшійся изъ этихъ основныхъ элементовъ міръ распадается на двѣ главныя части: видимое небо и землю. Видимое нами небо также матеріально и состоитъ изъ тонкаго и мягкаго вещества [3]). Что касается природы этого небеснаго вещества, то нашимъ авторамъ извѣстны двѣ теоріи: по одной, это вещество состоитъ изъ тѣхъ же самыхъ четырехъ элементовъ, изъ которыхъ слагается и другая часть вселенной; по другой же теоріи, оно представляетъ собою новое, необычайно мягкое эѳирное тѣло, которое отличается отъ другихъ тѣлъ своимъ кругообразнымъ, а не прямолинейнымъ движеніемъ, т. е. движеніемъ вверхъ и внизъ; кромѣ того, весьма простое по своей природѣ, оно не состоитъ изъ отдѣльныхъ частей и не можетъ распадаться на части [4]). Въ отличіе отъ видимаго неба земля всегда остается неподвижною; и будемъ ли мы предполагать, что она виситъ въ воздухѣ, или же допустимъ, что она покоится на водахъ, мы все-таки не сможемъ естественнымъ путемъ вполнѣ объяснить ея устойчивость и должны искать объясненіе только лишь въ рѣшеніи и дѣйствіи Божественной Воли [5])

---

[1]) Ambr. Hexaem. I, 2, 7; Ed. U. и M. XIV, c. 125; Basil. M. XXIX, c. 8AB;

[2]) Ambr. Hexaem. I, 6, 20 Ed. U. и M. XIV, c. 152; Basil. M. XXIX, 20AB;

[3]) Ambr. Hexaem. ibid. Basil. M. XXIX, 20c, 21A;

[4]) Ambr. Hex. I, 6, 23; Ed. U. и M. XIV, c. 134; Basil. M. XXIX, 25ABCD; 28A;

[5]) Ambr. Hex. I, 6, 22; Ed. U. и M. XIV, c. 132—133; Basil. M. XXIX, 24AB;

Эта земля въ своемъ первозданномъ состояніи характеризуется Бытописателемъ невидимою и неустроенною по той причинѣ, что она еще лишена была благоустройства и украшеній въ видѣ различнаго рода цвѣтовъ и растеній, что ее еще не освѣщалъ свѣтъ созданнаго уже впослѣдствіи солнца, что ее скрывало множество водъ и, наконецъ, не было еще человѣка, который могъ бы видѣть ее. Она была приведена въ состояніе благоустройства въ теченіе шести дней творенія [1]).

Въ первый день творенія по силѣ Слова Божія въ первобытномъ мракѣ возсіялъ свѣтъ, который мгновенно посредствомъ воздушной матеріи распространился по всему міру и освѣтилъ его: этотъ свѣтъ существовалъ безъ солнца: онъ первоначально былъ разсѣянъ въ воздушномъ пространствѣ и не былъ сконцентрированъ въ одномъ мѣстѣ [2]). Этотъ моментъ міротворенія Бытописатель назвалъ однимъ днемъ, обозначивъ этимъ опредѣленный замкнутый въ себѣ кругъ времени, 24 часа, сдѣлавъ его единицею мѣры всякаго вообще времени [3]).

Затѣмъ было благоустроено видимое небо. Нѣкоторые изъ древнихъ философовъ признавали, что небесныя звѣзды размѣщены на семи плоскостяхъ и ихъ движенія, противоположныя движенію вселенной, производятъ чудную небесную гармонію, которой однако мы не можемъ слышать вслѣдствіе того, что привыкли къ ней, воспринимая ее съ самаго своего рожденія. И св. Амвросій и св. Василій относятся къ этой теоріи отрицательно [4]). Заслуживаетъ также вниманія принятое ими обоими филологическое производство слова *οὐρανός*: это слово происходитъ отъ глагола *ὁράω* (вижу) и указываетъ на видимость неба [5]).

Въ процессѣ міротворенія обращаетъ на себя вниманіе

[1]) Ambr. Hex. I, 7, 25—27; Ed. U. и M. XIV, c.c. 135—137; Basil. M. XXIX, 29ABC;

[2]) Ambr. Hex. I, 9, 33—34; Ed. U. и M. XIV, c. 141—143; Basil. M. XXIX, 44C; 45AB; 48BC

[3]) Ambr. Hex. I, 10, 36—37; Ed. U. и M. XIV, c.c. 143—144; Basil. M. XXIX, 49BC;

[4]) Ambr. Hex. II, 2, 6—7; Ed. U. и M. XIV, c.c. 147—148: Basil. M. XXIX, 57BCD;

[5]) Ambr. Hex. II, 4, 15; Ed. U. и M. XIV, c.c. 152—153, Basil. M. XXIX, 72B;

появленіе растеній до созданія солнца. Премудрость Божія этимъ показала, что не солнце является причиною жизни на землѣ [1]). Растенія надѣлены способностью размножаться и при томъ двоякимъ образомъ: одни изъ нихъ произрастаютъ изъ сѣмени; другія же, наприм., тростникъ,—посредствомъ отростковъ отъ корня [2]). Всѣ они созданы весьма цѣлесообразно и недаромъ. Большинство изъ нихъ необходимо для питанія человѣка, который имѣлъ скоро появиться на землѣ. Встрѣчаются между ними, правда, и вредныя для человѣка растенія, наприм., чемерица и друг.; но существованіе вредныхъ и ядовитыхъ травъ оправдывается тѣмъ, что онѣ служатъ лѣкарствомъ противъ нѣкоторыхъ болѣзней; кромѣ того, онѣ безъ вреда употребляются въ пищу нѣкоторыми птицами, напр., скворцами, и это очень просто объясняется тѣмъ, что тонкія скважины сердца такихъ птицъ даютъ имъ возможность переваривать ядъ прежде, чѣмъ онъ успѣетъ распространиться по всему организму [3]).

Изъ созданій 4-го дня наши писатели особенно подробно останавливаютъ свое вниманіе на лунѣ и ея фазахъ. Фазы луны оказываютъ большое вліяніе на теченіе земной жизни: когда луна убываетъ, то убываютъ и элементы тѣлъ, а когда возрастаетъ, то тѣла вновь переполняются; такъ, подъ дѣйствіемъ луннаго свѣта мозгъ убитыхъ животныхъ быстро портится, внутреннесть деревьевъ покрывается влагою: въ періодъ полнолунія море разливается, а въ періодъ ущерба входитъ въ свои обыкновенные предѣлы [4]).

Въ большой зависимости отъ св. Василія стоитъ Амвросій и въ разсказахъ о мірѣ животномъ [5]). Не входя въ подробности, отмѣтимъ довольно любопытный общій имъ взглядъ на животное царство. Животнымъ, по ихъ мнѣнію, присуща

---

[1]) Ambr. Hex. III, 6, 27; Ed. U. и M. XIV, c.c. 166—167; Basil. M XXIX, 96AB;

[2]) Ambr. Hex. III, 8, 33; Ed. U. и M. XIV, c. 169; Basil. M. XXIX, 100BC;

[3]) Ambr. Hex. III, 9, 38—41; Ed. U. и M. XIV, c.c. 171—173; Basil. M. XXIX, 101BCD;

[4]) Ambr. Hex. IV, 7, 29—30; Ed. U. и M. XIV, c.c. 202—203; Basil. M. XXIX, 144ABC;

[5]) См. *Paulus Plass.* De Basilii et Ambrosii excerptis ad historiam animalium pertinentibus., p.p. 40, 41 и squ.

нѣкоторая, хотя и незначительная, доля разумности: песъ уже отъ природы знаетъ то, что люди пріобрѣтаютъ путемъ долголѣтней жизни и изученія: дойдя во время преслѣдованія звѣря до такого мѣста, гдѣ слѣдъ развѣтвляется, онъ на нѣкоторое время здѣсь останавливается, какъ будто что-то соображая, и какъ бы путемъ умозаключенія выбираетъ истинный слѣдъ [1]).

Но относительно человѣка, какъ показываютъ изысканія Gossel'я, Амвросій только отчасти стоитъ въ зависимости отъ св. Василія. Именно, сюда относятся описаніе глазъ, разсужденіе о значеніи зубовъ и общее сравненіе человѣка съ птицами [2]). Все остальное касательно человѣка нужно отнести уже на счетъ другихъ источниковъ. Таковыми для него служили сочиненіе Галена *Περὶ χρείας μορίων* при описаніи человѣческой головы съ ея частями [3]), сочиненіе платоника Апулея De Platone et ejus dogmate при изображеніи внѣшнихъ и внутреннихъ органовъ тѣла [4]) и друг.

Кромѣ перечисленныхъ авторовъ, св. Амвросію были извѣстны и другіе источники естественно-историческаго характера. Кое-что онъ черпалъ изъ сочиненій Светонія [5]), многимъ былъ обязанъ естественной исторіи Плинія [6]).

IV.

Общая характеристика твореній св. Амвросія.

Разсмотримъ теперь творенія св. Амвросія а) со стороны ихъ содержанія и б) формы.

а. По своему содержанію перечисленныя нами произведенія Амвросія очень разнообразны. Съ этой точки зрѣнія ихъ весьма трудно правильнымъ образомъ классифицировать: обычно почти въ каждомъ произведеніи мы можемъ найти отвѣты на вопросы самаго разнообразнаго свойства. Если

---

[1]) Ambr. Hex. VI, 4, 23; Ed. U. и M. Basil M. XXIX, 197BC; XIV c. c. 250—251;

[2]) Quibus ex fontibus Ambrosius in describendo corpore humano hauserit. pp. 12—13;

[3]) Ibid. pp. 14—29;

[4]) Ibid. pp. 30—42;

[5]) См. объ этомъ praefatio къ Editio Uindobonensis operum Ambrosii. pars I, fasc. II pp. XVI—XVIII;

[6]) Paulus Plass. op. cit. pp. 53—55.

обращать вниманіе на преобладающій въ нихъ элементъ, то ихъ можно раздѣлить, кромѣ писемъ и гимновъ, на три главные класса: 1) сочиненія экзегетическаго характера относительно священ. текста Ветхаго и Новаго Завѣта: De paradiso, De cain et Abel, De Abraham, Expositio in psalmos, Expositio Evangelii secundum Lucan и мн. др.; 2) нравственныя: всѣ сочиненія о дѣвствѣ, De Helia et jejunio, De Tobia и друг.: наконецъ, 3) догматико-полемическія, такъ: de fide, de spiritu sancto, de incarnationis Dominicae sacramento.

Всѣмъ имъ, впрочемъ, свойственна одна общая черта: это ихъ практицизмъ. Амвросій не былъ кабинетнымъ ученымъ и богословомъ теоретикомъ, который занимается учеными изысканіями ради самыхъ изысканій и истины: онъ не изслѣдуетъ предмета всесторонне и детально, какъ это свойственно Оригену. „Церковь для него служитъ единственнымъ жизненнымъ элементомъ: за нее онъ чувствуетъ, мыслитъ, дѣйствуетъ, борется“. [1]) Почти вся его жизнь протекла въ борьбѣ противъ аріанства, язычества и общественныхъ пороковъ его времени. Всѣ главныя его заботы сводились къ тому, чтобы отстоять чистоту ученія Церкви и неприкосновенность церковныхъ владѣній, обезпечить ее отъ посягательствъ сильныхъ своимъ положеніемъ людей, распространить ея вліяніе на всѣ стороны государственной и общественной жизни. Литературная дѣятельность служила для него лишь однимъ изъ многочисленныхъ средствъ для достиженія этой практической цѣли. Этимъ и опредѣляется общій характеръ твореній Амвросія, вслѣдствіе чего, наприм., у него нѣтъ произведеній чисто-догматическихъ, но только есть сочиненія догматико-полемическія.

Отсюда объясняется прежде всего обиліе въ сочиненіяхъ св. Амвросія нравственно-назидательнаго элемента: въ этомъ отношеніи св. Амвросій обнаруживаетъ рѣдкое искусство: онъ находитъ что-нибудь поучительное рѣшительно во всемъ, о чемъ только ему ни приходится говорить, и даже тамъ, гдѣ другой не открылъ бы назиданія. Говоритъ ли онъ о повелѣніи, данномъ водѣ, собраться „въ собраніе едино“, онъ сейчасъ же обращается къ человѣку, старается пробу-

---

1) *Bohringer.* Ambrosius, Erzbischof von Mailand. 2 Aufg. Stuttgart 1887, s 93;

дитъ его совѣсть, примѣромъ собравшихся по зову Божію водъ, укоряетъ его за непослушаніе Божественнымъ заповѣдямъ [1]). Вся видимая природа служитъ для него учительницею нравственности и благочестія. Виноградная лоза, которую привязываютъ, чтобы она не гнулась къ землѣ, въ его объясненіи учитъ, что и мы должны своими мыслями устремляться къ небу, а не привязываться къ землѣ [2]). Фазы луны наводятъ на мысль, что и все вообще въ мірѣ непостоянно, измѣняется и разрушается [3]). Заботливое отношеніе птицъ къ своимъ птенцамъ наставляетъ человѣка его семейнымъ обязанностямъ [4]). Трудолюбивый муравей, добывающій при всей незначительности собственныхъ силъ для себя все необходимое, учитъ собственнымъ примѣромъ, что мы не имѣемъ права оправдывать свою безпечность въ добродѣтельной жизни слабостью нашего тѣла [5]).

Въ связи съ этой особенностью сочиненій Амвросія стоитъ другая не менѣе важная: это обиліе въ нихъ бытовыхъ чертъ того времени, вслѣдствіе чего они получаютъ важный историческій интересъ; они содержатъ достаточный матеріалъ для характеристики христіанскаго общества того времени. Это въ особенности нужно сказать о слѣдующихъ трехъ сочиненіяхъ: De Helia et jejunio, De Nabuthe Jsraelita, De Tobia, которыя, по выраженію Эберта, необычайной жизненностью даваемыхъ изображеній, массою мелкихъ подробностей должны были производить сильное впечатлѣніе на современниковъ [6]). Они даютъ намъ понятіе о силѣ нравственной распущенности того времени, о пьянствѣ и сопряженной съ нимъ бездѣятельности и расточительности [7]), о роскоши пировъ, богатомъ убранствѣ обстановки и домашнихъ покоевъ [8]), о разстройствѣ семейной жизни и развращенности женщинъ, смѣлое появленіе которыхъ въ обществѣ

— ——

[1]) Hexaem. III, 1, 1; Ed. V. u M. XIV, c. 155;
[2]) Hexaem. III, 12, 51; Ed. V. u M. XIV, c. 177;
[3]) ibid IV, 8, 31, Ed. V. u M. XIV, c. 203;
[4]) ibid. V. 18, 58; Ed. V. M. VIX, c. 231;
[5]) ibid. VI, 4, 16; Ed. V. u M. XIV, c. 247;
[6]) Allgemeine Geschichte der Literatur. s. 152;
[7]) De Helia XII—XIV; M. XIV, c. c. 711—716 u squ;
[8]) ibid. XV—XVII; M. XIV, c. c. 716—720;

пьяныхъ мужчинъ приводило въ ужасъ Амвросія [1]), о крайне тяжеломъ соціальномъ положеніи эпохи, когда на каждомъ шагу можно было встрѣтить повтореніе вопіющей несправедливости библейской Іезавели въ отношеніи къ Навуѳею [2]), о неимовѣрныхъ богатствахъ одной немногочисленной части общества и, наоборотъ, о голодѣ, нищетѣ и безправіи другой [3]) и мн. друг.

б.). По формѣ изложенія сочиненія св. Амвросія очень просты. Возникшія изъ церковныхъ проповѣдей, они въ большинствѣ случаевъ представляютъ собою самыя безыскусственныя гомиліи. Текстъ изъ Священ. Писанія въ видѣ заглавія въ нихъ отсутствуетъ; въ изложеніи мыслей Амвросій обыкновенно слѣдуетъ порядку библейскаго разсказа, служащаго предметомъ даннаго сочиненія. Но и этотъ порядокъ не всегда строго выдерживается: очень пространныя отступленія въ сторону вопросовъ, не имѣющихъ тѣснаго отношенія къ главной темѣ разсказа, составляютъ у него самое обычное явленіе. Такимъ же точно характеромъ отличаются и сочиненія, которымъ придана форма трактата (de fide, de Spiritu Sancto и др.). Обычно сочиненіе, правда, раздѣляется на нѣсколько книгъ, отдѣльной книгѣ иногда предпосылается введеніе или прологъ; но подраздѣленіе книги очень часто носитъ исключительно механическій, а не логическій характеръ, и остается совершенно непонятнымъ, почему авторъ вообще раздѣлилъ свою книгу и раздѣлилъ именно такъ, а не иначе.

Въ этомъ отношеніи въ ряду всѣхъ произведеній Амвросія исключеніе составляютъ его три надгробныхъ слова: [1]) De excessu fratris sui Satyri, [2]) De obitu Valentiniani consolatio и De obitu Theodosii oratio. Заключая въ себѣ христіанское содержаніе, они по плану и формѣ изложенія примыкаютъ къ классическимъ надгробнымъ рѣчамъ. Первые два изъ нихъ принадлежатъ къ разряду утѣшительныхъ словъ, такъ называем., *λόγος παραμυθητικός* и содержатъ въ себѣ proemium, expositio съ его четырьмя отдѣлами: *θρῆνος*, *ἔπαινος*, *θρῆνος* и *παραμυθίαι* и 3) conclusio. А третье, имѣя exordium,

[1]) ibid XVIII, 66 u squ.; M. XIV, c. c. 720—721;
[2]) De Nabuthe I, 1 u squ.; M. XIV, c. 731;
[3]) ibid c. c. III, V, XIII и др.;

expositio и conclusio, относится къ разновидности того же рода рѣчей, извѣстной подъ именемъ *ἐγκώμιον* [1]).

Языкъ сочиненій иногда отличается излишнею растянутостью. Но въ минуты особеннаго подъема духа епископа его рѣчь дѣлается увлекательною, живою и способною произвести сильное впечатлѣніе. Амвросій хорошо умѣлъ пользоваться правилами классической реторики. Въ такихъ случаяхъ въ качествѣ epitheta ornantia классической рѣчи онъ иногда удачно пользуется всевозможными метафорами, олицетвореніями и сравненіями: неодушевленная природа у него превращается въ одушевленное существо, поющее солнцу восторженный гимнъ и въ то же время дающее справедливую оцѣнку его значенія въ общей жизни природы [2]): орелъ, который способенъ подниматься на громадную высоту, выше облаковъ, гдѣ свободенъ отъ всякой опасности попасть въ сѣти и, наоборотъ, легко попадающій въ ловушку при приближеніи къ землѣ, служитъ поэтическимъ образомъ человѣческой души, которая до тѣхъ поръ свободна отъ всякихъ опасностей для себя, пока живетъ въ вышинѣ, но какъ только привязывается къ міру, сейчасъ же погибаетъ въ сѣтяхъ страстей и мірскихъ привязанностей [3]). Встрѣчаются также и обращенія къ неодушевленнымъ предметамъ, но эти обращенія, благодаря связаннымъ съ ними многочисленнымъ сопоставленіямъ и сближеніямъ, принимаютъ иногда замѣтно искусственный характеръ. Таково, наприм., въ этомъ смыслѣ классическое описаніе воды и ея свойствъ: o aqua, quae humano aspersum sanguine, ut praesentium lavacrorum figura praecederet, orbem terrarum lavisti! o aqua, quae sacramentum Christi esse meruisti, quae lavas omnia nec lavaris! tu incipis prima, tu conples perfecta mysteria. a te principium, in te finis, vel potius tu facis ut finem nesciamus. per te faetor tabidae carnis aboletur et pereuntia situ viscera asperso sale in multam seruantur aetatem. per te arentibus aestu corporibus dulcis ad gratiam, salutaris ad vitam, suauis ad uoluptatem potus infunditur, tu nomen prophetis

[1]) Подробно объ этомъ см. *Franz Rozynski* Did Leichenreden des hl. Ambrosius. Rreslau 1910, s. s. 10 u ff., 95 u ff.;

[2]) Hexaem. IV, 1, 4, M. XIV, c. 189;

[3]) De bono mortis. V, 16; M. XIV, c. 548; ср. объ этомъ болѣе подробно *Forster*. Ambrosius, Rischof uon Mailand. s. s. 236—238;

et apostolis, tu nomen saluatori dedisti—illi nubes caeli, illi sal mundi, ille fons uitae est и т. д. [1]).

Стиль Амвосія сразу принимаетъ другой характеръ, когда ему приходится выступать полемистомъ. Его полемика обращаетъ на себя вниманіе. По страстности и силѣ полемическаго тона римлянинъ Амвросій весьма напоминаетъ африканца Тертулліана. Особенно аріанство и вообще заблужденія по вопросамъ церковаго ученія возбуждаютъ негодованіе Амвросія. Нечестіе Арія для него равносильно предательству Іуды, вслѣдствіе чего и того и другого постигла одинаковая кара [2]). Еретики—чада антихриста и сами антихристы [3]); моль, червь съ ихъ способностями все подтачивать и истреблять, — вотъ подлинныя названія, которыхъ они заслуживаютъ [4]).

V.

Гимны св. Амвросія Медіоланскаго.

Гимны св. Амвросія во всѣхъ отношеніяхъ представляютъ собою особую группу въ ряду его многочисленныхъ произведеній.

Въ западной Церкви они представляли собою явленіе новое, но на востокѣ подобный видъ произведеній существовалъ уже давно. По свидѣтельству историка Сократа, впервые они появились еще въ концѣ I-го или же въ самомъ началѣ II-го в. въ антіохійской церкви, гдѣ тогдашній епископъ Антіохіи знаменитый Игнатій Богоносецъ ввелъ ихъ пѣніе въ формѣ антифоновъ въ церковное богослуженіе; эти небиблейскіе гимны были догматическаго характера [5]). Распространяясь послѣ этого въ другихъ восточныхъ церквахъ, пѣніе гимновъ особенно упрочилось здѣсь въ силу необходимости противодѣйствовать еретикамъ (сначала гностикамъ, а потомъ аріанамъ и др.), которые, воспользовавшись этимъ обычаемъ, увидѣли въ немъ хорошее средство для пропа-

[1]) Expositio Ev. Lucae X, 48: M. XV, c. 1815; Ed. V. IV, p. 473;
[2]) De fide I, XIX, 123—124; M. XVI, c.c. 556—557;
[3]) Expositio Ev. Lucae. X, 21; M. XV, c. 1809; Ed. V. IV, p. 463;
[4]) De Spiritu Sancto I, XVI, 164 и др.; M. XVI, c. 742 и др.;
[5]) Histor. Ecelesiastica. VI, 8; Русск. перев. стр. 470—471;

ганды своего ученія. Въ силу той же причины христіанская лирика востока очень скоро должна была получить характеръ произведеній искусственно-музыкальныхъ. Въ IV в. мы уже встрѣчаемъ на востокѣ видныхъ писателей-лириковъ въ лицѣ Ефрема Сирина и Григорія Назіанзина. Что же касается западной церкви, то здѣсь мы, правда, и до св. Амвросія видимъ христіанскихъ поэтовъ въ лицѣ Коммодіана съ его „наставленіями“ (къ язычникамъ) и carmen apologeticum“ и Ювенкуса, автора стихотворной Historiae Evangelicae [1]); но эти весьма грубыя и неудачныя по своей формѣ произведенія прошли въ исторіи западной церковной поэзіи безслѣдно, да и не были произведеніями лирическими по своему характеру. Во всякомъ случаѣ до св. Амвросія обычай пользоваться гимнами для христіанскаго богослуженія былъ неизвѣстенъ западной церкви.

Что дѣйствительно св. Амвросій впервые ввелъ пѣніе гимновъ при богослуженіи Медіоланской Церкви, объ этомъ прямо свидѣтельствуетъ его біографъ Павлинъ; изъ словъ послѣдняго также слѣдуетъ, что это пѣніе имѣло, по крайней мѣрѣ, иногда характеръ антифоновъ [2]). Блажен. Августинъ къ этому добавляетъ, что этотъ обычай заимствованъ Амвросіемъ съ востока [3]), что при личныхъ и литературныхъ связяхъ Амвросія съ восточною Церковью болѣе, чѣмъ вѣроятно. Но имѣетъ ли въ виду въ данномъ случаѣ Августинъ, какъ полагаетъ Ebert, собственно сирійскую церковь, гдѣ впервые появилось антифонное пѣніе [4]), этого сказать нельзя, такъ какъ обычай пѣнія гимновъ въ то время уже былъ распространеннымъ на востокѣ; къ тому же мы не знаемъ о знакомствѣ Амвросія съ собственно сирійскими богословами. Самъ св. Амвросій, съ своемъ sermo contra Auxentium, подтверждаетъ показаніе двухъ предшествующихъ свидѣтелей, давая понять, что 1) въ пѣніи гимновъ принималъ

---

[1]) *Буасье.* Паденіе язычества. стр. 251—264;

[2]) Vita Ambrosii. c. 13: Hoc in tempore (во время извѣстнаго преслѣдованія Юстины 386 г.) *primum* antiphonae, hymni ac vigiliae in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt.

[3]) Confes. IX, c. 6: tunc (въ 386 г.) hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium paritium, ne populus moeroris taedio tabesceret, institutum est. См. M. XIV въ testimonia veterum.

[4]) Allgemeine Geschichte der Litteratur. s. 178;

участіе весь присутствовавшій въ храмѣ народъ и 2) предметомъ этихъ пѣснопѣній было прославленіе Св. Троицы: Отца, Сына и Св. Духа [1]). Изъ Медіолана новый обычай, по свидѣтельству того же блажен. Августина, перешелъ и въ другія западныя церкви, и уже въ его время, т. е, спустя какихъ-нибудь 10—20 лѣтъ послѣ установленія, упрочился въ нихъ [2]).

Что касается частныхъ видовъ этихъ новыхъ на Западѣ литературныхъ произведеній и ихъ названій, то прежде всего Павлинъ въ вышеприведенномъ свидѣтельствѣ указываетъ три такихъ названія: antiphonae, hymni ac uigiliae, Августинъ—два: hymni et psalmi, самъ Амвросій только одно carmen: всего такимъ образомъ мы имѣемъ пять различныхъ названій. Но, что касается самаго слова carmen, то не можетъ быть никакого сомнѣнія, что оно примѣняется Амвросіемъ къ гимнамъ, такъ какъ въ этомъ же мѣстѣ изъ sermo contra Auxentium c. 34 слово carmen онъ примѣняетъ къ тѣмъ же самымъ произведеніямъ, которыя непосредственно передъ этимъ назвалъ гимнами. Далѣе psalmi Августина есть, повидимому, одно и то же съ vigiliae Павлина. Амвросій самъ свидѣтельствуетъ, что въ ту ночь, когда онъ по случаю осады базилики не имѣлъ возможности уйти домой, онъ пѣлъ въ храмѣ вмѣстѣ съ вѣрующими псалмы [3]). Очень возможно, что отъ этого чисто случайнаго признака и получилъ свое названіе этотъ родъ пѣснопѣній. Что касается наконецъ, названія antiphonae, то очень странно отсутствіе его у Августина, который въ этомъ случаѣ былъ свидѣтелемъ не менѣе авторитетнымъ, чѣмъ Павлинъ. Упоминаніе

[1]) c. 34; M. XVI, c.c. 1017—1018: hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt. Plane nec hoc abnuo. Grande carmen isdud est, quo nihil potentius Quid enim potentius, quam confessio Trinitatis, quae quotidie totius populi ore celebratur? Certatim omnes student fidem fateri Patrem et Filium et Spiritum Sanctum norunt versibus praedicare. Facti sunt igitur magistri, qui vix poterant discipuli.

[2]) Confession. IX, c 6: et ex illo in hodiernum redentem, multis jam ac pene omnibus gregibus tuis et per caetera orbis imitantibus. M. XIV;

[3]) Epistola XX ad Marcellinam c. 24—25; M. XVI. c.c. 1001—1002: exactus et totus ille dies in moerore nostro: scissae tamen ab illudentibus pueris cortinae regiae. Ego domum redire non potui; quia circunfusi erant milites qui basilicam custodiebant. Cum fratribus psalmos in Ecclesiae basilica mino re diximus.—Sequenti die и т. д.

Августиномъ только двухъ видовъ пѣснопѣній даетъ намъ основаніе предполагать, что и у Павлина antiphonae есть родовое понятіе по отношенію къ hymni ac vigiliae. Павлинъ хотѣлъ, повидимому, сказать, что Амвросій ввелъ въ богослужебное употребленіе hymni ac vigiliae и что какъ первые, такъ и вторыя исполнялись въ формѣ антифоновъ. Въ послѣднемъ итогѣ мы получаемъ так. образ. только два вида гимновъ св. Амвросія: hymni въ собственномъ смыслѣ и psalmi—vigiliae. Но различались ли эти два вида существенно по своему содержанію или же словомъ vigiliae обозначался особый родъ гимновъ, имѣвшихъ спеціальное назначеніе и употребленіе, опредѣлить невозможно.

По своему содержанію гимны св. Амвросія отличаются объективностью въ томъ смыслѣ, что Амвросій избѣгаетъ въ нихъ всего личнаго, изліянія своихъ собственныхъ чувствованій и мыслей, предпочитая имъ содержаніе, имѣющее обще-церковный интересъ. Въ этомъ отношеніи, по Böhringer'y, гимны Амвросія могутъ быть названы гимнами исповѣданія, какъ излагающіе „существенное зерно христіанскаго ученія“ [1]). Въ частности одни изъ нихъ отличаются догматическимъ содержаніемъ и съ этой стороны представляютъ собою явленіе совершенно новое въ исторіи западной литературы вообще. Таковы гимны III (jam surgit hora tertia) и IV (veni retemtor, gentium), изъ которыхъ въ первомъ довольно подробно раскрывается ученіе о Крестѣ Христовомъ, которымъ уничтожена вина человѣчества, разрушено царство смерти и дарована благодать; во второмъ же, написанномъ, очевидно, на праздникъ Рождества Христова, раскрывается ученіе о воплощеніи искупителя міра: здѣсь мы встрѣчаемъ ученіе о рожденіи Спасителя отъ Дѣвы и о двухъ природахъ Искупителя при сохраненіи полнаго равенства съ Богомъ Отцомъ, и сошествіи во адъ, вознесеніе на небо и пр.; въ основу гимна положенъ тѣмъ не менѣе текстъ 18-го псалма и ученіе о Христѣ излагается подъ образомъ жениха. Гимны I и II, напротивъ, хотя и не лишены совсѣмъ догматическаго элемента, но преимущественно отличаются нравственно-дидактическимъ содержаніемъ; новымъ является здѣсь лишь ихъ христіанскій характеръ, такъ какъ морально-ди-

[1]) Böhringer. op. cit. ss. 90, 91;

дактическая лирика была извѣстна и классической римской литературѣ (поэзія Горація) [1]). Въ 1-мъ гимнѣ (aeterne rerum conditor) епископъ призываетъ вѣрующихъ къ духовному бодрствованію, изображая при этомъ спасительные плоды такого бодрствованія; во II-мъ гимнѣ (Deus creator omnium), исходя изъ мысли о Богѣ, какъ творцѣ и управителѣ міра, онъ указываетъ на тѣ чувства, какія мы должны питать по отношеніи къ Богу [2]), и излагаетъ Волю Бога относительно нравственной жизни людей.

Но если гимны св. Амвросія по содержанію представляютъ собою явленіе новое, то въ формѣ изложенія ихъ авторъ старается придерживаться классическихъ образцовъ. Состоя изъ 8-ми строфъ по 4 стиха въ каждой, всѣ они написаны ямбическимъ размѣромъ; долгота и краткость слоговъ, свойственная метрическому стихосложенію, въ большинствѣ случаевъ строго выдерживаются. При музыкальномъ исполненіи гимновъ, каждый долгій слогъ обозначался половиной или же четвертной нотой, а каждый короткій — четвертной или же восьмой. Основываясь на томъ впечатлѣніи, какое пѣніе гимновъ производило на народъ, можно судить о ихъ музыкальности. Уже Амвросіемъ такимъ образомъ положено начало искусственной церковной музыкѣ на западѣ; послѣ него были внесены еще нѣкоторыя измѣненія, и такъ постепенно составился знаменитый cantus figuratus. Этими измѣненіями предполагалось внести больше разнообразія въ пѣніе. Дѣло въ томъ, что музыка, гдѣ каждый долгій слогъ обозначался половиной ноты, а короткій—четвертью, вслѣдствіе своей систематической правильности, могла казаться нѣсколько однообразной. Это и побуждало замѣнять половинную ноту двумя четвертными, четвертную—двумя восьмыми; комбинируя теперь эти ноты всевозможнымъ способомъ, могли, избѣгая однообразія, создавать мотивы, богатые своимъ музыкальнымъ содержаніемъ. Болѣе двухъ столѣтій послѣ св. Амвросія западная церковь мирилась съ такого рода музыкой. Но, когда въ началѣ среднихъ вѣковъ Цер-

---

[1]) Ebert. op. cit. s. 183;

[2]) Стр. IV: Te cordis ima concinant;
Te vox conora concrepet;
Te diligat castus amor
Te mens adoret sobria.

ковъ, подъ вліяніемъ сильно развившагося аскетическаго идеала, начала порывать всякія связи съ классической наукой и образованностью, тогда и амвросіанскій cantus figuratus былъ признанъ неподходящимъ для церковнаго употребленія. Папа Григорій I Двоесловъ, изгнавъ изъ церкви cantus figuratus, замѣнилъ его новымъ простымъ речитативомъ, извѣстнымъ подъ именемъ cantus firmus [1]).

---

[1]) Ср. Förster. Ambrosius, Bischof von Mailand. s.s. 267—270;

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Изложивъ біографію Св. Амвросія и давъ общую характеристику его литературныхъ произведеній, въ этой части мы намѣрены заняться анализомъ ученія Амвросія. Главное наше вниманіе должны обратить на себя его догматическія воззрѣнія и его отношеніе къ вопросамъ церковной морали. Но этимъ основнымъ отдѣламъ въ качествѣ подготовительнаго вступленія мы предпосылаемъ особый отдѣлъ объ отношеніи Св. Амвросія къ источникамъ церковнаго ученія и о методахъ богословскихъ изысканій.

Источники церковнаго вѣроученія и методы ихъ истолкованія у св. Амвросія Медіоланскаго [1]).

I.

По вопросу объ источникахъ церковнаго вѣроученія западная Церковь къ IV в. успѣла уже создать весьма опредѣленную и прочную позицію. Еще во второй половинѣ II-го вѣка Ириней Ліонскій, кромѣ Священнаго Писанія, указалъ ще на церковное преданіе, которое было передано апостолами основаннымъ ими древнимъ церквамъ въ качествѣ нормы церковнаго ученія и устройства. Это преданіе per successiones presbytorum in Ecclesüs custoditur [2]), такъ что не прерывная преемственность епископата служитъ надежной гарантіей сохраненія преданія въ неповрежденномъ видѣ. Только подъ руководствомъ этого преданія можно правильно

---

[1]) *Литература:* 1) *Kellner* op. cit.; 2) *Siegfried.* Philo von Alexandria. Jena 1875, ss. 376—391 (необходимо только имѣть въ виду, что авторъ очень часто неразборчиво пользуется неподлинными твореніями Св. Амвросія); 3) въ Annales de Philosophie chretienne Mars. 1908. ст. P. de Labriolle Saint Ambroise et l'exegese allegorique и 4) отдѣльная глава въ книгѣ того же автора. Saint Ambroise.

[2]) Adv. haereses III, II, 2; M. VII. Русск. перев. Преображенскаго. Москва. 1871, стр 74.

понимать Писаніе и ученіе Церкви; въ случаѣ возникновенія въ Церкви споровъ по какимъ-нибудь вопросамъ Ириней рекомендуетъ спорящимъ сторонамъ обращаться in antiquissimas Ecclesias, въ которыхъ учили сами апостолы лично [1]).

Изъ собственно-западныхъ писателей почти одновременно съ Иринеемъ эти же самыя мысли высказалъ Тертулліанъ, который, можетъ быть, находился въ данномъ случаѣ подъ вліяніемъ малоазійской традиціи Иринея, какъ утверждаетъ Loofs [2]). Аналогію этого могла представить ему, кромѣ этого, и юридическая практика. Заслуживаетъ вниманія, что Тертулліанъ обосновываетъ свою точку зрѣнія именно соображеніями юридическаго характера. У него также источниками церковнаго ученія является, съ одной стороны, Св. Писаніе, которое чаще всего обозначается юридическимъ терминомъ lex [3]), какъ у св. Кипріана—словомъ censura [4]), а съ другой—non scripta traditio, извѣстная также и подъ названіемъ consuetudo [5]), терминъ, которымъ на языкѣ римскаго права обозначалось jus non scriptum или обычное неписанное право [6]). „Какъ въ вещахъ гражданскихъ consuetudo замѣняетъ собою законъ, если послѣдній недостаточенъ", такъ точно и въ Церкви это consuetudo можетъ существовать наряду съ писаннымъ закономъ; но только оно должно провѣряться Св. Писаніемъ и содержать исключительно то, quod Deo congruat и quod disciplinae conducat [7]). Авторитетъ этой неписанной традиціи утверждается главнымъ образомъ на двухъ основаніяхъ: на его изначальной давности, тогда какъ все новое, появившееся впослѣдствіи, представляетъ собою ересь [8]); затѣмъ, какъ и у Иринея, на successio episcoporum, рядъ которыхъ доходитъ до самыхъ временъ апостольскихъ [9]).

---

[1]) Adv. haereses. IV. 1; Русск. пер. стр. 279; ср. Harnack. Dogmengeschichte. 3-e Ausg. Erst. Band. Freiburg 1894, s.s. 363—364.

[2]) Leitfaden zum studium der Dogmengeschichte. Halle. 1906. s. 154.

[3]) De corona militis. c. IV; M. t. II.

[4]) Epistola VII, 2; M, t. IV.

[5]) De corona militis IV.

[6]) Чиларжъ. Учебникъ институціи римскаго права. Переводъ подъ редакц. Юшкевича. Москва 1906, стр. 28—29.

[7]) De corona militis c. IV;

[8]) Advers. Hermogenum c. I:

[9]) De praescriptionibus c. XXXII;

Кромѣ Писанія и апостольской традиціи, иногда въ исторіи Церкви пользовались и данными науки и философіи, правда, ни въ какомъ случаѣ не въ качествѣ равноправнаго съ Писаніемъ и традиціей первоисточника, но въ смыслѣ косвеннаго вспомогательнаго средства при научной разработкѣ вопросовъ церковнаго вѣроученія и морали. Что касается западной Церкви, то она отчасти, можетъ быть, изъ противодѣйствія гностицизму, создавшему изъ науки и философіи оружіе противъ Церкви, отнеслась въ лицѣ Тертулліана къ этой наукѣ съ полнымъ осужденіемъ и назвала философію матерью ересей [1]). Внѣцерковная философія не заслуживаетъ вниманія христіанина уже потому, что она есть порожденіе демоновъ [2]); но затѣмъ и по самому существу своему всякое философское изслѣдованіе несовмѣстимо съ званіемъ члена Церкви: вѣра противоположна знанію и изслѣдованію; пока мы изслѣдуемъ, мы еще не вѣримъ, а кто вѣруетъ, тотъ уже обладаетъ всѣмъ необходимымъ и не нуждается ни въ какихъ дальнѣйшихъ изслѣдованіяхъ [3]). Отсюда вытекаетъ, что въ церкви nemo sapiens, nisi fidelis [4]), и для христіанина adversus regulam nihil scire, omnia scire est [5]).

Почти совершенно противоположнымъ этому путемъ шли знаменитые александрійскіе писатели. Александрійская христіанская школа стоитъ въ самомъ близкомъ родствѣ съ основными традиціями ученаго александрійскаго іудейства. Живя въ центрѣ классической образованности и находясь подъ ея вліяніемъ, послѣднее въ лицѣ Филона пыталось указать идейныя точки соприкосновенія между философіей и ветхозавѣтнымъ откровеніемъ. Это достигалось двумя путями: во-первыхъ, идеей о постоянно дѣйствующемъ въ мірѣ Логосѣ, отъ Котораго ведетъ свое начало какъ Откровеніе, такъ отчасти и философія: во-вторыхъ и при томъ преимущественно, теоріей зависимости философіи отъ Библіи. Все, что есть истиннаго въ язычествѣ, почерпнуто философами у священ. писателей. Такъ, наприм., по представленію Фи-

---

[1]) ibid c. VII;
[2]) ibid c. VII;
[3]) ibid c.c. X и XIV;
[4]) ibid c. III;
[5]) ibip. c. XIV;

лона, Гераклитъ заимствовалъ основныя идеи своей философіи изъ книгъ Моисея [1]). Какъ бы то ни было, но разъ принципіально признавалось идейное сходство между философіей и Откровеніемъ, то само собою понятно, что значеніе философіи оцѣнивалось высоко и ей придавалось большое значеніе въ дѣлѣ истолкованія истинъ Откровенія. Какъ отдѣльныя науки служатъ приготовленіемъ къ занятію философіей, такъ сама философія является посредствующею ступенью къ настоящей религіозной мудрости, послѣдней цѣли нравственной дѣятельности [2]). Это взаимоотношеніе между философіей и Откровеніемъ иллюстрируется библейскими образами Сарры и Агари. Если безплодная госпожа Сарра позволила Аврааму имѣть потомство отъ служанки Агари (Быт. 16, 1), то это обстоятельство по внутреннему своему смыслу означаетъ, что человѣкъ можетъ пользоваться плодами добродѣтели и мудрости лишь послѣ предварительнаго упражненія въ философіи и другихъ служебныхъ наукахъ [3]).

Мысли Филона были восприняты затѣмъ и разработаны дальше христіанскими александрійцами. Такъ, Климентъ Александрійскій въ основу своего ученія кладетъ мысль о присутствіи Божественнаго Логоса въ универсѣ и о благотворныхъ дѣйствіяхъ Его во всѣхъ явленіяхъ жизни этого универса. Сѣмена Логоса разсѣяны во всемъ мірѣ и въ частности присущи также людямъ, которые въ силу этой внутренней связи съ Логосомъ и въ своемъ естественномъ состояніи способны къ добру [4]). Съ этой точки зрѣнія Климентъ разсматриваетъ и классическую философію. Сравнительно съ Филономъ новой у него является идея Божественной педагогіи. Приготовляя людей къ Новому Завѣту, Богъ сначала далъ имъ два приготовительныхъ завѣта: іудеямъ Онъ посылалъ пророковъ, а среди эллиновъ избиралъ до-

---

[1]) Qu. rer. div. haer. t. III, § 43, стр. 46—47; Leg. allegor I; t. I, § 33. стр. 88—Начиная съ этой главы, творенія Филона цитируемъ по пятиточному изданію Bibliotheca sacra Patrum Ecclesiae Graecorum. Philonis Judaei opora omnia. I—V. dipsiae 1828.—ср. *Zeller*. Die Philosophie der Griechen 3 Th. 2 Abt. 4 Auf. Leipzig 1903, s.s. 393—394;

[2]) De congressu Qu. er. § 14; t. III, стр. 86;

[3]) ibid. §§ 3—4; t. III, стр. 73—74;

[4]) Cohort. ad Gent. M VIII, c. 173A;

бродѣтельныхъ мужей, сдѣлавъ ихъ какъ бы пророками языческаго міра [1]; такимъ образомъ тѣмъ приготовленіемъ ко Христу, которымъ для евреевъ служилъ Ветхій Завѣтъ, для языческихъ народовъ являлась ихъ философія [2]. И тотъ и другая имѣли въ существѣ дѣла одну цѣль. Само собою понятно, что при такой точкѣ зрѣнія классическая философія въ глазахъ Климента не могла быть сплошнымъ заблужденіемъ, но заключала въ себѣ и крупицы истины: языческіе философы, хотя и не имѣли точнаго и твердаго понятія объ истинномъ Богѣ, но, такъ сказать, осязали Его бытіе, хотя и почитали Его въ ложныхъ формахъ [3]. Эти крупицы были затѣмъ восполнены ими заимствованіемъ у священныхъ писателей, — теорія, которую Климентъ выдвигаетъ такъ же сильно, какъ и Филонъ: очень многое философы заимствовали у ветхозавѣтныхъ пророковъ [4]; ихъ моральный кодексъ былъ составленъ по образцу Моисеева законодательства [5]; ученіе о твореніи міра Богомъ сообщили имъ евреи [6]. Но и при всемъ этомъ философія все-таки не достигла относительной полноты ветхозавѣтнаго Откровенія.

Основываясь на этомъ, Климентъ придавалъ философіи и наукѣ большое значеніе не только въ дѣлѣ познанія истины, но и вообще въ религіозно-нравственной жизни человѣка. Аллегорическое объясненіе образовъ Авраама, Сарры и Агари воспроизводится имъ въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ мы встрѣчаемъ его у Филона [7]. Эти подготовительныя науки важны уже потому, что онѣ упражняютъ умъ, порождаютъ горячность и развиваютъ проницательность [8]. Нераздѣлимое единство науки и вѣры Климентъ развиваетъ въ своей знаменитой теоріи христіанской *πίστις* и *γνῶσις*. Безъ вѣры и божественнаго авторитета человѣкъ не можетъ обойтись, потому что послѣднія основанія вещей недоступны его разуму [9].

---

[1] Stromat. VI, V; M. IX, c. 261B;
[2] Stromat. I, V; M. VIII, c 717CD;
[3] Strom. M. VIII. 808A; IX, 257C; 260A;
[4] ibid. I, XVII; M. VIII, 801B;
[5] ibid II, XVIII; M. VIII, 1016C.
[6] ibid. V, XIII; M. IX, 136A.
[7] ibid. I, V; M. VIII, 724AB;
[8] ibid. I. V; M. VIII, 728A.
[9] ibid. II, IV; M VIII, 944C;

Священное Писаніе должно служить для насъ единственнымъ критеріемъ при разрѣшеніи этихъ вопросовъ [1]). Эта вѣра въ истину во имя засвидѣтельствовавшаго ее Авторитета и есть *πίστις*. Но выше нея стоитъ ступень *γνῶσις*'а, который и является идеаломъ изслѣдованій для александрійцевъ. Гностикъ или человѣкъ научно и философски образованный [2]) прежде всего въ отличіе отъ пистика способенъ осмыслить содержаніе откровенія и правильно понять его во внутреннемъ убѣжденіи въ его разумности [3]); съ другой стороны, въ его распоряженіи наука и философія не только не губятъ вѣры и не приводятъ къ ересямъ [4]), но, обосновывая и объясняя вѣру, дѣлаютъ ее болѣе твердою и предохраняютъ отъ обмана и заблужденія [5]).

Въ общемъ такихъ же воззрѣній на отношеніе науки къ Откровенію держался и знаменитый преемникъ Климента Оригенъ [6]). Но у него, пожалуй, вопросъ рѣшенъ значительно яснѣе и точнѣе разграничены области собственно научно-богословскаго изслѣдованія и Священнаго Писанія съ церковной традиціей. Въ предисловіи къ своему *περὶ ἀρχῶν* онъ говоритъ, какъ о главнѣйшемъ источникѣ своихъ изслѣдованій, объ ecclesiastica praedicatio, per successionis ordinem ab Apostolis tradita, et usque ad praesens in ecclesiis permanens [7]). Достоинство всякаго ученія опредѣляется именно степенью согласія съ этимъ преданіемъ [8]). Оригенъ однако полагаетъ, что основныя истины вѣры изложены въ преданіи лишь кратко: а на многіе вопросы въ немъ и совсѣмъ нѣтъ отвѣта. Поэтому подробное объясненіе изложеннаго кратко и восполненіе отсутствующаго составляетъ уже задачу само-

---

[1]) ibid. II. IV; M. VIII, 941A.

[2]) Въ дѣйствительности гносисъ у Климента—понятіе болѣе широкое, съ этимъ мы отчасти еще будемъ имѣть дѣло; здѣсь для насъ важно отмѣтить только эту сторону гносиса.

[3]) Stromat. I, VI; M. VIII, 729BC; 740C.

[4]) ibid. I, II; M. VIII, 709B.

[5]) ibid. I, V, 728BC.

[6]) Объ этомъ см. *Redepenning.* Origenes. Erste Abtheil Bonn. 1841. s.s. 225 и squ.

[7]) Praefatio 2; M t. XI. *Baur.* Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte. Erst. Band, Erste Abtheilung. Leipzig 1865, s. 368.

[8]) De princip. praefatio 2; M. XI.

стоятельнаго научно-богословскаго изслѣдованія [1]). Впрочемъ, Оригенъ далеко не остался вѣрнымъ этому принципу. Въ довольно свободномъ полетѣ собственной богословской мысли онъ мало ограничивалъ себя рамками этой церковной традиціи, соорудивъ зданіе своей системы почти исключительно на основаніи Писанія, своеобразно и безъ руководства преданія имъ истолкованнаго.

Св. Амвросій въ интересующемъ насъ отношеніи не примыкаетъ всецѣло ни къ представителямъ западнаго богословія, ни къ типичнымъ александрійцамъ; стоя въ срединѣ между тѣми и другими, онъ заимствуетъ у нихъ лишь нѣкоторыя черты. Такъ, онъ пользуется идеею Климента о Божественной Педагогіи. Божественное Слово дѣйствовало въ Ветхомъ Завѣтѣ, такъ что ветхозавѣтное Откровеніе было Его Откровеніемъ и ветхозавѣтные пророки были Его слугами [2]). Онъ приготовлялъ этимъ людей къ наступленію временъ новозавѣтныхъ: ветхозавѣтный законъ былъ поэтому педагогомъ, приводившимъ людей ко Христу [3]). Но Амвросій уже отклоняется отъ александрійцевъ и переходитъ на сторону Тертулліана, если не признаетъ классическую философію откровеніемъ Логоса, не считаетъ классическихъ философовъ слугами Логоса, и если вообще не приписываетъ ей никакого значенія въ дѣлѣ спасенія. Характерно, что излюбленная александрійцами аллегорія Агари и Сарры встрѣчается и у Амвросія, но существенно перетолковывается имъ. Какъ и у александрійцевъ, Сарра въ пониманіи Амвросія означаетъ истинную добродѣтель, истинную мудрость (Sara virtus vera est, vera sapientia), а Агарь—изворотливость (versutia), которая является какъ бы служанкой болѣе совершенной добродѣтели; первая есть sapientia spiritalis, а вторая—sapientia hujus mundi; Агарь потому и называется египтянкой (Быт. 16, 1), что философская наука (philosophica eruditio) процвѣтала въ Египтѣ. Но въ оцѣнкѣ этой мудрости Амвросій несогласенъ съ александрійцами: малоцѣнность ея

---

[1]) ibid. 3; Русск. перев. въ изд. Каз. Д. Ак.. Вып. 1. Казань 1899, стр. 6—7.

[2]) Epistola LVI, 8; M. XVI, c. 1224

[3]) Epist. LXXIV, 3: M. XVI, c. 1255; LXXV, 5; M. XVI, c. 1258; LXXVII, 9; M. XVI, c. 1266.

показывается тѣмъ, что Моисей, усвоивший всю мудрость египетскую, считалъ себя все-таки совершенно неподготовленнымъ къ принятію божественнаго призванія, такъ что Господь снова научилъ его. Вмѣстѣ съ этимъ Агарь считается образомъ синагоги, закона, а Сарра—образомъ Церкви. То обстоятельство, что безплодная Сарра позволила Аврааму имѣть потомство отъ Агари, объясняется св. Амвросіемъ существенно отлично отъ александрійцевъ: церковь и вѣра, которыя олицетворяла Сарра, были предопредѣлены Богомъ сначала, но до времени Богъ скрывалъ ихъ, какъ бы заключилъ, сдѣлавъ неплодными, чтобы на опытѣ показать, что человѣкъ не самъ оправдывается, но призваніемъ Бога: этимъ объясненіемъ, несомнѣнно, предполагается тщетность мудрости вѣка въ дѣлѣ познанія Божественной истины и религіознаго совершенства [1]).

Св. Амвросій, впрочемъ, соглашается, что и классическая философія обладала маленькою частицею истины; но въ объясненіе этого заимствуетъ у александрійцевъ исключительно теорію заимствованій у священ. писателей и проводитъ ее послѣдовательнѣе, чѣмъ кто-либо до него. Такъ, наприм., ученіе о четырехъ основныхъ добродѣтеляхъ, по его мнѣнію, классическіе мудрецы изъ Библіи перенесли въ свои сочиненія [2]). Платонъ, бывшій въ Египтѣ, самъ могъ читать книги Моисея, или же познакомиться съ ними, какъ и Сократъ, чрезъ посредство читавшихъ ихъ лицъ и воспользоваться ихъ идеями для своей философской системы [3]). Основное положеніе стоиковъ, что истинный мудрецъ доволенъ всѣмъ и ни въ чемъ не чувствуетъ недостатка, напоминаетъ будто бы божественное обѣтованіе Аврааму дать ему и его потомству во владѣніе всю землю; разумѣется, если понимать обѣтованіе въ духовномъ смыслѣ [4]). Ознакомившись съ видѣніемъ прор. Іезекіиля животныхъ и движущихся колесъ, Платонъ и самъ пришелъ къ мысли представить небо подъ образомъ быстро движущейся колесницы [5]). Требованіе древ-

---

[1]) De Abraham II, X 72—75.
[2]) De paradiso 3, 13: Ed. V., p. 273 и M. XIV, c. 280 (n. 14).
[3]) De Noe 8, 24; Ed. V., p. 428 и M. XIV, c. 372.
[4]) De Abraham II, 7, 37—38: Ed. V., p.p. 592—593 и M. XIV, c.c. 471—472.
[5]) ibid. II, 3, 54; Ed. V., p. 607 и M. XIV, c. 480.

нихъ ораторовъ удерживаться во время рѣчей отъ гнѣва и раздраженія и сохранять спокойствіе духа ведетъ свое начало отъ словъ псалмопѣвца: „*удержи языкъ твой отъ зла*“ [1]). Знаменитое „познай самого себя“ заимствовано изъ Второзак. 15. 9 [2]). Ученіе объ обязанностяхъ Панэція и Аристотель черпали въ псалмахъ Давида [3]). Обычно эти утвержденія не доказываются; самое большее, что Амвросій дѣлаетъ, это указаніе, что священ. писатели жили задолго до философовъ. Если Соломонъ древнѣе Зенона стоика и Платона [4]), если Ездра жилъ прежде Платона [5]), а Давидъ и Исаія старѣе Пиѳагора [6]), то это, по словамъ Амвросія, уже доказываетъ, что философы черпали у своихъ священныхъ предшественниковъ; въ дѣйствительности же сходство между ними весьма проблематично, а часто даже только кажущееся, внѣшнее.

Отрицая за философіей всякое значеніе въ дѣлѣ спасенія, св. Амвросій долженъ былъ отрицать и ея значеніе при изслѣдованіи и изложеніи истинъ вѣры. Въ этомъ отношеніи онъ идетъ, пожалуй, еще дальше своего предшественника Тертулліана: послѣдній, по крайней мѣрѣ, считалъ душу христіанкою по природѣ и, слѣдовательно, не могъ полагать непроходимой пропасти между истиной и разумомъ; Амвросій же, повидимому, констатируетъ полную несостоятельность разума въ дѣлѣ познанія истины. Въ философскомъ плащѣ никто не можетъ найти Христа, [7]) „У насъ, говоритъ онъ, нѣтъ ничего общаго съ философіей“: она можетъ лишь удалять насъ отъ истины, какъ то и случилось съ аріанами, оставившими вѣру въ писаніе и увлекшимися Аристотелемъ и діалектикой [8]). „Діалектика“ теперь безсильно „молчитъ въ своихъ гимназіяхъ“: ея представители уже не пользуются довѣріемъ, которое послѣ Христа перешло къ

[1]) De officiis min I, XXI 92; M. XVI, c. 51
[2]) Expos in ps. CXVIII. I, 13
[3]) De offic min I, X. 31; M. XVI, c.c 32—33
[4]) De Abraham II, 7. 36; M. XIV, c. 472
[5]) De bono mortis II, 51; M. XIV, c 563
[6]) Expos. in. ps CXVIII. I, 5;
[7]) De virginitate XIV 92. M. XVI, c. 289;
[8]) Expos. in ps. CXVIII; M. XV, c. c. 1514—1515.

рыбакамъ и мытарямъ. Посему для спасенія нужны non disputationum controversia, sed praeceptorum veritas, nec argumentationis astutia, sed fides mentis [1]). Такой вѣрѣ противоположно не только ученіе философовъ, но и способы ихъ изслѣдованія: тамъ, гдѣ содержится вѣра, не должно быть никакихъ аргументовъ [2]) Діалектика только рождаетъ вредные споры и возбуждаетъ безплодные вопросы, а философія даже исключаетъ апостольскую истину [3]).

Источниковъ этой единственно обязательной для членовъ Церкви вѣры Амвросій, какъ и западные писатели до него, указываетъ два: scriptura divina и traditio majorum [4]): встрѣчаются также ссылки опять въ духѣ западныхъ писателей на regula veritatis [5]). Но при этомъ внѣшнемъ сходствѣ Амвросій и здѣсь значительно отличается отъ своихъ западныхъ предшественниковъ. Во-первыхъ, онъ чрезвычайно рѣдко имѣетъ дѣло съ traditio majorum, даже только случайно называетъ его. Во-вторыхъ, самое понятіе о церковной традиціи у него отличается слишкомъ общимъ характеромъ: мы напрасно стали бы искать у него указаній на іерархическій характеръ этой традиціи, на successio episcoporum, какъ на ея conditio, sine qua non; онъ не говоритъ ни объ апостольскомъ характерѣ этой традиціи, ни о Церкви, какъ ея хранительницѣ, ни о значеніи ея для вѣрующихъ. Во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ св. Амвросій имѣетъ дѣло только съ scriptura divina и излагаетъ свое ученіе на основаніи свидѣтельствъ писанія. Эта особенность у него, мож. б., также объясняется вліяніемъ александрійцевъ. Въ ней—недостатокъ Амвросія, но также и его историческое значеніе. Значительно выдвигая впередъ scriptura предъ traditio, онъ положилъ начало новому направленію въ исторіи западной богословской мысли

---

[1]) Hexaemeron I, 6, 24; м. XIV, с. 135;
[2]) De fide I, XIII, 84; м. XVI, с. 548;
[3]) De incarnationis Dominicae sacramento IX, 89; м. XVI, с. 840;
[4]) Epistola XXIII, 1, м. XVI, с. 1026.
[5]) Hexaemeron II, 1, 3, м. XIV, с. 145.

II.

Высокій авторитетъ св. писанія основывается на его Божественномъ происхожденіи: оно представляетъ собою откровеніе Бога, написано свящ. авторами по вдохновенію св. Духа и есть собственное Писаніе Бога.

Относительно боговдохновенности св. Писанія до Амвросія западъ не успѣлъ выработать опредѣленной и обстоятельной теоріи. Мы знаемъ только взглядъ на этотъ вопросъ Тертулліана, составленный имъ подъ сильнымъ вліяніемъ монтанизма. Онъ говоритъ: in spiritu constitutus homo necesse est ut excitat sensu [1]), очевидно, считая состояніе священ. писателей въ моментъ вдохновенія состояніемъ изступленія, экстаза и приписывая имъ чисто пассивную роль слѣпыхъ орудій Божественнаго откровенія.

Объ Амвросіи мы также не можемъ сказать, чтобы онъ далъ западу такую вполнѣ законченную теорію; тѣмъ не менѣе онъ все же подробнѣе останавливался на разсматриваемомъ вопросѣ и рѣшалъ его нѣсколько иначе, чѣмъ Тертулліанъ. И здѣсь, какъ и въ предыдущемъ случаѣ, онъ напоминаетъ намъ александрійцевъ и довольно сильно.

Родоначальникъ александрійцевъ—Филонъ подъ вліяніемъ взглядовъ на вдохновеніе платонизма отождествляетъ состояніе вдохновенія съ состояніемъ экстатическимъ, безсознательнымъ [2]). У священныхъ мужей въ моменты вдохновенія внѣшнія чувства прекращали на время свою дѣятельность, чтобы не мѣшать глазамъ души [3]); рѣчь дѣлалась медленнѣе, а умъ быстрѣе [4]), съ этимъ соединялось притупленіе сознанія (γεγονῶς ἐν ἀνοίᾳ) [5]). Въ этомъ смыслѣ личность всякаго пророка у Филона сравнивается съ музыкальнымъ инструментомъ, пассивно издающимъ тѣ или иные звуки подъ

---

[1]) Adv marc. IV, 22, *Baur.* Vorlesungen über die chr. Dogmengesch. Erst. Abth. s. 385.

[2]) De somniis II, § 1, t. III, 269—270.

[3]) De migrat. Abr. § 34, t. II. стр. 334.

[4]) Ou. rer. div. haer. § 1, t. III, стр. 5

[5]) De special. legibus § 8, t. V, стр. 122 ср. объ инспираціи у Филона *Heinisch* Der Einfluss Philo auf die älteste Exegese (Barnabas. Justin und Clemens von Alexandria). Münster 1908, *s.* s. 42—43.

вліяніемъ ударовъ Логоса [1]). Само собою понятно, что при этомъ инспирація Писанія должна была пріобрѣсти строго вербальный характеръ и простираться не только на содержаніе Откровенія, но и на его внѣшне-словесную форму [2]).

Христіанскіе александрійцы внесли въ эту теорію нѣсколько довольно существенныхъ поправокъ: въ противовѣсъ гностицизму, отрицавшему въ принципѣ свободу человѣческихъ дѣйствій, они признали наличность нѣкоторой самодѣятельности у священ. писателей въ моментъ вдохновенія. Поэтому, уже Климентъ, съ одной стороны, признаетъ, что пророки были органами Божественнаго голоса (*ὄργανα θείας φωνῆς*) [3]) и сравниваетъ ихъ съ издающей подъ вліяніемъ постороннихъ ударовъ звуки музыкальной арфой [4]), а съ другой, утверждаетъ, что пророки передавали въ своихъ писаніяхъ не только то, что открыто имъ Богомъ, но часто присоединяли и то, что чувствовали и сами: такъ, въ своихъ писаніяхъ они передаютъ личныя впечатлѣнія объ отношеніи народа къ сообщеннымъ чрезъ нихъ откровеніямъ [5]). Так. образ. за священ. писателями признается извѣстная степень активности при составленіи ихъ писаній. Оригенъ сильнѣе, чѣмъ Климентъ, выдвигаетъ значеніе Божественнаго фактора; главное при вдохновеніи принадлежитъ Божественному Дѣятелю: размышленія пророковъ суть собственно мысли и слова Самого Бога, Который говоритъ въ пророкахъ [6]). Исходя изъ этого основного положенія, Оригенъ придерживается вербальной инспираціи и въ своихъ комментаріяхъ на книги свящ. Писанія останавливается не только на выраженіяхъ, но даже на отдѣльныхъ буквахъ и ошибкахъ, какъ боговдохновенныхъ [7]). Тѣмъ не менѣе и онъ признаетъ, что божественный факторъ не дѣйствовалъ

---

[1]) Ou. rer. div haer. § 52: *μόνος ὄργανον θεοῦ ἐστιν ἠχοῦν, κρουόμενον καὶ τληττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ.* t. III, стр. 57.

[2]) De spec. leg. § 8: *προφήτης τε μὲν γὰρ οὐδὲν ἴδιον ἀποφαίνεται τὰ παρά παν, ἀλλ' ἔστιν ἑρμηνεύς, ὑποβάλλοντος ετέρου πάνθ'ὅσα προφέρει;* t. V, стр. 122.

[3]) Stromat VI, XVII; м IX, 401 A.

[4]) ibid. VI, IX м. IX. 309 B.

[5]) ibid III, IV; *Heinisch* s. 46.

[6]) Selecta in psalmos Ps. XXVII, vers. 1; м XII, 1284 B.

[7]) *Redepenning* I. s. s. 259—260.

на писателей подавляющимъ образомъ. Уже самая возможность вдохновенія вполнѣ зависитъ отъ нравственной настроенности послѣднихъ, такъ какъ Богъ подаетъ это вдохновеніе только душамъ, ἃς εὑρίσκει ὁσίας [1]); затѣмъ и въ самомъ актѣ вдохновенія ихъ личное сознаніе въ отличіе отъ языческихъ прорицателей оставалось непритупленнымъ [2]). Этимъ обусловливается и другая очень характерная особенность въ представленіи Оригена объ инспираціи. Различая въ зависимости отъ нравственнаго достоинства писателей степени инспираціи, онъ различаетъ писанія и по степени ихъ значенія: однѣ священ. книги признаетъ болѣе вдохновенными, другія—менѣе; ученіе Іисуса ставитъ выше ученія апостоловъ [3]), личность Павла—выше его учениковъ Тимоѳея и Луки [4]): различіе существуетъ, по нему, даже между писаніями одного и того же автора (напр., различныя посланія св. ап. Павла) [5]).

Амвросій усвоилъ себѣ наиболѣе характерныя черты всѣхъ перечисленныхъ теорій, вслѣдствіе чего его собственныя представленія о боговдохновенности оказываются нѣсколько противорѣчивыми. Въ прямой зависимости отъ Филона онъ очень сильно выдвигаетъ экстатическій моментъ инспираціи. При инспираціи мысль пророка возмущается, выходитъ изъ себя, покрывается какимъ-то мракомъ ignorantiae et imprudentiae. Это состояніе сравнивается съ состояніемъ св. ап. Павла въ моментъ его чуднаго обращенія ко Христу [6]). Пророки представляли собою органъ божественнаго голоса (divinae vocis organum), которымъ Богъ пользовался для своихъ откровеній людямъ [7]). Поэтому въ писаніи Богу принадлежитъ все, такъ какъ и апостолы и пророки не осмѣливались говорить ничего, кромѣ сообщеннаго имъ въ Откровеніи (non nisi ex revelatione demonstrata sibi loqui ausi sunt) [8]). И сами

[1]) Contra celsum IV, 7; M. XI, 1037A.
[2]) ibid. VII, 4; M. XI, 1425ABC.
[3]) Hom. in. Luc. XXIX; *Redepenning* I, ss. 261—262.
[4]) Sel. in Jerem. XXII, 13; M XIII, 568D.
[5]) Ad Roman. Praefatio; *Redepenning* s. 262.
[6]) De Abraham II, 9, 61; Ed. V. n. d. XIV, c. 484.
[7]) Epistola I VIII, 13; M. XVI, c. 1181.
[8]) Epistola LXV, 3; M. XVI, c 1223.

писатели смотрѣли на себя какъ на простыхъ передатчиковъ велѣній Бога; св. ап. Іоаннъ, наприм., страшился приписывать собственнымъ способностямъ полученное отъ Бога [1]). Но къ этому ряду мыслей св. Амвросій присоединяетъ другой существенно-оригенистическій. Не смотря на всю силу охватывавшаго пророковъ наитія св. Духа, дѣятельность ихъ собственной мысли не только не прекращалась, но даже возвышалась, потому что Богъ „блескомъ божественной мудрости воспламенялъ силу ихъ души и освѣщалъ разумъ [2]), и при томъ тѣмъ больше, чѣмъ было выше ихъ нравственное достоинство. Чѣмъ выше лицо пророка, тѣмъ выше и полнѣе его пророчество; въ этомъ отношеніи слова Маріи Матери Господа, выше и важнѣе другихъ писаній [3]). Но не только существуетъ различіе въ достоинствѣ личности и произведеній различныхъ авторовъ. Точь въ точь, какъ у Оригена, у Амвросія различныя произведенія одного и того же автора и даже различныя мѣста одного и того же произведенія не равноцѣнны относительно степени вдохновенности: если прор. Моисей вообще описалъ не свое, но влитое въ него и открытое ему (infusa et revelata), то въ особенности это нужно признать относительно его повѣствованія о созданіи міра [4]); хотя все писаніе Dei gratiam spiret, но особенно psalmorum liber [5]).

Различіе между Амвросіемъ и Оригеномъ касается только ихъ взглядовъ на лицо Божественнаго Субъекта инспираціи. Оригенъ разсматриваетъ этотъ вопросъ съ точки зрѣнія общей неоплатонической основы своей системы и рѣзко-выраженной субординаціонистической тенденціи своего ученія о Богѣ, троичномъ въ Лицахъ. Такъ какъ, согласно общей неоплатонической схемѣ Оригена, Богъ входитъ въ общеніе съ тварями чрезъ посредство Сына и Духа Св., и твари поднимаются къ Богу отъ Духа Св. чрезъ посредство Сына, то Посредникомъ инспираціи у него является собственно

---

[1]) ibid. 4, M. XVI, c. 1223.
[2]) ibid.
[3]) Expos. Evang. sec. Lucam II, 28; Ed. V. u M. XV, c. 1562.
[4]) Epistola XLIV, 1; M XVI, c. 1136.
[5]) In psalm. I; praet. 2.

Духъ Св. [1]). У Амвросія при измѣнившихся обстоятельствахъ времени и при существенно иной постановкѣ тринитарной проблемы мы встрѣчаемъ иное воззрѣніе. Въ его ученіи о Св Троицѣ преобладающимъ мотивомъ является не субординаціонизмъ, а возможно полное равенство Лицъ при сохраненіи ихъ особности и самостоятельности. Доказывая, что всѣмъ Лицамъ Св. Троицы принадлежитъ одна субстанція, одно operatio и одна potestas, св. Амвросій всѣхъ трехъ Лицъ Св. Троицы считаетъ дѣйствующимъ Субъектомъ инспираціи, такъ что отъ Отца, Сына и Духа Св. посылается людямъ prophetia et divinum munus [2]). „Какъ ап. Павелъ слышалъ обращенный къ нему голосъ: Я—Іисусъ, Котораго ты гонишь (Дѣян. 9,5), такъ точно Духъ Св. запретилъ Павлу и Силѣ итти въ Виѳинію (Дѣян. 16,7); и какъ Отецъ говорилъ чрезъ пророковъ, такъ точно о Духѣ прор. Агавъ свидѣтельствуетъ: такъ говоритъ Духъ Св.: мужа, которому принадлежитъ этотъ поясъ, свяжутъ въ Іерусалимѣ (Дѣян. 21, 11). И какъ Премудрость послала апостоловъ, говоря: идите по всему міру и проповѣдуйте Евангеліе всей твари (Марк. 16.15), такъ и Духъ Св. говоритъ: отдѣлите мнѣ Варнаву и Савла на дѣло, къ которому Я ихъ призвалъ“ (Дѣян. 13,2) [3]). Поэтому, если въ нѣкоторыхъ другихъ мѣстахъ св. Амвросій считаетъ подателемъ откровеній только какое-нибудь одно изъ Лицъ Св. Троицы [4]) и говоритъ, что въ пророкахъ говорилъ Господь [5]), или, что на пророковъ нисходилъ Духъ Св. [6]), то всѣ этого рода мѣста, вѣроятно, нужно понимать имѣнно при свѣтѣ его основного воззрѣнія: такъ какъ инспирація исходитъ отъ всѣхъ трехъ Лицъ въ силу нераздѣлимости ихъ существа и власти, то ее можно приписывать и каждому изъ нихъ въ отдѣльности.

---

[1]) De orat. I: M. XI, c. 416C; *Redepenning* I, s. 255.

[2]) De spiritu sancto II, XIII, 143; M. XVI, c. 773.

[3]) De spiritu Sancto II, XIII, 145; M. XVI, c.c. 773—774.

[4]) Подробный перечень этого рода цитатъ см. *Kellner* Ambrosius, als Erklärer s. 25.

[5]) Expositio Evang Lucae X, 22: M. XV, c.c. 1809—1810; in ps XXXV enarratio praefatio c. 2.

[6]) De Abraham II, 9, 61; M. XIV, c. 484.

III.

Боговдохновенное Scriptura divina содержитъ въ себѣ utrumque testamentum, testamentum vetus и testamentum novum: Ветх. Завѣтъ Амвросій называетъ просто vetus Scriptura [1]); для обозначенія всего Ветх. Завѣта онъ иногда пользуется словомъ lex, тогда какъ Нов. Завѣтъ, какъ цѣлое, обозначаетъ именемъ Evangelium [2]).

Не смотря на нѣкоторую разницу между двумя завѣтами, послѣдніе въ существенномъ представляютъ собою одно и то же, двѣ разныя формы одного и того же содержанія. Здѣсь св. Амвросій воспроизводитъ нѣкоторыя мысли, раскрытыя Иринеемъ и Климентомъ Александ. въ борьбѣ противъ гностиковъ, отрицавшихъ сходство и согласіе Завѣтовъ, особенно противъ Марціона. Какъ у Иринея [3]) и Климента Александ. [4]), такъ и у св. Амвросія единство и согласіе Ветх. и Нов. Завѣтовъ доказывается главн. образ. единствомъ ихъ Виновника Бога, Который Себѣ противорѣчить не можетъ: utrumque advertis unius auctoris Testamentum [5]). Затѣмъ, подобно Иринею и Клименту, Амвросій въ своемъ увлеченіи мыслью о единствѣ Завѣтовъ опускаетъ изъ виду наиболѣе существенныя различія между ними и останавливается на различіяхъ скорѣе внѣшняго, формальнаго характера. По представленію Иринея, ветхозавѣтный законъ держалъ людей въ рабствѣ повиновенія внѣшнимъ предписаніямъ, чтобы такимъ путемъ человѣкъ научился servire Deo: а въ Нов. Завѣтѣ, когда человѣкъ послѣ долгой школы повиновенія научился sine vinculis sequi Deum, были уничтожены vincula seruitutis, въ замѣнъ которыхъ были дарованы decreta libertatis [6]). Аналогично этому и у Амвросія lex былъ данъ іудеямъ, какъ людямъ слабымъ, какъ дѣтямъ въ религіозно-нравственномъ отношеніи, чтобы такимъ путемъ воспитать ихъ къ принятію Христа [7]); такъ что іудей, связанный бук-

---

[1]) Epistola LXIII, 78; M XVI, c. 1210.
[2]) Epistola LXXIV, 3; M. XVI, c. 1255.
[3]) Adv. haer. IV, XXII, 2; M. VII.
[4]) Stromat. III, XII; M. VIII, 1184C.
[5]) Epistola LXIII, 78; M. XVI, c. 1210.
[6]) Adv. haeres. IV, XIII, 2; P. Пер. стр 444.
[7]) Epistola LXXVII, 9: M. KVI, c. 1266.

вальнымъ исполненіемъ предписаній закона, in seruitute est, а христіанинъ, освободившійся отъ гнета буквы, получилъ libertas [1]). Наиболѣе существенное различіе между Ветх. и Нов. Завѣтомъ по ихъ содержанію Ириней видитъ въ томъ, что въ Нов. Завѣтѣ открыто ученіе не только о Богѣ вообще, но главн. образ. о Сынѣ, Котораго до этого люди не знали [2]). Точно также у Амвросія мы очень часто можемъ встрѣтить замѣчанія, что іудеи fari Verbum Deum nescinnt, тогда какъ въ христіанахъ Christus est Dei virtus [3]), что христіанинъ именно per agnitionem Filii Dei изъ ветхозавѣтнаго раба превратился въ мужа совершенна [4]). Климентъ обратилъ вниманіе св. Амвросія аще на нѣкоторыя особенности. По его представленію, Ветх. Завѣтъ своими предписаніями и угрозами наказаній за ихъ нарушеніе возбуждалъ въ людяхъ главн. образ. чувство страха (*φόβος*), посредствомъ котораго и приводимъ ихъ ко Христу (*εἰς χριστὸν παιδαγώγησας*) [5]); преобладающее же настроеніе Нов. Завѣта есть любовь [6]). Соотвѣтственно этому мы встрѣчаемъ у Амвросія, что законъ—paedagogus служилъ предметомъ боязни (timetur), а Христосъ открылъ намъ путь спасенія: timor так. обр. привелъ людей ad libertatem, libertas ad fidem, a fides ad caritatem [7]). Въ духѣ александрійцевъ же Амвросій опредѣляетъ отношеніе между завѣтами, какъ отношеніе части къ цѣлому, менѣе совершеннаго къ болѣе совершенному, менѣе полнаго къ болѣе полному: in lege igitur portio, in Evangelio perfectio est [8]); vetus Scriptura подобно глубокому и темному колодцу, изъ котораго можно было почерпать только съ трудомъ; оно къ тому же и неполно (non plena), такъ какъ еще не явился наполнившій его [9]). Съ явленіемъ же Хри-

---

[1]) Epistola LXXV, 5; M. XVI,пс. 1258.
[2]) Adv. haereses IV, XIII, 1; Рус. Пер. стр. 443.
[3]) Epistola LXXVII, 9; M. XVI, c. 1266.
[4]) Epistola LXXV, 7; M XVI, c. 1259.
[5]) Stromat. II, XX; M VIII, 1069B.
[6]) Paedogog. I, VII; M. VIII.
[7]) Epistola LXXV, 5. M. XVI, c. 1258.
[8]) Epistola LXXIV, 5, M. XVI, c. 1256.
[9]) Epistola LXIII, 78, M. XVI, c. 1210.

ста прекратило свое существованіе inferiora и наступило perfecta [1]).

Установивши единство обоихъ завѣтовъ, Амвросій съ одинаковымъ уваженіемъ относится и къ тому и къ другому и пользуется въ своихъ сочиненіяхъ доказательствами и того и другого. Если нѣкоторые указываютъ на то, что онъ какъ будто бы съ бо́льшимъ вниманіемъ относится къ Ветх. Завѣту, который своею темнотою давалъ большой просторъ аллегорическому методу, и большинство его произведеній написано на темы изъ ветхозав. исторіи [2]), то въ этомъ врядъ ли можно усматривать преднамѣренное предпочтеніе: самъ Амвросій этого нигдѣ не высказываетъ, а обиліе сочиненій на ветхозавѣтныя темы легко объясняется тѣмъ, что за огромностью ветхозавѣтнаго матеріала онъ не успѣлъ перейти къ комментированію новозавѣтныхъ Писаній.

Въ частности изъ Ветхаго Завѣта въ качествѣ Scriptura divina онъ пользуется почти всѣми книгами его. Въ одномъ мѣстѣ онъ называетъ пять книгъ Моисея, Regnorum libros prophetarum scripta, Esdram, psalmos, Proverbia, Ecclesiasten и Canticа Canticorum [3]). Изъ Regnorum libros имъ цитируются всѣ четыре. Изъ пророковъ ему извѣстны всѣ двѣнадцать малыхъ и особенно часто цитируются книги пр. Исаіи, Іереміи, Іезекіиля и Даніила. Относительно псалмовъ онъ раздѣляетъ довольно распространенное въ то время мнѣніе, по которому Давидъ былъ авторомъ всѣхъ извѣстныхъ намъ псалмовъ: по крайней мѣрѣ, нѣкоторые псалмы, напр., псал. 43 сыновъ кореевыхъ считается имъ принадлежащимъ Давиду; надписаніе же „сыновъ кореевыхъ“ объясняется въ томъ смыслѣ, что Давидъ составилъ его для музыкальнаго исполненія сынами Кореевыми [4]). Proverbia, Ecclesiesten и cantica canticorum считаются книгами Соломона [5]). Въ другихъ мѣстахъ мы встрѣчаемъ затѣмъ ссылки на обѣ книги Паралипоменонъ [6]),

[1]) Epistola LXIV, 8, M. XVI, c. 1222.
[2]) *Kellner* Ambrosius, als Eklärer s.s. 73—74.
[3]) Expos. ps. CXVIII, 21, 12, *Kellner* s. 16.
[4]) In ps. XLIII enarratio c. 5
[5]) De Isaac vel anima 4, 23, M. XIV, c. 511.
[6]) Expos. Evang. Lucae III, 45, M. XV, c. 1608.

на книгу Іисуса Навина [1]), книгу Руѳь [2]), Іова, объясненію которой нашъ авторъ посвящаетъ даже особое сочиненіе. Заслуживаетъ также вниманія, что Амвросій не всегда проводитъ надлежащую грань между книгами каноническими и девтероканоническими и употребляетъ вторыя наряду съ первыми; самое слово „канонической“ ему неизвѣстно. Книга Товита называется книгою пророческою [3]); цитируются отдѣльныя мѣста изъ 4 кн. Ездры [4]): 4-я маккавейская книга очень часто, какъ мы видѣли, примѣняется въ сочиненіи De Iacob et vita beata. Только 3-я маккавейская книга не цитируется Амвросіемъ, хотя изъ этого врядъ ли можно съ увѣренностью заключать, какъ это дѣлаетъ Kellner [5]), что Амвросій вовсе не признавалъ ее.

Столь же полнымъ оказывается въ твореніяхъ Амвросія и новозавѣтный канонъ. Первое мѣсто здѣсь занимаютъ, конечно, 4 Евангелія: отъ Матѳея, Марка, Луки и Іоанна. Къ нимъ примѣняются религіозные символы тельца, льва, человѣка и орла, при чемъ въ двухъ редакціяхъ: по одной изъ нихъ перечисленные символы характеризуютъ собою отличительныя особенности евангельскихъ повѣствованій, а по другой — Самъ Господь въ Евангеліяхъ изображается quattuor formis animalium: idem homo, idem leo, idem vitulus, idem aquila: homo, какъ Родившійся отъ Маріи, leo, какъ Сильный, vitulus, какъ Жертва, aquila, какъ Воскресеніе; въ каждомъ изъ Евангелій жизнь Христа изображается по преимуществу съ какой-нибудь одной изъ указанныхъ сторонъ [6]). Откуда позаимствована Амвросіемъ эта символика, сказать трудно; вѣроятно, изъ уже сдѣлавшихся въ то время ходячими представленій, но врядъ ли непосредственно отъ ея родоначальника Иринея Лионскаго, такъ какъ между послѣднимъ и Амвросіемъ есть значительное различіе: у Иринея Орелъ служитъ символомъ не воскресенія, а „дара Духа, посяща-

---

[1]) ibid. VII, 71, M. XV, c. 1717.
[2]) ibid. III, 30—34, M. XV, c.c. 1601—1603.
[3]) Hexaemer. VI, 4, 17, M. XIV, c. 248.
[4]) Expos. Evang. Lucae II, 31, M. XV, c. 1563.
[5]) Op. cit. s. 19.
[6]) Expos. Evang. Lucae. Prolog. 7—8. M. XV, c. 1532.

гося надъ церковью“ [1]). Затѣмъ у Амвросія слѣдуетъ книга Дѣяній апостоловъ и всѣ четырнадцать посланій св. ап. Павла: посланіе къ Евреямъ для цѣлей христіанской типологіи особенно часто примѣняется въ Expositio Evangelii Lucae. Наконецъ, цитируются первое посланіе Іоанна, I и II посланія ап. Петра, посланія Іакова, Іуды и Апокалипсисъ: посланіе Іакова цитируется съ замѣчаніемъ: ut apostolus dicit [2]), посланіе Іуды принимается какъ epistula Iudae [3]).

Всѣ книги Священнаго Писанія обыкновенно цитируются Амвросіемъ по латинскому переводу Itala, но въ нѣкоторыхъ случаяхъ Амвросій привлекаетъ къ разсмотрѣнію и разночтенія другихъ текстовъ. Рѣже всего онъ обращается къ еврейск. тексту [4]); а такъ какъ еврейск. языкъ онъ, по собственному признанію, не зналъ [5]), то, несомнѣнно, этого рода свѣдѣнія онъ заимствовалъ у другихъ авторовъ, вѣроятнѣе всего, у Оригена. Кромѣ еврейск. текста, ему извѣстны и нѣкоторые греческіе переводы: Акиллы [6]) и Симмаха [7]) и сравнительно меньше Ѳеодотіона [8]). Особеннымъ вниманіемъ Амвросія пользуется греческій переводъ семидесяти, который извѣстенъ у него подъ названіемъ Septuaginta [9]) или же Septuaginta virorum [10]). Въ отношеніи Амвросія къ этому переводу мы опять, вѣроятно, имѣемъ дѣло съ вліяніемъ на него александрійцевъ. Переводъ семидесяти, сдѣланный для нуждъ александрійскаго іудейства, издавна пользовался въ Александріи большимъ уваженіемъ; иногда его цѣнили здѣсь даже выше еврейскаго подлинника. Вмѣстѣ съ тѣмъ на него были перенесены и свойства истиннаго Писанія—боговдохновенность и богооткровенность. У Филона переводчики являются не только ἑρμηνεῖς, но ἱεροφάνται καὶ προφῆται, которые

---

[1]) Adv. haer. III, XI, 8, Русск. перев. стр. 311.
[2]) Expos. Evang. Lucae II, 91, M. XV, c.c. 1556—1557.
[3]) ibid. VI, 43, M. XV, c. 1679.
[4]) Expos in ps. CXVIII, VIII, 2: secundum hebraeos
[5]) In ps. XL enar. 36: in Hebraeo habetur: *amen, amen* ut asseruerunt, qui librum legerunt in Hebraicis litteris scriptum
[6]) In ps. I, enar. 29. 39 и 44. in ps 36, 11, in ps 40, 12. in ps 43, 2, 44, 64
[7]) In ps. 36, 11, in ps. 38, 20, in ps. 40, 12, in ps. 43, 4, 33, 38. 44.
[8]) In ps. 43, 2, 33, 37.
[9]) In ps. 38, 18, in ps. 40, 12.
[10]) In ps. 43. 74.

во всемъ были согласны съ чистѣйшимъ духомъ Моисея [1]. Оригенъ, признавая переводъ 70-ти Откровеніемъ Бога, въ случаѣ разногласія этого перевода въ чтеніи съ другими текстами, скорѣе склоненъ былъ признать испорченность этихъ послѣднихъ, и даже Евангелій, чѣмъ ошибку въ переводѣ семидесяти [2]. Нельзя сказать, чтобы Амвросій усвоилъ себѣ эти взгляды цѣликомъ. Но все же высокое уваженіе къ переводу 70-ти перешло и къ нему: сопоставляя различные тексты и вообще во всѣхъ затруднительныхъ случаяхъ онъ отдаетъ предпочтеніе переводу Septuaginta, какъ такому, sententias котораго magis sequitur Ecclesia, смыслъ котораго яснѣе (planior est) [3], а авторитетъ сильнѣе (potior est) [4]; если съ какимъ-нибудь чтеніемъ Septuaginta virorum videtur convenire, то это одно уже служитъ надежной гарантіей его правильности [5].

Слѣдуетъ однако замѣтить, что всѣ эти ссылки на разныя чтенія врядъ ли заимствованы изъ первоисточниковъ. Вѣроятно, и въ данномъ случаѣ ему оказали помощь творенія Оригена. Въ одномъ мѣстѣ, сопоставляя разныя чтенія слова, онъ избираетъ то, которому слѣдовалъ Оригенъ, такъ какъ послѣдній multorum interpretationes diligenter discussit [6]. Другимъ основаніемъ для этого предположенія можетъ служить то обстоятельство, что подобными сопоставленіями текстовъ преимущественно изобилуютъ комментаріи Амвросія на псалмы, а эти комментаріи вообще создались подъ большимъ вліяніемъ Оригена.

IV.

Экзегетическіе пріемы св. Амвросія во многомъ отличаются отъ принятыхъ въ настоящее время: обычно онъ мало заботится о точномъ и текстуальномъ истолкованіи того или другого мѣста Св. Писанія. Очень часто избранное для объясненія мѣсто вырывается изъ контекста и разсматривается

---

[1]) De vita Moysis II, § 7, t. IV, стр. 193, Heinisch. s. 47.

[2]) *Redepenning* I, s. 264.

[3]) Expos. ps. CXVIII, IX, 13.

[4]) De incarnationis Dominicae sacramento. VIII, 82, M. XVI, c. 839, ср. *Kellner*. s. 30.

[5]) In ps. XLIII enar. c. 74.

[6]) Expos. ps. CXVIII, IV, 16.

вн! всякой связи съ предыдущимъ и послѣдующимъ. Библейскій разсказъ даетъ ему только поводъ къ разсужденіямъ, нерѣдко совершенно постороннимъ: начавъ въ сочиненіи De Isaac съ повѣствованія кн. Бытія объ Исаакѣ, онъ въ дальнѣйшемъ совершенно упускаетъ изъ виду этотъ разсказъ, удѣляя почти всецѣло свое вниманіе комментированію кн. Пѣснь Пѣснеи. Любимымъ экзегетическимъ методомъ Амвросія былъ методъ аллегорическій, пневматическій. Съ этой стороны его экзегетика имѣетъ очень большое значеніе въ исторіи западнаго экзегезиса вообще. Мы разсмотримъ поэтому его экзегетику Ветх. Зав. и Новаго.

1. Западная Церковь въ прежнія времена обычно предпочитала буквальное и простое пониманіе Ветх. Завѣта. Тѣмъ не менѣе и въ ней уже съ давнихъ поръ не было недостатка въ образцахъ экзегезиса пневматическаго. Чаще всего примѣняется, впрочемъ, только одна изъ его формъ, именно типологическая, по которой ветхозавѣтныя событія и лица разсматриваются въ качествѣ типовъ или образовъ лицъ и событій новозавѣтныхъ. Очень много соотвѣтствующихъ примѣровъ мы встрѣчаемъ въ твореніяхъ св. Кипріана Карѳагенскаго. Въ его объясненіи Исаакъ fuit typus Christi; Лія, отличавшаяся болѣзненностью зрѣнія, представляла собою typum synagagae, а красивая Рахиль-typum Ecclesiae; патр. Іосифъ былъ typus Christi [1]). У Кипріана мы встрѣчаемъ и уже установившуюся терминологію: Ветхій Завѣтъ, какъ образъ, носитъ названіе imago, а Новому усвояется имя истины (veritas): ветхозав. пасхальный агнецъ, прообразовавшій собою Христа Спасителя, представлялъ собою imago, а Христосъ—истину для этого образа [2]). Новаціанъ въ этомъ смыслѣ говоритъ о ветхозавѣтныхъ явленіяхъ, какъ объ umbras et figuras новозавѣтныхъ, а Евангеліе считаетъ praesentia corporatae veritatis [3]). Неизвѣстный авторъ сочиненія De montibus Sina et Sion знаетъ нѣсколько иную терминологію: многое въ Ветхомъ Завѣтѣ написано figuraliter и потому per Novum Testamentum spiritaliter intelligenda sunt, какъ исполнившееся

[1]) Testimonium lib. I, c. XX, M. t. IV.

[2]) Liber ad Demetrianum c. XXII; M. t. IV.

[3]) De Trinitate c. IX Цитируемъ по *Gallandii* Bibl. veter. patr. t. III, стр. 293.

во Христѣ in veritate [1]); наряду съ обозначеніями figura и typus онъ въ отношеніи къ Ветхому Завѣту пользуется понятіемъ praefiguratio [2]).

Рядомъ съ этой типологической формой ветхозавѣтнаго пневматическаго экзегезиса очень рано мы встрѣчаемъ на западѣ и вторую его форму—аллегорію въ широкомъ смыслѣ этого слова: если въ типологіи идетъ рѣчь только о новозавѣтныхъ прообразахъ, то аллегорія за внѣшней буквой открываетъ вообще внутренній смыслъ, какихъ бы истинъ онъ ни касался. Основаніемъ для примѣненія аллегоріи служили большею частью всякаго рода неясности, таинственность, образность разсказа, трудности, возникавшія при буквальномъ пониманіи нѣкоторыхъ библейскихъ повѣствованій. Это было тѣмъ естественнѣе, что въ греко-римской литературѣ для всѣхъ подобнаго рода случаевъ аллегорія уже давно примѣнялась въ самыхъ широкихъ размѣрахъ. Образцы этого рода аллегорій мы встрѣчаемъ уже у Тертулліана, если онъ иногда подъ землею подразумѣваетъ созданную изъ земли плоть человѣка или выраженіе псалмопѣвца: *„Господь воцарися, да радуется земля“* понимаетъ примѣнительно къ плоти святыхъ въ Царствѣ Небесномъ [3]). Еще больше отводитъ мѣста послѣдней уже упомянутый нами авторъ De montibus Sina et Sion. У него, кажется, впервые на западѣ мы встрѣчаемъ уже болѣе или менѣе разработанную символику собственныхъ именъ—обычную принадлежность и спутницу аллегоріи. Такъ, имя Синай истолковывается въ смыслѣ tentatio alterna и odium, а Сіонъ—tentatio exerbationis et speculatio [4]); имя Авель означаетъ fratris interfectio и parentum luctum, Енохъ—innovatus, Іовъ—carissimus Dei, Авраамъ—pater multarum populorum [5]). Особенно подробно объясняется имя Адамъ (Adam) въ смыслѣ terra caro facta, потому что всѣ буквы этого имени заимствованы изъ названій четырехъ странъ земли: А отъ слова *ἀνατολή* (востокъ), d отъ *δύσις* (за-

---

[1]) с. I; M. с. 909B.

[2]) с. III; M. с 911A.

[3]) De resurrect. carnis с. 26; Русск. пер. Карнеева ч. III. СПБ. 1850, стр. 98—99.

[4]) с. II; M. с. 909C.

[5]) с. V; M. с. 913AB.

надъ), а—отъ ἄρκτος (сѣверъ) и μ—отъ μεσημβρία (югъ). Кромѣ того, эти буквы, будучи переведены на соотвѣтствующія имъ цыфры, даютъ въ суммѣ число 46: *α* означаетъ *μία* (одинъ), *δ—τέσσαρα* (четыре), *α*—опять одинъ и *μ—τεσσαράκοντα* (сорокъ); а это число указываетъ на Христа, Который пострадалъ въ 6000 году и въ 6 часу, а въ 40-й день по Воскресеніи вознесся на небо [1]). Встрѣчается этотъ методъ и у Новаціана. Если онъ въ словахъ псалма: Онъ (Господь) возсѣдаетъ на херувимахъ (Пс. 98, 1) подъ херувимами разумѣетъ разнообразіе дѣлъ Бога, если онъ подъ распростертымъ кристаломъ понимаетъ все покрывающее собою небо, а въ четырехъ колесахъ въ видѣніи пр. Іезекіиля (Іезек. 1, 15) видитъ образы 4-хъ временъ года [2]), то во всѣхъ этихъ случаяхъ мы имѣемъ аллегорію въ ея широкомъ смыслѣ.

Относительно пневматическаго и особенно аллегорическаго экзегезиса въ разсматриваемой стадіи развитія его на западѣ слѣдуетъ сдѣлать два общихъ замѣчанія. Во-первыхъ, этотъ экзегезисъ пока еще слишкомъ простъ, теорія его примѣненія къ Библіи пока еще очень мало разработана. Во-вторыхъ, онъ имѣетъ пока очень ограниченное примѣненіе, является исключеніемъ, тогда какъ обычнымъ остается еще экзегезисъ буквальный. У пророковъ не все фигуры, но есть и дѣйствительность, не все тѣни, но есть и тѣла, замѣчаетъ Тертулліанъ [3]). Пророки употребляютъ аллегоріи только изрѣдка и при извѣстныхъ обстоятельствахъ, возражаетъ онъ же гностикамъ [4]). Выставленные Тертулліаномъ пріемы аллегорическаго экзегезиса: 1) каждый библейскій образъ нужно понимать въ томъ смыслѣ, какой въ другихъ мѣстахъ придаетъ ему само Писаніе [5]) и 2) объяснять часть текста изъ цѣлаго [6]) въ существѣ дѣла были направлены къ тому, чтобы по возможности ограничить произволъ аллегоріи и не дать ей возможности слишкомъ далеко уклониться отъ подлиннаго текста.

---

[1]) c. IV; M. c. 911—912AB.

[2]) De Trinitate c. VIII. Bibl. vet. patr. t. III, стр. 292.

[3]) De resur. carnis. c. XX. Рус. перев. ч III, стр. 88.

[4]) ibid. XX; P пер. III, 89.

[5]) Adv. Marc. III, 14.

[6]) Adv. Prax. c. XX; см. об. этомъ *П. В. Поповъ.* Тертулліанъ (опытъ литературной характеристики). Серг. посадъ. 1893, стр. 10—11.

Дальнѣйшій шагъ въ развитіи западнаго ветхозавѣтнаго экзегезиса представляютъ собою комментаріи на псалмы Иларія Пиктавійскаго. Его особенность отъ писателей прежняго времени заключается въ томъ, что пневматическій экзегезисъ проводится у него въ болѣе широкихъ размѣрахъ: почти для каждаго псалма онъ, кромѣ смысла буквальнаго, старается опредѣлить еще смыслъ духовный, внутренній и даже преимущественно этотъ послѣдній. Въ ряду экзегетическихъ терминовъ Иларій употребляетъ много старыхъ на западѣ, уже отмѣченныхъ понятій, но отчасти вводитъ и новыя обозначенія. Ветх. Завѣтъ для него есть umbra futurorum, а новый veritas corporis umbae [1]): ветхозавѣтныя установленія и принадлежности представляли собою umbram и были imaginaria по своему существу [2]), въ Писаніи secundum intelligentiam nostram per corporales species divinarum rerum sensus exponitur [3]); законъ былъ futurorum bonorum umbra [4]). Прямой, буквальный смыслъ псалмовъ Иларій называетъ чаще всего lttera [5]), а духовный—intelligentia [6]), spiritalis sensus [7]), spiritalis intelligentiae sensus, [8]), просто allegoria [9]) Признавая, какъ и прежде, два главныхъ вида sensus spiritalis, Иларій, кажется, впервые строго разграничилъ ихъ обозначенія: онъ различаетъ allegoricae и typicae virtutes [10]), prophetica (очевидно, то же, что и typica) intelligentia [11]). Подобно автору de montibns, пользуется символикою именъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ отчасти соглашаясь съ нимъ и въ мелкихъ деталяхъ; напр., имя Авимелехъ въ его объясненіи значитъ fratris meum imperium [12]) Зифеи (Пс. 53, 2)—oris adspersio [13]),

[1]) De Trinitate V. 11; M. t. X.
[2]) Tract. in ps. XIV. 3; M. IX, c.c. 300—301.
[3]) Tract. in ps. II, 12; M. IX, c. 268.
[4]) Tract. in ps. LI. 21; M. IX, c. 324.
[5]) Tract. in ps. LXII, 8: M. IX, c. 405.
[6]) Tract. in ps. LIV, 9; M. IX, c. 352.
[7]) Tract. ps. LV, 2; M. IX, c. 358.
[8]) Tract. ps. LXV, 25; M. IX, c. 435.
[9]) Tract. ps. LXII, 8; M. IX, c. 405.
[10]) In librum psalmorum prologus 5; M IX, c. 235.
[11]) Tract. ps. LI, 13; IX, c. 316.
[12]) Tract. ps. LI, 3; M. IX, c. 310.
Tract. ps. LIII, 3; M. IX, c. 338.

Ерремъ— assumptio, [1]), Васанъ—pudor, confusio. Sion отчасти какъ и у автора de montibus—speculatio [2]) и др. Тѣмъ не менѣе Иларію въ этомъ отношеніи еще далеко не удалось достичь того искуства, какое мы встрѣчаемъ у Амвросія. Хотя теоретически онъ различаетъ смыслъ Писанія собственно аллегорическій и типическій или пророческій, но на практикѣ онъ не дѣлаетъ между ними существеннаго различія. и его ветхозавѣтный экзегезисъ есть главн. образ. экзегезисъ типологическій или близко граничащій съ нимъ. Подъ аллегоріей онъ обычно разумѣетъ пророчества о Рожденіи во плоти Единороднаго Сына Божія, о Его страданіяхъ, смерти, Воскресеніи, царствованіи съ увѣровавшими въ Него и судѣ надъ всѣми людьми [4]). Законъ подъ покрываломъ словъ говорилъ о Рожденіи, Воплощеніи, Страданіяхъ и Смерти Господа Нашего Іисуса Христа [5]). Безъ новаго Завѣта, до пришествія Христа Спасителя, книга псалмовъ была совершенно непонятна людямъ: Христосъ есть ключь для этой книги, своимъ явленіемъ въ міръ раскрывшій намъ всѣ ея тайны [6]). Вслѣдствіе этого пневматическій экзегезисъ Иларія вращается въ предѣлахъ умѣренности: въ немъ нѣтъ еще ни того разнообразія, ни той искусственности, которыми характеризуется экзегезисъ Св. Амвросія.

Уже исходное положеніе экзегетики св. Амвросія, хотя въ общемъ то же, что и у его предшественниковъ, но представляетъ особенность въ одномъ отношеніи. Ветх. Завѣтъ скрывалъ въ себѣ тайны, которыя обнаружились съ пришествіемъ Христа на землю [7]). Евреи понимали и исполняли свой законъ буквально, но съ наступленіемъ Нов. Завѣта открылся духовный смыслъ его [8]). Теперь буквальное пониманіе даже вредитъ человѣку, потому что оно препятствуетъ ему уразумѣвать тайны, открытыя Христомъ. Если Христосъ обличалъ фарисеевъ словами: на Моисеевомъ сѣдалищѣ сѣли книжники (scribae), то этимъ Онъ укорялъ ихъ за

[1]) Tract. ps. LIX, 9; M. IX, c. 388.
[2]) Tract. ps. LXVII, 25; M. IX, c. 461.
[3]) Tract. ps. CXXV, 3; M. IX, c. 681.
[4]) In librum psalmorum prologus. 5; M. IX, c. 235.
[5]) In Evang. Mattaei commentarius IV, 14; M. IX, c. 936.
[6]) In librum psalmorum prologus. 6; M. IX, c. 236.
[7]) Epistola XXXIX, 6; M. XVI, c. 1100; LXIV, 8; M. XVI, c.c. 1221—1222
[1]) Sermo contra Auxent. 24; M. XVI, c. 1014.

то, что они слѣдовали буквѣ закона, оставляя уразумѣніе духа его [1]). Буква умерщвляетъ, а духъ животворитъ. [2]). Сообразно съ этимъ Ветх. Завѣтъ получаетъ у Амвросія, какъ и у его западныхъ предшественниковъ, названіе umbra, figura, imago, а Новый veritas; [3]) рѣже онъ противопоставляетъ ихъ какъ lux и umbra, veritas и figura [4]). Но очень часто онъ развиваетъ доселѣ неизвѣстное на западѣ и, повидимому, заимствованное у Оригена представленіе, по которому umbra относится къ Ветх. Завѣту, imago къ Евангелію, а veritas есть теперь лишь еще ожидаемой нами удѣлъ потусторонняго міра и потусторонней жизни [5]).

Въ дальнѣйшихъ взглядахъ св. Амвросія на характеръ духовнаго смысла св. Писанія мы опять сталкиваемся съ вліяніемъ на него александрійцевъ, сообщившихъ ему детально- разработанную теорію аллегорическаго метода. Александрійская наука и іудейская и христіанская, унаслѣдовавъ его отъ классическихъ писателей, преимущественно отъ стоиковъ [6]), уже давно пользовалась ихъ въ самыхъ широкихъ размѣрахъ. Она строго различала въ Писаніи смыслъ буквальный, общедоступный, и внутренній, составляющій удѣлъ лишь нѣкоторыхъ. Уже эту черту мы констатируемъ у Амвросія. Онъ вполнѣ соглашается съ Филономъ, что скрытыя за буквой тайны нужно самымъ тщательнымъ образомъ скрывать отъ несовершенныхъ и порочныхъ, дабы онѣ не осквернялись ихъ грязными и порочными ушами. Библейскимъ образомъ такого порядка у того и другого служатъ тѣ хлѣбы, которые Сарра, по распоряженію Авраама, сдѣлала для угощенія трехъ странниковъ (Быт. 18, 6); греческое названіе этихъ хлѣбовъ по своему этимологическому происхожденію обозначаетъ нѣчто сокровенное.

Ambr. De Abraham I, 5, 38. Subcinericia graece ἐγκρυφία dicuntur, hoc est abscondita, eo

Philo. De sacrif. Ab. et. C. § 15; t. I, 244—5. Γέγραπται γὰρ „ἐγκρυφίας ποιεῖν“, ὅτι κεκρυφθαι

---

[1]) In ps. XLIII enar. c. 65.

[2]) Expos. ps. CXVIII; M. XV, c. 1465.

[3]) De fide resurrect. 107—108; M. XVI, c.c. 1345—1347.

[4]) De mysterüs VIII. 49; M. XVI, т. 405.

[5]) De fide resurrect. 109; M. XVI, c 1347.

[6]) Объ этомъ подробно *Heinisch* s 5 и ff.: *Labriolle.* Saint Ambroise. 164 и сл.;

quod latere debeat omne mysterium et quasi operire fido silentio, ne profanis temere divulgetur auribus.

δεῖ τὸν ἱερὸν περὶ τοῦ ἀγεννήτου καὶ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ μύστην λόγον, ἐπεὶ θείων παρακαταθήκην ὀργίων οὐ παντός ἐστι φυλάξαι.

Подобныхъ взглядовъ на внутренній смыслъ Писанія, какъ на достояніе исключительно немногихъ, на западѣ до Амвросія не существовало.

Затѣмъ и классики и александрійцы различали нѣсколько категорій духовнаго пониманія. Кромѣ буквальнаго смысла, который въ существѣ дѣла принципіально не отрицался ни однимъ александрійцемъ, хотя на практикѣ очень часто совершенно игнорировался, благодаря чему вся библейская исторія превращалась въ систему аллегорій, Филонъ различаетъ три рода созерцаній: *λογικῶν καὶ ἠθικῶν καὶ φυσικῶν* [1]). У Климента это троякое дѣленіе пріобрѣтаетъ нѣсколько иной характеръ, если онъ, раздѣляя высшій смыслъ на три вида: мистическій (*σημεῖον ἐμφαινοῦσαν*), моральный (*ἐπιλήψιν κοροῦσαν εἰς πολιτείαν ὀρθήν*) и пророческій (*θεσπίζουσαν ὡς προφητείαν*) [2]), пророческій отождествляетъ съ типологическимъ [3]), моральный съ *ἠθικός* Филона, а мистическій съ его *φυσικός* [4]). У Оригена мы встрѣчаемся еще съ новымъ видоизмѣненіемъ. Какъ человѣческое существо, говоритъ онъ, состоитъ изъ тѣла, души и духа, такъ и Писаніе имѣетъ смыслъ тѣлесный или буквальный (*σὰρξ τῆς Γραφῆς*), который доступенъ даже самымъ простымъ вѣрующимъ, душевный (*ψυχὴ αὐτῆς*), приличный людямъ болѣе опытнымъ, но не вполнѣ совершеннымъ, и, наконецъ, духовный законъ, тѣнь будущихъ благъ (*πνευματικὸς νόμος, σκιὰν ἔχων τῶν μελλόντων ἀγαθῶν*) [5]): при этомъ плотской смыслъ имѣютъ только нѣкоторыя мѣста Писанія, а душевный и духовный, повидимому, простираются на все Откровеніе [6]). Въ существенномъ то же мы встрѣчаемъ и у Амвросія, хотя онъ сильнѣе своихъ александрійскихъ на-

---

[1]) De Fortitudine § 3; t, V, стр. 174.
[2]) Stromat. I, XXVIII, Heinisch. s. 68.
[3]) ibid. V, VI, Heinisch s. 68.
[4]) Heinisch s. 68.
[5]) De princip. IV, 11, M. t. XI, c. 364. Русск. перев. стр. 326—327.
[6]) ibid. IV, 12, M. XI. c. 365, Р. п. стр. 329—330, IV, 20, M. XI, c. 365, Р. п. стр. 351.

ставниковъ выдвигаетъ необходимость буквальнаго смысла, и духовное толкованіе у него не замѣняетъ буквальнаго, но существуетъ параллельно съ нимъ. Онъ различаетъ въ Писаніи litteram и intelligentiam spiritalem [1],—терминъ, съ которымъ мы уже встрѣчались у Иларія, secundum litteram и sensus spiritalis (опять у Иларія), intellectus profundior [2], secundum litteram et altior sensus [3], secundum historiam и altior et profundior interpretatio [4], secundum historiam и secundum aenigmata [5], altitudo mysteriorum [6], littera и altior et interior significatio [7], иногда просто per allegoriam [8]). Въ перечисленіи отдѣльныхъ видовъ высшаго смысла св. Амвросій больше всего напоминаетъ намъ Филона, различая sensus naturalis, mysticus и moralis [9]); понятіе mysticus иногда замѣняетъ словомъ rationalis, вѣроятно, въ параллель къ λογικῶς [10]). Что касается типологіи, то она у Амвросія сохраняетъ свое значеніе, такъ какъ, по его признанію, Ветх. Завѣтъ fuisse typum futuri [11]), тѣмъ не менѣе она утрачиваетъ свое самостоятельное значеніе, сливаясь со всѣми тремя видами высшаго смысла: сообразно съ этимъ и слово typus пріобрѣтаетъ весьма распространенное толкованіе, обозначая собою не только ветхозавѣтные прообразы новозавѣтныхъ событій, но и вообще все то, что иносказательно обозначается буквою писанія: дѣйствіе всемірнаго потопа, наприм., есть typus нравственнаго очищенія нашей души [12]). Трудно сказать, приписываетъ ли Амвросій каждому мѣсту Писанія всѣ три перечисленные смысла вмѣстѣ или же связываетъ съ каждымъ изъ нихъ только какой-нибудь одинъ. Видимо, онъ склоняется къ послѣднему предположенію, какъ объ этомъ свидѣтель-

---

[1]) De interp. Iob et Dav. I, 5, 12; M. XIV, c. 802.
[2]) De Cain et Ab. II, 2, 8—9; M. XIV, c.c. 343—344.
[3]) De Noe II, 37—38; M. XIV, c. 377.
[4]) De Nabuthe 12, 50; Ed. U. u M. XIV, c. 746.
[5]) De Noe 10, 34; Ed. U. u M. XIV, c. 375.
[6]) In ps. 43 enar 51.
[7]) De Noe 15, 55; Ed. U. u M. XIV, c. 787.
[8]) ibid. 17, 61; 13, 46; 10, 53; Ed. U.
[9]) In ps. 36 enar. I.
[10]) Expos. Evang. Lucae; prolog. 2; Ed. U. u M. XV, c 1529.
[11]) ibid. II, 56; Ed. U. u M. XV, c. 1572.
[12]) De Noe 13, 46; M. XIV, c. 382.

ствуетъ перешедшее къ нему отъ Оригена представленіе что нѣкоторыя отдѣльныя книги Писанія являются образцами только одного какого-нибудь изъ трехъ видовъ духовнаго пониманія Библіи. Онъ считаетъ образцомъ sensus naturalis кн. Бытія, въ которой повѣствуется о происхожденіи неба и земли, mysticus—Левитъ, гдѣ говорится о ветхозавѣтномъ священствѣ, прообразовавшемъ новозавѣтное священство Христа, а moralis—Второзаконіе съ его предписаніями относительно образа жизни и поведенія. Оригенъ же указалъ ему также и на примѣръ книгъ Соломона, который въ Екклезіастѣ говоритъ о мірѣ и земной жизни, въ кн. Пѣсни Пѣсней предугадывалъ будущія таинства, а въ притчахъ выступалъ проповѣдникомъ морали [1]). Трудно далѣе сказать, отдаетъ ли Амвросій какому-нибудь изъ трехъ видовъ духовнаго смысла предпочтеніе или же считаетъ ихъ равноцѣнными. Онъ лишь изрѣдка склоняется на сторону мистическаго смысла ради его особой важности [2]).

Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній обращаемся къ вопросу о томъ, что собственно св. Амвросій подразумѣваетъ подъ своими терминами sensus naturalis, mysticus и moralis.

Онъ нашелъ опредѣленіе этихъ терминовъ почти готовымъ въ сочиненіяхъ Филона, которому, какъ мы уже говорили, главн. образ. и слѣдуетъ въ своей ветхозавѣтной экзегетикѣ. Онъ зависитъ отъ послѣдняго не только въ общихъ понятіяхъ, но и въ примѣненіи этихъ понятій къ конкретнымъ примѣрамъ. Судя по этимъ примѣрамъ, наши писатели подъ sensus naturalis или *φυσικός* понимаютъ пріемъ, посредствомъ котораго къ какомъ-либо событіи или явленіи можно открыть указаніе на устройство міра, его принадлежности и составные элементы. Naturalem secundum mundi creationem [3]). И Амвросій и Филонъ даютъ примѣръ этого смысла при объясненіи повелѣнія Бога Аврааму принести въ жертву трилѣтнюю телицу, трилѣтнюю козу, трилѣтняго овна, горлицу и молодого голубя (Быт. 15,9); названія этихъ животныхъ объясняются примѣнительно къ основнымъ составнымъ элементамъ

---

[1]) A. in ps. XXXVI enar. I u Orig. M. XII, c c. 74 и 75; ср. Ambr. De Isaac vel anima 4, 23.

[2]) In ps. I enar; M. XIV, c. 944.

[3]) De Abraham II. 8, 52; M. XIV, c. 479.

міра: телецъ служитъ образомъ земли, коза — воды, овца—воздуха [1]). Другимъ аналогичнымъ примѣромъ sensus naturalis можетъ служить заимствованное у Филона объясненіе ковчега Ноева и его устройства. Этотъ ковчегъ представлялъ собою humani figuram corporis [2]). Какъ ковчегъ имѣлъ квадратную форму, совершеннѣйшую изъ всѣхъ, такъ и человѣческое тѣло отличается такимъ же совершенствомъ внѣшней формы: грудь, напр., имѣетъ одинаковую ширину и длину, да и всѣ остальные члены сложены приблизительно такъ же [3]). Какъ въ ковчегѣ, по повелѣнію Божію, были сдѣланы особыя гнѣздо-образныя отдѣленія (nidos facies in arca—Быт. 6,14), такъ и наше тѣло создано изъ отдѣльныхъ частей въ видѣ гнѣзда, при чемъ жизненный духъ проникаетъ всѣ части нашихъ внутренностей и разливается по отдѣльнымъ суставамъ. Гнѣзда напоминаютъ собою также и отдѣльные члены тѣла: гнѣзда, напр., глаза, въ которыхъ помѣщается зрѣніе, гнѣзда—нѣдра ушей, въ которыхъ сосредоточивается чувство слуха, гнѣзда—ноздри, привлекающія къ себѣ запахъ и др. Кости также имѣютъ гнѣзда, содержа внутри пустоты, наполненныя мозгомъ [4]) Ковчегъ для большаго скрѣпленія частей внутри и снаружи былъ осмоленъ смолою; такъ и отдѣльныя части тѣла тѣсно сплочены въ одно цѣлое [5]). Ковчегъ имѣлъ нѣсколько отдѣленій или этажей, аналогію которымъ также представляетъ намъ наше тѣло: самое нижнее отдѣленіе представляетъ собою вмѣстилище для пищи (receptacula ciborum), т. е. внутренности, усвоющія пищу: если это отдѣленіе находится въ самомъ низу, то это потому, что мы питаемся тлѣнной пищей, и намъ самымъ устройствомъ тѣла указывается, что все тлѣнное можно сравнивать только съ низшимъ, но не съ высшимъ [6]).

Другой видъ высшаго смысла—sensus mysticus или rationalis, повидимому, содержится во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ Библіи,

---

[1]) De Abrah. II, 8, 50 и Ph Qu. rer. div. § 27; III. стр 31—32.
[2]) De Noe 6, 13; M. XIV, c. 368.
[3]) ibid. 6, 13
[4]) ibid. 6, 14; M. XIV, c. 369
[5]) ibid 6, 15; M. XIV, c. 369.
[6]) ibid 9, 27; Ed C. и M. XIV, c 373.

которыя подъ покровомъ внѣшней буквы содержатъ какія-либо религіозныя идеи или раскрываютъ ученіе о религіозныхъ лицахъ и дѣйствіяхъ. Такой смыслъ имѣютъ по преимуществу всѣ мѣста Писанія съ предписаніями относительно ветхозавѣтнаго богослужебнаго ритуала и священнослужителей. Онъ поэтому чаще другихъ видовъ духовнаго пониманія приводитъ насъ къ догматическимъ истинамъ и объясненіямъ, обычно извѣстнымъ подъ именемъ типологическихъ. Такъ, камень, на которомъ была объята пламенемъ Гедеонова похлебка, въ мистическомъ смыслѣ означаетъ собою плоть Христову, пригвоздившую ко Христу и уничтожившую грѣхи всего міра [1]). Каинъ и Авель mystice прообразовали собою іудейскую синагогу и Церковь Христову, потому что, какъ жертвоприношеніе Авеля было предпочтено жертвѣ Каина, такъ и Церковь одержала побѣду надъ синагогой [2]). Если мѣсто погребенія Моисея осталось неизвѣстнымъ евреямъ, то это обстоятельство напоминаетъ намъ, что великій пророкъ пока еще только ожидалъ воскресенія въ силу искупительныхъ страданій Сына Божія, что вообще все земное не можетъ избѣжать тлѣнія и пребывать вѣчно, быть извѣстнымъ [3]).

Наконецъ, sensus moralis есть не простое нравственное назиданіе, а объясненіе лицъ или событій въ смыслѣ нравственнаго міропорядка, истолкованіе какого-нибудь частнаго факта въ смыслѣ осуществленія, воплощенія въ немъ той или иной нравственной идеи; если sensus naturalis мы предполагаемъ вездѣ тамъ, гдѣ подъ аллегоріей изображается міръ физическій вообще, то sensus moralis мы имѣемъ въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ подъ формою какого-нибудь предмета или явленія изображается духовное существо человѣка, его жизнь и образъ дѣятельности. Можно указать нѣсколько примѣровъ этого смысла, общихъ и Филону и Амвросію. Таково прежде всего аллегорическое объясненіе рая, въ которомъ Богъ поселилъ первозданнаго человѣка. Рай, находившійся въ Эдемѣ, что собственно значитъ *τρυφή* (наслажденіе) у Филона или voluptas, delectatio у Амвросія, служитъ

[1]) De Spiritu Sancto I. Prologus 2—3; M XVI, cc. 703—704.
[2]) De Cain et Abel I, 2, 5; Ed. U. u M. XIV, c. 318.
[3]) ibid. I, 3, 8—9; Ed. U. u M. XIV, cc. 319—320.

символомъ блаженнаго состоянія добродѣтельной души; отдѣльныя деревья этого рая символизуютъ собою отдѣльныя добродѣтели, а самое главное между ними—древо жизни означаетъ основную добродѣтель, отъ которой зависятъ всѣ остальныя; разница только въ томъ, что въ то время какъ Филонъ называетъ эту основную добродѣтель (*ἡ γενικωτάτη ἀρετή*) *ἀγαθότητα* или же *θεοσεβεῖα* (богопочтеніе), Амвросій разумѣетъ подъ нею Ипостасную Премудрость Божію (Sapientia), начало всякой добродѣтели [1]). Примѣнительно къ основной мысли объясняются и названія райскихъ источниковъ. Главная рѣка рая, выходившая изъ Эдема и орошавшая весь рай (Быт. 2, 10), у Филона означаетъ опять *ἡ γενικὴ ἀρετὴ*, проистекающую *ἀπὸ ἐδέμ, τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας*, а у Амвросія, какъ и выше, относится къ Sapientia Dei, какъ Источнику gratiae spiritalis [2]). Получавшія свое начало отъ этой главной рѣки четыре другія служатъ образомъ четырехъ главныхъ добродѣтелей [3]). Первою изъ нихъ была рѣка Фисонъ, которая обтекала всю землю Хавила, изобиловавшую золотомъ (Быт. 2 11, 12): у обоихъ писателей она означаетъ первую изъ четырехъ главныхъ добродѣтелей—благоразуміе (*φρόνησις*, prudentia) [4]). Вторая рѣка—Геонъ обтекала землю эѳіопскую (Быт. 2, 13); при объясненіи этого имени Филонъ и Амвросій въ деталяхъ разногласятъ: у Филона Геонъ означаетъ собою вторую изъ добродѣтелей—*ἡ ἀνδρία* (мужество); если Геонъ обтекаетъ землю эѳіопскую, названіе которой собственно означаетъ *ταπείνωσις* (низость), а *ταπεινὸν* есть всякое малодушіе, то это значитъ, что *ἀνδρία* есть нѣчто враждебное *ταπεινώσει καὶ δειλίᾳ* [5]); у Амвросія же имя Геонъ означаетъ отверстіе (hiatus) и служитъ символомъ нравственной чистоты (castitatis): какъ въ отверстіяхъ земли скрываются всѣ нечистоты, такъ castitas уничтожаетъ всѣ страсти тѣла; въ этомъ освѣщеніи слово Эѳіопія означаетъ нѣчто презрѣнное (abjecta) и низменное (vilis), или же наше тѣло,

[1]) A. De paradiso I, 6; 3, 12; Ed. U. Philo. Leg. alleg. I, §§ 14; 17: t. I, стр. 71 и 75; ср. de opifitio mundi § 54; t. I, стр. 50;

[2]) A. De paradiso 3, 13; Ed. U. Philo. Leg. alleg. I, § 19; t. I, стр. 76.

[3]) A. ibid. 3, 13; Ed. U. Philo ibid. § 19 и 20; t. I, стр. 76, 77.

[4]) A. ibid. 3, 15; Ed. U. Philo ibid. § 20; t. I, стр. 77.

[5]) Leg. allegor. I, § 21; t. I, стр. 77—78.

насколько эти качества характеризуютъ матеріальную сторону нашего существа, въ нравственной борьбѣ съ которымъ и заключается castitas [1]). Третья рѣка Тигръ протекала предъ Ассиріей (Быт. 2, 14). Символъ, какой Амвросій примѣняетъ къ Геону, Филонъ связываетъ съ Тигромъ и наоборотъ: у Филона Тигръ—*σωφροσύνη*, у Амвросія—fortitudo; хотя объясненіе слова „Ассирія“ у обоихъ одинаково въ общемъ (у Филона ассиріяне—*εὐθύνοντες*, у Амвросія—dirigentes), но смыслъ, соединяемый съ нимъ, опять различенъ: если Тигръ протекаетъ противъ Ассиріи, то въ объясненіи Филона это означаетъ, что *σωφροσύνη* сопротивляется удовольствію, которымъ люди въ своемъ заблужденіи надѣются исправить человѣческую слабость [2]); а для Амвросія эта черта означаетъ всякаго человѣка, который, плѣняя, подавляя пороки собственнаго тѣла, направляется къ высшему (dirigens ad superna); въ силу такого таинственнаго значенія Ассиріи и вѣроломный Израиль былъ отведенъ въ нее плѣнникомъ для исправленія [3]). Имя четвертой рѣки Евфратъ согласно объясняется нашими авторами въ смыслѣ изобилія (*καρποφορία* или же foecunditas, abundantia fructuum) примѣнительно къ послѣдней изъ добродѣтелей—справедливости (*δικαιοσύνη* и justitia, aequitas). Самое словопроизводство Евфрата отъ *ἀπὸ τοῦ φραίνεσθαι*, указывающее на свойство справедливости преимущественно предъ другими добродѣтелями служить источникомъ увеселенія для человѣка, вѣроятно, заимствовано Амвросіемъ также у Филона, который выражается относительно *δικαιοσύνη*, какъ объ *εὐφραίνουσα τὴν διάνοιαν* [4]). Въ тѣсной связи съ этимъ стоитъ и другая подробность въ объясненіи рая. Если рай со всѣми своими принадлежностями подъ перомъ нашихъ писателей превратился въ обширную аллегорію человѣка, то также и обитавшіе въ немъ люди пріобрѣтаютъ для нихъ значеніе образовъ для явленій нравственной жизни. Адамъ—символъ ума (*νοῦς*), господствующей части въ человѣкѣ, а жена—способность чувствъ (*αἴσθησις*), необходимая, но подчиненная часть той же при

[1]) De paradiso 3, 16; Ed. U. u M XIV, c 281.
[2]) Leg. allegor. I, § 21; t. I, стр. 78.
[3]) De paradiso 3, 17; Ed. U. u M. XIV, c.c 281—282.
[4]) De paradiso 3, 18 u Leg. allegor I, § 23; t. I, стр. 79.

роды [1]). Животныя и птицы, которыхъ Господь приводилъ къ человѣку для нареченія имъ именъ и среди которыхъ человѣкъ не могъ найти себѣ подходящаго помощника, также объясняются по пріему sensus moralis. Различіе между Амвросіемъ и Филономъ только то, что у послѣдняго и животныя и пернатыя вмѣстѣ символизуютъ страсти (*τὰ πάθη*), дикія и необузданныя, подобно животнымъ, и витающія, подобно птицамъ, надъ способностью размышленія (*πτηνῶν τρόπον ἐπιπετᾶται τῇ διανοίᾳ*) [2]): а у перваго звѣри и птицы имѣютъ различное значеніе, насколько подъ первыми разумѣются наши неразумныя движенія и различныя страсти тѣла, а вторыя относятся къ пустымъ помышленіямъ (inanes cogitationes) [3]). Образъ искусителя змія оба согласно истолковываютъ въ смыслѣ чувственнаго удовольствія, наслажденія (*ἡδονή*, delectatio), въ повиновеніи голосу котораго и заключается сущность нравственнаго паденія [4]).

Здѣсь слѣдуетъ замѣтить, что, кромѣ изложеннаго сейчасъ объясненія рая примѣнительно къ sensus moralis, въ исторіи церковной литературы было еще и другое объясненіе, какъ образецъ sensus naturalis. Именно, такое пониманіе мы встрѣчаемъ въ Строматахъ Климента, который въ библейскомъ раѣ видѣлъ образъ міра, а подъ деревьями райскими понималъ всѣ вообще творенія, которыя Богъ произрастилъ въ этомъ міровомъ раю Своею творческою Силою. Древо жизни въ этомъ случаѣ есть Божественное Провидѣніе (*φρόνησις θεία*), особенно полно открывшееся въ Божественномъ Логосѣ, Который, воплотившись, принесъ обильные плоды [5]). У Амвросія это объясненіе въ своемъ чистомъ видѣ не встрѣчается, такъ какъ онъ предпочиталъ ему филоновское моральное объясненіе. Но, можетъ быть, вліяніе этой климентовской концепціи можно видѣть въ томъ, что Амвросій въ отличіе отъ Филона древо жизни отождествляетъ съ Sapientia—Сыномъ Божіимъ.

[1]) A. De paradiso 2, 11; Ed. U. u M. XIV, c. 279; Philo. Leg. alleg. I, § 30; t. I, стр. 84; Leg. alleg II, § 13; t. 1, стр. 103;
[2]) Leg. alleg. II, § 4; t. I, стр. 95.
[3]) De paradiso II, 51; Ed. U. u M. XIV, c. 299.
[4]) A. De paradiso 2, 11 u Philo. Leg. alleg. § 18; t. I, стр. 109—110.
[5]) Stromat. V, XI; M. IX, c. 109B.

Другимъ примѣромъ моральнаго смысла можетъ служить заимствованное Амвросіемъ у Филона объясненіе даннаго Богомъ повелѣнія Аврааму оставить свою землю, домъ отца и своихъ родственниковъ (Быт. 12, 1). По своему внутреннему смыслу это повелѣніе Божіе заключаетъ призывъ порвать со всѣмъ прежнимъ направленіемъ своей жизни, порвать съ привязанностями къ тѣлу, чувствованіямъ и слову. Земля служитъ здѣсь образомъ тѣла, созданнаго изъ земли, и сидящихъ въ немъ страстей. Подъ родственниками нужно понимать нашу способность внѣшнихъ чувствованій (animae nostrae corporis sensus, *αἰσθησις*), которая составляетъ вторую половину нашей души, состоящей изъ двухъ частей—разумной и неразумной, и въ этомъ смыслѣ называется нашимъ родственникомъ; оставить своихъ родственниковъ при такомъ пониманіи значитъ отдѣлять неразумныя движенія души отъ разумныхъ. Наконецъ, подъ домомъ отца нужно понимать слово, въ которомъ живетъ наша мысль Слово—это своего рода домъ мысли: какъ отецъ семейства живетъ въ своемъ домѣ, которымъ и управляетъ своею властью, такъ и разумъ нашъ обитаетъ въ рѣчахъ, которыми и управляетъ, и его сила просвѣчиваетъ въ нашихъ словахъ: Богъ указывалъ Аврааму, что праведникъ не долженъ привязываться къ словамъ, которыя, услаждая слухъ, способны вводить въ заблужденіе.

A. Domus mentis prolatiuum verbum est. Sicut enim pater familias habitat in domo suo et in potestate habet, quemadmodum regat domum suam, ita etiam mens in sermonibus nostris habitat et gubernat verba nostra et vis ejus ac disciplina in sermone elucet.

Πατρὸς δὲ οἶκος ὁ λόγος, ὅτι, πατὴρ μὲν ἡμῶν ὁ νοῦς, σπείρων εἰς ἕκαστον τῶν μερῶν τὰς ἑαυτοῦ δύναμεις καὶ διανέμων εἰς αὐτὰ τὰς ἐνεργείας, ἐπιμέλειάν τε καὶ ἐπιτροπὴν ἀνημμένος ἁπάντων. οἶκος δὲ ἐν ᾧ διαιτᾶται τῆς ὅλης ὑπεξηρημένος οἰκίας ὁ λόγος, καθάπερ γαρ ἀνδρὸς ἑστία, καὶ νοῦ λόγος ἐνδιαίτημα. Ἑαυτὸν γοῦν καὶ ὅσα ἂν ἐνθυμήματα τίκῃ, ὥσπερ ἐν οἴκῳ τῷ λόγῳ διαθεὶς καὶ διακοσμήσας ἐπιδείκνυται. [1])

[1]) A. De Abraham II, 1, 23; Ed. U u M. XIV, c. 456; ср. I, 2, 4 u Philo De migr. Abr. § 1; t. II, стр. 292—293.

Таковы образцы аллегорическаго смысла Писанія въ произведеніяхъ Амвросія. До сихъ поръ мы занимались его общей характеристикой. Но спрашивается, какимъ путемъ можно дойти до того или иного вида духовнаго пониманія? Какъ узнать, что данное мѣсто Писанія слѣдуетъ понимать не буквально, а аллегорически? На это нужно прежде всего замѣтить, что аллегорическій экзегезисъ при всей своей видимой произвольности и безпочвенности представляетъ собою искусство, подчинявшееся довольно сложнымъ и разнообразнымъ правиламъ. Филонъ въ этомъ смыслѣ говоритъ о канонахъ аллегоріи (*κανόνες τῆς ἀλληγορίας*) [1]), законахъ аллегоріи (*νόμοι τῆς ἀλληγορίας*) [2]). По примѣру классическихъ писателей онъ указываетъ довольно обширный рядъ относящихся сюда частныхъ пріемовъ. Очень многіе изъ нихъ перешли и къ Амвросію

а) По смыслу одного изъ правилъ, примѣняемыхъ Филономъ и логически связаннаго съ понятіемъ вербальной инспираціи, во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ въ Писаніи встрѣчаются, повидимому, лишнія для буквальнаго пониманія выраженія, въ этихъ лишнихъ выраженіяхъ нужно видѣть указаніе на высшій смыслъ. Это правило, усвоенное самимъ Филономъ изъ мидраша [3]), формулировано имъ въ положеніи: законъ аллегоріи не допускаетъ ни одного лишняго слова въ Писаніи (*περιττὸν ὄνομα οὐδὲν τίθησιν*) [4]). Несомнѣнно, Амвросію это правило было извѣстно. Объясняя уже разсмотрѣнныя нами слова Бога къ Аврааму (Быт. 12, 1), онъ обращаетъ вниманіе на выраженія: отъ родства твоего и изъ дому отца твоего. Если бы эти слова, замѣчаетъ онъ, имѣли только буквальный смыслъ, то было бы достаточно сказать просто: выйди изъ земли твоей, потому что, оставляя свою землю, человѣкъ вмѣстѣ съ тѣмъ оставляетъ и своихъ родственниковъ и отчій домъ; желая указать на то, что здѣсь имѣется въ виду внутреннее настроеніе, Писаніе и перечисляетъ предметы привязанностей въ отдѣльности, чтобы какъ-нибудь случайно либо его слова не показались

---

[1]) De vict. offer. § 5; t. IV. стр. 346; de somn. I, § 13; t. III, стр. 230.
[2]) De Abrahamo § 15; t. IV, стр. 18; *Siegfried* s. 165; *Heinisch.*, s. 69.
[3]) *Siegfried.* op. cit. s.s. 166—167.
[4]) De profugüs § 10; t, III, s. 121; *Heinisch* s. 81.

неразумными или же ложнымъ пониманіемъ какъ-нибудь не исказили небесныхъ заповѣдей [1]).

b) Для смысла не можетъ быть безразличнымъ порядокъ расположенія словъ, особенно при перечисленіи именъ: если одни и тѣ же имена въ разныхъ мѣстахъ Писанія перечисляются въ различномъ порядкѣ, то слѣдуетъ предполагать, что въ этихъ различныхъ порядкахъ Писаніе выражаетъ и различныя мысли. Амвросій обращаетъ вниманіе, напр., на различныя перечисленія сыновей Ноя. Когда рѣчь идетъ объ ихъ рожденіи, то они перечисляются въ такомъ порядкѣ: Симъ, Хамъ и Іафетъ (Быт. 6. 10), а когда говорится объ ихъ потомкахъ, то первымъ называется Іафетъ, вторымъ—Хамъ и третьимъ, наконецъ, Симъ (Быт. 10. 2. 6. 21). Это—не случайно, если посмотрѣть на это съ точки зрѣнія sensus moralis. Сыновья Ноя служатъ представителями добраго, злого и нравственно-безразличнаго (quae nomina significant bonum, malum et indifferens [2]), какъ и у Филона *Ζημ ἐπώνυμος ἐστιν ἀγαθοῦ*). Хамъ *ἠρεμούσης κακίας ἐστὶν ὄνομα*, Іафетъ—*ὁ καὶ τᾶ σώματος καὶ τὸ ἐκτὸς πλεονεκτήματα ἀγαθὰ ἡγουμένῳ* [3]). Когда Симъ упоминается на первомъ мѣстѣ, а Іафетъ—на послѣднемъ, то это значитъ, что bonum naturae присуще всему и не уничтожается ни искушеніями зла, которое въ перечисленіи слѣдуетъ непосредственно за нимъ, ни нравственно-безразличнымъ. Кромѣ того, зло, заключенное въ серединѣ между двумя другими качествами, какъ бы сжимается съ двухъ различныхъ сторонъ и не имѣетъ возможности распространяться [4]). Совсѣмъ иной смыслъ скрывается во второмъ порядкѣ перечисленія сыновей Ноевыхъ. Въ исторіи нравственнаго развитія злыя помышленія разума появляются лишь впослѣдствіи; заключенныя какъ бы внутри, они первоначально какъ бы вынашиваются въ лонѣ разума. Когда же они, наконецъ, вырвутся, то, чтобы не дать имъ возможности широкаго распространенія, появляется праведное провидѣніе, измѣняя свое прежнее мѣсто (въ разсмотрѣнномъ выше случаѣ) и вообще являясь постоянно съ

---

[1]) De Abraham I, 2, 4; Ed. U. u M XIV, c. 421 (n 3).
[2]) De Noe 2, 3; Ed. U. u M. XIV, c 363.
[3]) De sobrietate §§ 10, 11 и 13; t. II, стр. 241, 243 и 245.
[4]) De Noe 2, 3 и 4; Ed. U. u M. XIV, c c. 363—364.

своею помощью туда, гдѣ ощущается въ ней большая нужда [1]).

с) Точно такъ же существенно важно и различіе въ отдѣльныхъ выраженіяхъ, употребляемыхъ Писаніемъ для обозначенія одного и того же явленія въ различныхъ мѣстахъ,— правило, извѣстное уже мидрашу [2]). Это—синонимическія выраженія, для которыхъ Филонъ выставляетъ правило: Моисей обыкновенно пользовался именами самыми мѣткими и наиболѣе выразительными (*ὀνόμασιν εὐθυβολωτάτοις καὶ ἐμφαντικωτάτοις ἔἰωθε χρῆσθαι*) [3]). Вслѣдъ за Филономъ и Амвросій очень часто пользовался этимъ правиломъ для своихъ экзегетическихъ цѣлей, и при томъ относительно даже тѣхъ самыхъ мѣстъ Библіи, къ которымъ примѣнялъ его Филонъ. Послѣдній указываетъ на то, что Писаніе употребляетъ слово *γεωργὸς*, когда говоритъ о воздѣлываніи земли Ноемъ (Быт. 9, 20), и пользуется выраженіемъ *ἐργάτης τῆς γῆς*, когда повѣствуетъ о воздѣлываніи земли Каиномъ (Быт, 4, 12 [4]), указывая этимъ на совершенно различныя нравственныя качества того и другого: если Каинъ называется *ἐργάτης*, то этимъ указывается на его низшее достоинство, потому что слово *ἐργάτης* между прочимъ означаетъ такого наемнаго земледѣльца, который больше всего заботится о платѣ за свой трудъ и, кромѣ того, работая въ качествѣ наемника, не прилагаетъ большихъ заботъ къ хорошему обработыванію земли [5]). Аналогично съ этимъ и Амвросій различаетъ operatorem terrae и agricolam: первое—servile есть занятіе наемника (mercenarü), второе—liberum—домовладыки (patrisfamilias); первый ищетъ больше всего награды (mercedem quaerit e terra), а второй, чтобы сдѣлать поле свое болѣе плодоноснымъ, capit gratiam disciplinae; одинъ заботится главн. образ. о воздѣлываніи собственнаго тѣла, а другой стремится къ пріобрѣтенію нравственныхъ качествъ [6]) —Филонъ различаетъ между выраженіями *ποτεῖν* и *φυλάττειν* и первое понимаетъ относительно человѣка нравственно еще не-

---

[1]) ibid. 2, 4 и 5. Ed. V. и M. XIV, c. 364.

[2]) *Siegfried.* s. 171.

[3]) De agricultura. § 1, t. II. стр. 105—106.

[4]) ibid. § 5, t. II. стр. 109.

[5]) ibid. § 1, t. II, стр. 106.

[6]) De Noe 29, 107—108. Ed. V. и M. XIV, c.c. 409—410.

совершеннаго, но все же стремящагося усиліями собственной воли къ пріобрѣтенію совершества, а второе примѣняетъ къ уже совершенному, насколько послѣдній болѣе всего старается о сохраненіи пріобрѣтеннаго прежде заботами и и трудами [1]). Въ этомъ самомъ смыслѣ и Амвросій различаетъ laborare и vigilare и первое примѣняетъ къ тѣмъ людямъ, которые путемъ самодѣятельности пока только созидаютъ еще свое совершенство (qui in operis sunt aedificationisque processu), а второе—къ охраняющимъ свое совершенство (qui jam custadiam perfecti operis receperunt) [2]).

d) Для опредѣленія смысла Писанія не менѣе важны также и особенности грамматическихъ формъ, употребляемыхъ въ каждомъ данномъ случаѣ: одно и то же существительное или глаголъ иное означаетъ во множ. числѣ и иное въ единственномъ. Филонъ пользуется этимъ правиломъ, когда обращаетъ вниманіе на то, что Богъ, разрѣшая Адаму ѣсть плоды отъ райскихъ деревьевъ, говоритъ: „ѣшь“ (Быт. 2, 16), а, запрещая пользоваться плодами отъ дерева познанія добра и зла, сказалъ: „не ѣшьте отъ него“ (Быт. 3, 13). Это—потому, что все доброе (*τὸ ἀγαθὸν*) весьма рѣдкостно (*τὸ σπάνιον*), а злое (*τὸ δὲ κακὸν*), наоборотъ, распространяется очень обильно: мудрые и вѣрные существуютъ лишь отдѣльными единицами, а неразумные—въ безчисленномъ множествѣ, и потому Богъ одному повелѣваетъ питаться добродѣтелями, и многимъ приказываетъ воздерживаться отъ злодѣянія. Кромѣ того, добродѣтель есть дѣло одного только разума (*τοῦ λογισμοῦ*), а порокъ затрагиваетъ и разумъ и чувствованія и тѣло [3]). Амвросій пользуется этимъ правиломъ при объясненіи тѣхъ же самыхъ библейскихъ словъ, но въ подробностяхъ объясненія нѣсколько отличается отъ Филона. Если въ одномъ случаѣ Богъ говоритъ singulariter, а въ другомъ—pluraliter, то это значитъ, что благо (bonum) гармонично и сплочено (consonans et adhaerens), а постыдное (turpe)—дисгармонично, безпорядочно и раздѣльно (dissonans, incompositum atque discretum est); добро способствуетъ соеди-

---

[1]) Qu. det. pot. insid. § 19. t. I, стр. 286.

[2]) De paradiso 4, 25. Ed. V. и M XIV, с. с 284—285. *Siegfried* s s 376. 377.

[3]) Leg. allegor. I, § 32. t. I, стр. 87.

ненію, а зло разъединяетъ. Затѣмъ, когда Богъ сказалъ Адаму: „ѣшь“ отъ всякаго древа райскаго, то Онъ зналъ, что мужъ будетъ имѣть желаніе сохранить Его заповѣдь, а запрещая, сказалъ: „не ѣшьте“, предвидя вѣроломство женщины [1]).

е) Числа и сами по себѣ имѣютъ глубокое внутреннее значеніе. Въ исторіи аллегорія очень часто связывалась съ детально разработанной символикой чиселъ. Получивъ первоначально свою обработку въ школѣ пиѳагорейцевъ [2]), эта символика затѣмъ культивируется стоиками для цѣлей ихъ аллегорическаго объясненія Гомера и миѳологіи [3]). Очень широко пользуются ею и писатели александрійской школы.

Въ сочиненіяхъ Амвросія мы встрѣчаемъ подробно объясненіе слѣдующихъ чиселъ: двухъ, четырехъ, семи, восьми, десяти, пятнадцати, сорока и отчасти трехсотъ восемнадцати. Нѣкоторыя изъ нихъ напоминаютъ Филона.

Число два въ символикѣ Филона служитъ образцомъ чувственнаго естества, раздѣляемаго и разсѣкаемаго на свои составныя части [4]). У Амвросія два также есть numerus divisus [5]).

Число четыре для Филона пріобрѣтаетъ значеніе какъ число совершенства (*ἀριθμὸς τέλειος*), такъ какъ оно служитъ источникомъ десяти, числа еще болѣе совершеннаго, всесовершеннаго (*δεκάδος τῆς παντελείας*): то, что десять есть въ своемъ существѣ (*ἐντελεχείᾳ*), то четыре представляетъ собою потенціально (*δυνάμει*): это—потому, что десятокъ слагается изъ всѣхъ чиселъ отъ одного до четырехъ, сложенныхъ вмѣстѣ, при чемъ число четыре здѣсь является самымъ послѣднимъ и рѣшающимъ [6]). И у Амвросія tetras есть самое пристойное изъ всѣхъ остальныхъ чиселъ (omnibus numeris apta sit) и вмѣстѣ корень и основаніе десятка (radix quaedam decimae ac fundamentum). Для этого нужно сложить всѣ числа отъ одного до четырехъ включительно: къ одному прибавить два будетъ три; эта сумма изъ трехъ и слѣдую-

---

[1]) De paradiso 5, 26. Ed. V. и M. XIV, c. c. 285—286. *Siegfried* s. 377.

[2]) *Zeller*. Philosophie der Griechen. s. 439.

[3]) *Heinisch*. s. 10

[4]) Leg. alleg. I, § 2, t. I, стр. 61.

[5]) De Noe 12, 39, Ed. V. и M. XIV, c. 378.

[6]) De opif. mundi § 15, t. I, стр. 16.

щее послѣ двухъ число три дадутъ шесть, а шесть въ соединеніи съ четырьмя образуетъ десять [1]). Въ силу своего совершенства число четыре имѣетъ важное значеніе въ устройствѣ міра: соотвѣтственно съ нимъ существуетъ четыре міровыхъ стихіи, изъ которыхъ создано цѣлое, четыре времени года [2]). У Амвросія это число воплощается также и въ религіозныхъ предметахъ и церковно-историческихъ событіяхъ: полное и совершенное евангеліе распадается на четыре отдѣльныя книги; существуетъ четыре мистическихъ животныхъ; вселенная состоитъ изъ четырехъ частей, изъ которыхъ собраны сыны церкви, пришедшіе съ востока и запада, сѣвера и юга [3]).

Число семь было предметомъ особыхъ симпатій Филона. Это—число священное, занимающее совершенно исключительное положеніе въ ряду другихъ чиселъ въ предѣлахъ десятка: остальныя числа или рождаютъ новое число, но сами не происходятъ отъ другого, или сами происходятъ отъ другого, но не производятъ новаго, или же, наконецъ вмѣстѣ и происходятъ и порождаютъ: единица, напр., порождаетъ всѣ остальныя числа десятка, но сама ни отъ одного изъ нихъ не происходитъ; восемь состоитъ изъ двухъ четверокъ, но не служитъ источникомъ другого числа въ десяткѣ; четыре же вмѣстѣ и происходитъ отъ двухъ, взятыхъ два раза, и, будучи умножено на два, даетъ восемь. Только одна сѣдмерица (ἑβδομάς) не имѣетъ ни того, ни другого, ни третьяго свойства. Поэтому нѣкоторые философы уподобляли ее побѣдѣ, не имѣвшей матери, и Дѣвственницѣ, вышедшей изъ головы Зевса [4]). Амвросій усвоилъ себѣ такой же точно взглядъ на природу седмерицы; даже самое слово hebdomas употребляется у него весьма часто. Семь—число чистое и священное (mundus et sacer septimus numerus): оно само ни съ чѣмъ не смѣшивается и не происходитъ отъ другого: и, какъ ничего изъ себя не рождающее, справедливо называется дѣвой (virgo); и, какъ совершенно не причастное материнскому рожденію и соитію женщины, хотя и носитъ женское имя (hebdomas), но имѣетъ мужескаго бла-

[1]) De Abraham II, 9, 65. Ed. V. и M. XIV, с. 487.
[2]) De opif. mundi § 16, t. I, стр. 17.
[3]) De Abraham II, 9, 65, м. XIV, с. 487.
[4]) De opif mundi § 33, t. I, стр. 32, 33.

годать освященія (virilis habet sanctificationis gratiam) [1]). Вслѣдствіе этого седмерица пріобрѣтаетъ въ глазахъ Амвросія такое же исключительное значеніе въ системѣ мірового устройства, какое приписываетъ ей и Филонъ. По примѣру послѣдняго Амвросій указываетъ на семь планетъ, освѣщающихъ міръ, на медвѣдицу (ἄρκτος, septentrio), которая состоитъ изъ семи звѣздъ [2]). Въ частности седмерица свѣтитъ и въ самомъ человѣкѣ. Его голова имѣетъ семь членовъ: два глаза, два уха, двѣ ноздри и ротъ; даже ненормальности въ человѣкѣ, если только онѣ связаны съ седмерицею, не приносятъ вреда: человѣческій плодъ, выкинутый на седьмомъ мѣсяцѣ, оказывается способнымъ къ дальнѣйшей жизни, тогда какъ восьми-мѣсячный выкидышъ не бываетъ жизнеспособнымъ [3]). Затѣмъ, дальнѣйшая жизнь человѣка, по теоріи нѣкоторыхъ (Гиппократа), разлагается на семь возрастовъ: дѣтство (παιδίον и infantia), отрочество (παῖς и pueritia), первый періодъ юности (μειράκιον и adolescentia), второй періодъ юности (νεανίσκος и juventus), возмужалость (ἀνήρ и virilis aetas, vir), пожилой возрастъ (πρεσβύτης и aevi maturitas. veteranus) и, наконецъ, старость (γέρων и senectus, senex). Другіе, какъ Солонъ, хотя признаютъ десять возрастовъ въ жизни человѣка, но продолжительность каждаго возраста опредѣляютъ въ семь лѣтъ: первый продолжается до появленія зубовъ, второй—до способности извержения оплодотворяющаго сѣмени (σπέρμα γόνιμον) и къ дѣторожденію (ad annos pubertatis procedit et genitalia tentamenta), третій—до появленія перваго пушка бороды (γενείων αὔξησις и usque ad barbae lanuginem), четвертый—до полнаго обнаруженія силы (πρὸς ἰσχὺν ἐπίδοσις и ad perfectae virtutis processum), пятый—возмужалость, способная къ брачной жизни въ продолженіи всего своего семилѣтняго періода, шестой характеризуется благоразуміемъ (συνέσεως ἀκμὴ и ad prudentiae processum habili et ad agendum strenuae), седьмой — возрастаніемъ разума и слова и ихъ полнымъ усовершенствованіемъ (νοῦ καὶ λόγου ἐν ἑκατέρῳ τελείωσις) или же зрѣлостью духов-

[1]) De Noe 12, 39.

[2]) A. Epistola XLIV, 3, M. XVI, 1137 и Philo. De opif. mundi § 38 и 39, t. I, стр. 37 и 38.

[3]) Epistola XLIV, 4, M. XVI, c. 1137 и Philo. De opif. mundi §§ 40 и 41, t. I, стр. 39.

ной жизни, цвѣтущимъ чувствомъ и пріятной рѣчью (aevi maturum, et sensum vigentem et sermonem non insuavis alloquii gratiae praeditum), девятый отличается расцвѣтомъ нравственныхъ качествъ—мягкости и кротости страстей (*ἐπιείκεια καὶ προ(ίτης τῶν παθῶν*), а у Амвросія нѣсколько иначе, сохраняетъ еще нѣкоторые остатки силъ (reliquias adhuc habet aliquas virium), отличается гибкостью языка и мудрости (lingua ac sapientia mollior); десятый—послѣдній возрастъ [1]). Далѣе, и съ внѣшней и съ внутренней стороны организмъ человѣка устроенъ по евдомадѣ: онъ имѣетъ семь внутренностей: желудокъ, сердце, легкое, селезенку, печень и двѣ почки, а также семь внѣшнихъ членовъ: голову, грудь, животъ, двѣ руки и двѣ ноги [2]). Наконецъ, по ней организована даже природа души человѣческой, насколько послѣдняя въ своей неразумной части имѣетъ семь способностей: пять органовъ внѣшнихъ чувствъ, голосовой органъ и способность оплодотворенія [3]).

Однако, параллельно съ этимъ филоновскимъ толкованіемъ Амвросій даетъ и другое объясненіе числа семь вполнѣ христіанское, приспособительно къ новымъ религіознымъ понятіямъ. Оно служитъ символомъ семи Даровъ Духа св. [4]), символомъ всего Ветхаго Завѣта вообще, который по преимуществу носитъ названіе евдомады [5]).

Символика числа восьми у Амвросія по преимуществу носитъ новозавѣтное истолкованіе. Если евдомада символизуетъ собою Ветх. Завѣтъ, то октава или число восемь означаетъ собою Новый Завѣтъ; поэтому и ветхозавѣтное обрѣзаніе, прообразовавшее собою таинство Нов. Завѣта, законъ предписываетъ совершать въ восьмой день по рожденіи младенца [6]). Восемь выше и полнѣе семи, насколько Нов. Завѣтъ выше и полнѣе Ветх. Завѣта: въ Евангеліи дана полнота (plenitudo) спасенія, тогда какъ въ законѣ заключалось

---

[1]) A. Epistola XLIV, 10—11, M. XVI, c. c. 1139—1140 и Ph. De opif. т. §§ 36 и 35, t. I, стр. 35 и 34.

[2]) A. Epistola XLIV, 13, M. XVI, c. 1140 и Ph. De opif. т. § 40, t I, стр. 39.

[3]) A. De Noe 12, 40, M. XIV, 378 и Ph. De opif т. § 40, t I, стр. 39.

[4]) Epistola XLIV, 3, M, XVI, c.c. 1136—1137.

[5]) ibid. 4, 7, M. XVI, c.c. 1137—1138.

[6]) ibid. 4, M. XVI, c.c. 1137—1138.

лишь полусовершенство (semiperfectio) [1]). Евдомада создала человѣка этого міра, а октава сдѣлала его выше міра; въ евдомадѣ мы жили для себя, а въ октавѣ живемъ для Христа [2]).

Такимъ же характеромъ отличается и объясненіе числа пятнадцати. Какъ его составныя части семь и восемь обозначаютъ каждая Ветх. и Нов. Завѣтъ въ отдѣльности, такъ пятнадцать служитъ символомъ Церкви: въ Ветх. Завѣтѣ былъ призванъ ко спасенію народъ іудейскій, въ Новомъ— язычники: а пятнадцать означаетъ Церковь, въ которую призваны и первые и вторые [3]).

Число сорокъ, въ предѣлахъ котораго продолжался всемірный потопъ, служитъ символомъ уничтоженія творнаго (delendae creaturae) какъ число семь представляется символомъ установленія міра. По этой причинѣ и ветхозавѣтный законъ былъ данъ Моисею въ сороковой день пребыванія его на Синаѣ, чтобы предписанія для отклоненія грѣховъ (declinandorum peccatorum praecepta) были даны въ тотъ же день, въ который наказаніемъ было дано удовлетвореніе за вину, и чтобы мы узнали, что въ то же самое время жизни должна быть пріобрѣтаема похвала путемъ исправленія (debeat ex correctione laus comparari), въ какой отпускается вина. Вмѣстѣ съ этимъ измѣняется и первоначальное значеніе числа сорокъ: изъ послѣдняго дня наказанія, какимъ оно было въ дни всемірнаго потопа, теперь, особенно въ силу Воскресенія Христова, онъ дѣлается первымъ днемъ жизни и такъ, образъ прежнее число смерти превращается въ число совершенствованія міра и освобожденія рода человѣческаго [4]).

Что касается, наконецъ, числа триста восемнадцать, то Амвросію извѣстно выдвинутое авторомъ посланія Варнавы, воспроизведенное затѣмъ Климентомъ Алекс. [5]) и сдѣлавшееся теперь уже общераспространеннымъ объясненіе его въ смыслѣ символа Креста Іисусова: Авраамъ съ своими 318 рабами, побѣдившими враговъ (Быт. 14,14), служитъ

---

[1]) ibid. 6, M XVI, c. 1138.
[2]) ibid. 14, M XIV, c.c. 1140—1141.
[3]) ibid 5, M. XVI, c. 1138.
[4]) De Noe 13, 44, M. XIV, c.c. 380—381.
[5]) Stromat. VI, XI, M. IX, c 305A.

образомъ побѣды in cruce Domini et in jesu nomine [1]). Но вмѣстѣ съ этимъ число 318 часто получаетъ для него мистическое значеніе въ силу одной связи съ количествомъ побѣдоносныхъ рабовъ Авраама безъ всякаго отношенія къ кресту и имени Іисуса. Если Никейскій соборъ состоялъ изъ трехсотъ восемнадцати отцовъ, то это было число побѣдителей, торжествовавшихъ побѣду надъ аріанскимъ нечестіемъ [2]).

h). Такимъ же точно образомъ, какъ числами аллегорическіе писатели пользовались названіями различныхъ предметовъ, растеній, животныхъ. Такъ же поступалъ и Амвросій. Мы уже видѣли, что онъ въ зависимости отъ Филона въ райскихъ деревьяхъ и рѣкахъ видитъ символы четырехъ главныхъ добродѣтелей. Первая изъ этихъ рѣкъ — Фисонъ протекала по землѣ, изобиловавшей золотомъ и драгоцѣнными камнями (Быт. 2,12), которыя объясняются Филономъ также приспособительно къ первой изъ добродѣтелей—*φρόνησις*: золото, какъ самый благородный металлъ, относится къ самой *φρόνησις*, какъ самой цѣнной изъ добродѣтелей (*ἡ δοκιμωτάτη ἀρετή*) а два драгоцѣнныхъ камня карбункулъ (*ἄνθραξ*) и празиновый камень (*πράσινος*) означаютъ два частныхъ свойства *φρονήσεως*—первый—человѣка, обладающаго разсудительностью (*ὁ φρόνιμος*), а второй—пользующагося ею на дѣлѣ (*ὁ φρονῶν*) [3]). Вѣроятно, Амвросій имѣетъ въ виду это объясненіе Филона, если онъ подъ золотомъ понимаетъ не золото, изъ котораго приготовляются монеты, не золото тлѣнное и земное (non monetale, quod corruptibile ac terrenum est) а мудрецовъ (pro inuentis prudentibus frequenter accipimus); одинъ изъ камней для него означаетъ prudentiam саму по себѣ, какъ она существуетъ въ человѣкѣ (in quo quidem animae nostrae vivit igniculus), а другой, lapis prasinus, камень зеленаго цвѣта, изображаетъ нѣчто зеленѣющее, цвѣтущее и живущее (viride quiddam atque vitale coloris sui specie ostentare videatur), очевидно, тоже, что и *φρονῶν* Филона [4]).—Къ этой же категоріи аллегорическихъ пріемовъ нужно отнести и объясненіе Амвросіемъ библейскихъ колодцевъ: подъ колод-

---

[1]) De Abraham II, 7, 40.
[2]) De fide I. Prologus 5, M. XVI, с.с. 529—530.
[3]) Leg. alleg. I, § 20, t. I, стр. 77.
[4]) De paradiso 3, 15, Ed. V. и M. XIV, с.с. 280—281.

цемъ Авраама (Быт. 26,15) онъ разумѣетъ высоту глубокаго ученія (profundae altitudo doctrinae) [1]), что также напоминаетъ Филона, для котораго колодезь былъ символомъ знанія (*σύμβολον εἶναι τὸ φρέαρ ἐπιστήμης*) [2]). Колодезь, выкопанный Исаакомъ и оспариваемый несправедливо герарскими пастухами (Быт. 26,20), означаетъ несправедливость (injustitia); другой колодезь Исаака, также послужившій предметомъ раздора названъ враждою (inimicitia); третій колодезь Исаака, никогда не служившій предметомъ споровъ (Быт. 26,22), является символомъ радости (laetitudo), а вмѣстѣ представляетъ собою и de naturalibus disciplinam; наконецъ, послѣдній колодезь Исаака, колодезь клятвы (juramenti), выкопанный имъ на мѣстѣ явленія ему Бога (Быт. 26, 24—25), doctrina jam mystica est [3]). Повидимому, детали этой символики принадлежатъ самому Амвросію, но общія положенія, вѣроятно, все-же заимствованы у Филона, который также даетъ объясненіе всѣмъ перечисленнымъ колодцамъ въ смыслѣ неправды (*ἀδικία*), вражды (*ἔχθρα*), простора, какъ причины отсутствія непріязни (*εὐρυχωρία*) и клятвы (*ὅρκος*) [4]). — Встрѣчаемъ мы у Амвросія и символику животныхъ. Сюда нужно отнести прежде всего уже упомянутое нами представленіе о змѣѣ, какъ о символѣ удовольствій и вообще страстей, при чемъ у Филона грудь и чрево (*στέρνον* и *γαστήρ*) змія символизуютъ собою отдѣльные виды страстей: гнѣвъ (*θυμικον*), насколько его сѣдалищемъ считалось чрево, и вожделѣніе въ широкомъ смыслѣ (*ἐπιθυμητικόν*), которое локализовалось около чрева [5]); эту именно символику мы видимъ въ словахъ Амвросія, что подъ чревомъ и грудью змія разумѣются люди, которые живутъ для чрева и глотки (qui ventri et gulae vivunt), для которыхъ чрево служитъ богомъ, которыхъ слова въ стыдѣ, которые помышляютъ о земномъ (Филип. 3,19) и, отягощенные пищей, склоняются къ землѣ [6]); но если Амвросій, кромѣ того, въ змѣѣ видитъ образъ діавола (in ser-

---

[1]) De Isaac vel anima 4, 21, Ed. V. и M XIV. c. 510.
[2]) De somnüs I, § 2 и 8, t. III, стр. 215—223. *Siegfried.* s. 379.
[3]) De Isaac vel anima 21. 22 Ed. V. и M. XIV, cc. 510—511.
[4]) De somnus I, § 7, t. III, стр. 222—223.
[5]) Leg alleg. III, § 38, t. I, стр. 157—158.
[6]) De paradiso 15, 74, Ed. V. и M. XIV, c 312.

pentis autem figura diabolus est) [1]), то онъ стоитъ уже на библейской и церковной точкѣ зрѣнія.—Въ кн. *De Cain et Abel* подъ овцами разумѣются чувства и удовольствія тѣла (sensus corporis ac voluptates), а подъ пастыремъ овецъ—человѣкъ, способный господствовать надъ тѣми и другими, побѣждать гнѣвъ, примирять постоянно воюющіе между собою законы плоти и ума; поэтому и самъ законодатель Моисей былъ пастухомъ овецъ Іоѳора [2]). Это также напоминаетъ Филона, если послѣдній во всемъ вообще животномъ мірѣ видитъ символы порожденій неразумной части души *(τῶν τοῦ ἀλογου γεννημάτων)* [3]).

g). Какъ послѣдовательный представитель аллегорическаго метода, Амвросій въ большихъ размѣрахъ пользуется и символикой собственныхъ именъ, которая была излюбленнымъ пріемомъ всѣхъ вообще аллегорическихъ писателей, образцы которой мы уже отмѣтили и у нѣкоторыхъ западныхъ писателей прежняго времени. При этомъ замѣчательно, что символика Амвросія во многомъ напоминаетъ намъ символику Филона, но не походитъ на символику сочиненія De montibus и Иларія. Напр., имя Авель у Амвросія, какъ и у Филона, означаетъ такого человѣка, который все приписываетъ Богу *(ἀναφέρων ἐπί θεόν πάντα* и qui omnia referret ad Deum) [4]), Авраамъ равносильно понятію „отецъ надменный“ *(πατὴρ μετέωρος* и pater vanus), Авраамъ — отецъ избранный *(πατὴρ ἐκλεκτός* и pater electus) [5]), Сара — мое господствованіе *(ἀρχή μοῦ* и patestas mea vel principatus meus), а Сарра—господствующая *(ἄρχουσα* или же quae regat) [6]): Исаакъ—смѣхъ *(γέλως* и risus) [7]), Реввека — терпѣніе *(ὑπομονή* и patientia) [8]), а у Климента Алек.—слава Божія *(Θεοῦ δόξα)* и нетлѣніе *(ἀφθαρσία)* [9])— ясный знакъ, что Амвросій знакомился съ Филономъ не толькъ по сочиненіямъ Климента: Ефремъ — плодородіе

---

[1]) ibid. 2, 9, Ed. V. и M. XIV, c. 278.
[2]) De Cain et Abel I, VI, 23, Ed. V. и M. XIV, c. 329
[3]) De sacrif. Ab. et Caini § 32, t. I, стр. 257—258. *Siegfried.* s. 379.
[4]) A. De Cain et Abel I, 1, 3 и Ph. Qu. det pot ins. § 10, t. I, стр. 277
[5]) A. De Aqraham I, 3, 27 и Ph. De mut. nom. § 9. t. III. стр. 170.
[6]) A. ibid. II, 11, 85 и Ph. ibid. § 11, t. III, стр. 172.
[7]) A. De Isaac I, 1 и Ph. Leg. alleg. III, § 77, t. I, стр. 187.
[8]) A. De Iacob II, 4, 14 и Ph. Qu. det. pot ins. § 9, t. I, стр. 276.
[9]) Stromat IV, XXV, M. VIII, c. 1369A.

(*καρποφορία* и foecunditas fidei) [1]), а у Иларія, какъ мы уже видѣли, assumptio [2]).

і) Наконецъ, послѣднимъ пріемомъ экзегезиса Амвросія является символика буквъ еврейск. алфавита, что также не было новостью и въ христіанской литературѣ, и мы уже отмѣчали выше, что, по всей вѣроятности, эту символику Амвросій заимствовалъ у Оригена. Первая буква *алефъ* означаетъ собою ученіе (doctrina), потому что тотъ отдѣлъ 118-го пс., для котораго она служитъ заглавіемъ, полонъ ученія [3]; *бетъ*—замѣшательство (confusio)—косьвенное указаніе на необходимость исправленія собственной жизни, потому что, кто исправляетъ свою жизнь, тотъ избѣжитъ замѣшательства [4]); *гимель*—воздаяніе (retributio) [5]), такъ какъ всякой непорочной совѣсти свойственно просить себѣ награду у Того, Кому она служитъ [6]); *далетъ*—страхъ (timor) или рожденіе (nativitas), что, впрочемъ, одно и то же, потому что здѣсь разумѣется земное или тѣлесное рожденіе, а страхъ рождается отъ всего тѣлеснаго и матеріальнаго [7]); *ге*—есть (est) или живу (vivo): кто существуетъ (est), тотъ живетъ, и кто живетъ, тотъ существуетъ [8]); *вавъ*—онъ именно, а не иной (ille est et non alius) [9]; *заинъ*—управляй собою (duc te) или призывъ къ управленію самимъ собою и направленію своей жизни къ упокоенію въ Божественномъ словѣ [10]): *хетъ*—благоговѣйный трепетъ (pavor), свойственный святымъ [11]); *тетъ*—исключеніе (exclusio): какъ человѣкъ исключенный изъ дома, лишается права на пользованіе гостепріимствомъ, такъ и тотъ, кто исключается изъ Царства Божія, лишается вмѣстѣ съ этимъ и благъ этого царства [12]); *іодъ*—исповѣданіе (confes-

[1]) A. De bened. patr. I, 4 и Ph. Leg. alleg. III, § 30, t. I, стр. 101—152.

[2]) См. полный перечень относящихся сюда сопоставленій изъ твореній Амвросія и Филона у Siegfried'a s.s 380—386.

[3]) In ps. CXVIII expos. I, 1.

[4]) ibid. II, 1.

[5]) ibid. III, 1.

[6]) ibid. III, 3.

[7]) ibid. IV, 1.

[8]) ibid. V, 1.

[9]) ibid. VI, 1.

[10]) ibid. VII, 1.

[11]) ibid. VIII, 1,

[12]) ibid. IX. 1.

sio) или же раззорѣніе (desolatio)—опять значенія, не исключающія другъ друга, такъ какъ раззоренные болѣе способны къ исповѣданію [1]); *кафъ*—согбенные (curvati sunt), а такими называются вообще всѣ, наклоняющіеся къ землѣ, пристрашающіеся къ ней [2]); *лямедъ*—сердце (cor) или слугу (servo), что указываетъ на необходимость разумно (prudenter) понимать содержаніе отдѣла и тщательно исполнять его предписанія [3]): *мемъ*—внутренности (viscera) [4]); *нунъ*—единственный (unicus) или пастбища ихъ (pascua eorum)—выраженія, относящіяся къ Единородному Сыну Отца—Іисусу Христу [5]): *самехъ*—слушай (audi) и твердь (firmamentum)—призывъ къ слушанію, необходимому для всѣхъ и доступному всѣмъ уже по самому праву природы [6]); *аинъ*—глазъ (oculus) или источникъ (fons) [7]); *фе*—погрѣшилъ (erravi) или открылъ уста (os aperui) [8]): *цаде*—утѣшеніе (consolatio), потому что послѣ слезъ раскаянія должно послѣдовать утѣшеніе [9]): *кофъ*—заключеніе (conclusio) или же смотри (aspice), такъ какъ тотъ, ком. предстоитъ заключеніе, долженъ быть очень осмотрительнымъ [10]); *решъ*—голова (caput) или первенство (primatus), потому что голова управляетъ всѣми членами и чувствами [11]): *шинъ*—поверхъ раны (super vulnus), чѣмъ выражается очень простая мысль, что во избѣжаніе духовной смерти нужно накладывать на свои духовныя раны соотвѣтствующіе медикаменты и повязки [12]); наконецъ, послѣдняя буква алфавита—*тавъ* значитъ: согрѣшилъ (erravit) или же совершилъ, окончилъ (consummavit), что также легко можно согласовать одно съ другимъ, потому что тотъ, о комъ сказано только въ прошедшей формѣ, уже пересталъ грѣшить и исправилъ свое заблужденіе [13]).

[1]) ibid. X, 1.
[2]) ibid. XI, 1.
[3]) ibid. XII, 1.
[4]) ibid. XIII, 1.
[5]) ibid. XIV, 1.
[6]) ibid. XV, 1.
[7]) ibid. XVI, 1.
[8]) ibid. XVII, 1.
[9]) ibid. XVIII, 1.
[10]) ibid. XIX, 1.
[11]) ibid. XX. 1,
[12]) ibid. XXI, 1.
[13]) ibid. XXII, 1.

Чтобы покончить послѣ этого съ ветхозавѣтнымъ экзегезисомъ св. Амвросія, бросимъ взглядъ на его очень любопытное объясненіе исторіи ветхозавѣтныхъ патріарховъ.

Въ его твореніяхъ, какъ и въ произведеніяхъ Филона, ветхозавѣтные патріархи и ихъ исторія превращаются въ исторію нравственнаго развитія и символы нравственной жизни. Въ основѣ ея лежитъ усвоенное Филономъ изъ классической философіи (Аристотеля и Діогена Лаэрція) [1] представленіе, что добродѣтель можетъ быть пріобрѣтаема тремя путями: 1) путемъ ученія (ἐκ διδασκαλίας), 2) путемъ упражненія (ἐξ ἀσκήσεως) и 3), наконецъ, въ силу особаго врожденнаго отъ природы расположенія (ἐκ φύσεως). Конкретные примѣры всѣхъ трехъ возможностей даны въ исторіи патріарх. Авраама, Исаака и Іакова, при чемъ Авраамъ является представителемъ διδασκαλίας, Іаковъ — ἀσκήσεως, а Исаакъ—φύσεως [2]).

Съ этой точки зрѣнія исторія Авраама въ почти согласномъ изображеніи нашихъ писателей получаетъ такое своеобразное освѣщеніе. Живя первоначально въ Халдеѣ, извѣстной своей астрономіей, Авраамъ раздѣлялъ также и всѣ халдейскія заблужденія; вмѣстѣ съ халдеями занимался изученіемъ тварнаго міра, искалъ Бога, стоящаго превыше міра, въ ряду произведеній этого міра, а потому истинное богопознаніе, которому онъ не могъ нигдѣ научиться, было ему совершенно недоступно. [3]) Дальше Филонъ представляетъ дѣло такъ, что Авраамъ, переселившись въ Харранъ, образъ нашихъ внѣшнихъ чувствъ (αἱ τῶν ἡμετέρων αἰσθήσεων χῶραι), поднялся на слѣдующую ступень развитія и путемъ наблюденія надъ дѣятельностью собственныхъ чувствъ пришелъ къ заключенію о существованіи отдѣльнаго отъ міра Верховнаго Существа: какъ внѣшнія чувства дѣйствуютъ только благодаря отдѣльно отъ нихъ существующему разуму, такъ и жизнь міра предполагаетъ существованіе своего царя: [4]) наконецъ уже Самъ Богъ, идущій на

---

[1]) *Siegfried* s. 257.

[2]) De Abrahamo § 11, t. IV. стр. 15.

[3]) A. De Abraham II. 3, 9, Ed. V. и M. XIV, c. 459 и Ph De Abrahamo § 15, t. IV, стр. 18 и 19.

[4]) De Adrahamo § 16, t. IV, стр. 19—20.

встрѣчу всякой ищущей Его душѣ, открылъ себя Аврааму.[1]) Амвросій передаетъ эту исторію проще: Авраамъ началъ видѣть Бога только тогда, какъ, оставивъ Халдею, переселился въ Ханаанъ, т. е. принялъ новую и истинную религію, предназначенную Богомъ для всякаго смиреннаго, что собственно и значитъ Ханаанъ [2]).

Исаакъ достигъ той же цѣли не путемъ постепеннаго ученія, а обладалъ добродѣтелью и богопознаніемъ уже въ силу своего происхожденія отъ Авраама. Филонъ сравниваетъ его съ первенцами животныхъ, которыхъ, какъ совершенныхъ, законъ предписывалъ приносить въ жертву; поэтому и Исаака Богъ приказалъ принести въ жертву, какъ *μηδενὸς πάθους φθοροποιοῦ μοιρασμένον*, т. е. какъ чуждаго всякой тлетворной страсти. [3]) Онъ въ силу своей простой, чуждой какой-либо порочной примѣси и чистой природы (*φύσεως ἁπλῆς καὶ ἀμιγοῦς καὶ ἀκράτου*), не нуждаясь ни въ упражненіи, ни въ наставленіи, получилъ *τὸ καλόν* съ неба, принятое имъ, такъ сказать, въ силу его непосредственной очевидности и убѣдительности (*αὐτομαθὲς καὶ αὐτοδιδάκτον*). [4]) Такой же возвышенный взглядъ на патр. Исаака выдерживается и у Амвросія, который въ томъ же контекстѣ рѣчи, какъ и Филонъ, разсматриваетъ его въ качествѣ образца чистыхъ первенцевъ; не тронутый ни единымъ движеніемъ человѣческой страсти (nullius motu passionis inflexus humanae), онъ былъ принесенъ отцомъ Богу въ чистую жертву, чуждую боязни и свободную отъ тѣлесной похоти. [5]) Въ глазахъ Амвросія Исаакъ является по преимуществу праведникомъ, который охватывалъ irreprehensibilem viam inoffenso mentis vestigio, который cum virtutibus familiare имѣлъ consortium. [6])

Наконецъ, третій изъ патріарховъ Іаковъ достигаетъ добродѣтели путемъ самостоятельной работы надъ собой и борьбы съ собою. Въ этомъ смыслѣ у Филона истолковывается то обстоятельство изъ жизни Іакова, что одно время онъ былъ

[1]) ibid. § 17, t. IV, стр. 20—21.
[2]) De Abraham II, 3, 9—10, Ed. V. и M. XIV, сс. 453—460.
[3]) De sacrif. Ab. et Caini § 33, t. I, стр. 258—259.
[4]) De congr. erud. grat. § 7, t. III, стр. 78.
[5]) De Cain et Abel II, 1, 6, M. XIV, c. 342.
[6]) De Isaac vel anima 3, 6, M. XIV, c. 505.

пастухомъ стадъ Лавана, такъ какъ подъ животными вообще разумѣются неразумныя движенія души. [1]) Въ объясненіи этой подробности св. Амвросій вполнѣ согласенъ съ нимъ. [2]) Въ этомъ же смыслѣ, кромѣ того, онъ называетъ Іакова полнымъ упражненія (plenus exercitationis), [3]) мужемъ упражненнымъ (vir exercitatus), поясняя, что и одно упражненіе безъ даровъ природы не можетъ доставить совершенства и что дары природы могутъ быть утрачены при отсутствіи упражненія. [4])

2. Обращаемся къ новозавѣтной экзегетикѣ.

Къ Нов. Завѣту, насколько извѣстно, пріемы пневматическаго экзегезиса были примѣнены сравнительно позже, чѣмъ къ Ветхому. Первымъ писателемъ, сдѣлавшимъ это, былъ Ириней Ліонскій, пользовавшійся аллегорическимъ методомъ, правда, лишь изрѣдка, главн. образ. при анализѣ нѣкоторыхъ новозавѣтныхъ текстовъ въ качествѣ доказательствъ истины воскресенія мертвыхъ противъ гностиковъ: въ заповѣди блаженства о наслѣдованіи кроткими земли (Мѳ. 5, 5) подъ землею разумѣется созданная изъ земли плоть, которую праведники наслѣдуютъ по воскресеніи; [5]) Лазарь, воскрешенный изъ мертвыхъ и вышедшій изъ пещеры, „обвитый по рукамъ и ногамъ погребальными пеленами“, выступаетъ предъ нами также и „какъ символъ человѣка, связаннаго грѣхами“. [6])

Примѣру Иринея изрѣдка слѣдовали и нѣкоторые другіе западные писатели. Св. Кипріанъ прошеніе молитвы Господней объ исполненіи Воли Божіей на землѣ и на небѣ объясняетъ въ смыслѣ осуществленія воли Господа въ нашей тѣлесной и духовной природахъ. [7]) Авторъ книги De montibus въ разбойникахъ, распятыхъ со Христомъ, видитъ образъ (figuram) двухъ народовъ: іудеевъ, злословившихъ Господа, и язычниковъ, исповѣдывавшихъ Его Божество. [8])

---

[1]) De sacrific. Ab. et Caini § 7, t. I, стр. 240—241.
[2]) De Cain et Abel. I, 6, 24, M. XIV, c. 329.
[3]) ibid.
[4]) De Abraham II, 3, 8, M. XIV, c. 459.
[5]) adv. haeres. V, IX, 4. Русск. перев. стр. 599.
[6]) ibid. V, XIII, 1, Русск. перев., стр. 610. *Heinisch* s. 40.
[7]) De orat. Domin. c. XVI.
[8]) C, VII. M. c. 914BC.

Все-таки подобные случаи долгое время оставались на западѣ исключеніемъ, не пріобрѣтая значенія общаго правила. Обычнымъ и распространеннымъ оставался буквальный экзегезисъ Нов. Завѣта. Особенно энергично выступаетъ въ его защиту Тертулліанъ. Отвѣчая на возраженіе, будтобы Христосъ всегда говорилъ притчами, такъ что слова Его нужно понимать иносказательно, онъ напоминаетъ, что Спаситель притчно говорилъ только иногда, большею частью въ бесѣдахъ съ іудеями, рѣже въ разговорѣ съ учениками, причемъ всякій разъ сопровождалъ свои притчи разъясненіями; все же остальное должно понимать въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно сказано. [1])

Значительно иной отпечатокъ получаетъ новозавѣтный экзегезисъ у Иларія, примѣнявшаго пріемы аллегоріи къ Евангелію въ очень большихъ размѣрахъ. Этимъ онъ обязанъ больше всего, вѣроятно, Оригену. Мы можемъ судить о новозавѣтной экзегетикѣ Иларія преимущественно на основаніи его комментарія на Евангеліе отъ Матѳея. Благопріятную почву для примѣненія пневматологіи представляла его основная христологическая точка зрѣнія, по которой Слово, открывшееся во Христѣ, невидимо дѣйствовало во всѣхъ даже самыхъ мелкихъ обстоятельствахъ жизни Спасителя, такъ что въ каждомъ отдѣльномъ Его Дѣйствіи, въ каждомъ отдѣльномъ фактѣ Его жизни за внѣшнею стороною слѣдуетъ предполагать невидимаго Дѣятеля: въ видимомъ дѣлѣ, говоритъ Иларій, объясняя фактъ чудеснаго насыщенія пятью хлѣбами, дѣйствовала невидимая сила; и Господь небесныхъ таинъ (arcanorum coelestium Dominus) открывалъ какую-либо тайну въ любомъ изъ своихъ дѣлъ. Сила Дѣйствовавшаго превосходитъ всякую природу и цѣли Ея превосходятъ всякую способность пониманія даннаго факта, такъ что для насъ остается одно только удивленіе предъ проявившейся въ ней властью. [2]) На этомъ основаніи Иларій отличаетъ въ Евангеліи, кромѣ смысла буквальнаго, еще смыслъ высшій (sensus superior). [3]) Характеръ sensus superioris достаточно выясняютъ такія прилагаемыя къ нему названія,

---

[1]) De resur. carnis c. XXXIII.

[2]) Commentarius in Matthaeum XIV, 12, M. IX, c. 1001.

[3]) ibid. X, 18, M. IX, c. 973.

какъ порядокъ духовнаго разумѣнія (spiritalis intelligentiae ordo), значеніе типическое (tipica ratio [1]). Послѣднему Иларій отдаетъ весьма замѣтное предпочтеніе предъ первымъ: выясненіемъ буквальнаго смысла онъ вообще очень мало занимается; буквальный текстъ Евангелія для него какъ будто бы не представляетъ никакихъ затрудненій или, по крайней мѣрѣ, послѣднія тщательно обходятся имъ. За то онъ очень послѣдовательно проводитъ точку зрѣнія высшаго смысла, примѣняетъ его едва ли не ко всѣмъ фактамъ и обстоятельствамъ, такъ что подъ его перомъ евангельская исторія превращается въ рядъ аллегорій, какъ дополненія къ исторіи. Напр., подъ городомъ, стоящимъ наверху горы (Мѳ. 5, 14), онъ понимаетъ тѣло Іисуса Христа: какъ городъ соститъ изъ множества различныхъ обитателей, такъ и въ плоти Христовой, одинаковой по природѣ съ нашими тѣлами, содержится какъ бы все человѣчество. [2]) Подъ псами и свиньями, о которыхъ говорится въ Евангеліи (Мѳ. 7, 6), Иларій разумѣетъ язычниковъ и еретиковъ, изъ которыхъ первые, подобно псамъ, свирѣпо лаютъ противъ Бога, а вторые, какъ двухкопытныя, но не жвачныя свиньи, не способны внутренно усваивать истинъ богопознанія. [3]) Разбирая евангельское повѣствованіе объ исцѣленіи бѣсноватыхъ въ странѣ Гергесинской, онъ подъ городомъ, не принявшимъ Христа въ свои предѣлы (Мѳ. 8, 34), разумѣетъ народъ іудейскій, который, слыша о дѣлахъ Христа, не принялъ Его, подъ двумя бѣсноватыми, обитавшими внѣ города, язычниковъ, жившихъ внѣ закона и пророковъ, а подъ городомъ, принявшимъ Христа (Мѳ. 9, 1), народъ вѣрующихъ. [4])

Что касается св. Амвросія, то, по нашему мнѣнію, въ области новозавѣтнаго экзегезиса онъ занимаетъ среднее мѣсто между Тертулліаномъ и Иларіемъ. Подобно первому, онъ удѣляетъ большое вниманіе изслѣдованію буквальнаго смысла евангельскаго текста и не выпускаетъ его изъ виду даже при изложеніи самыхъ далекихъ отъ буквы аллегорій. Но, съ другой стороны, подобно Иларію, признаетъ важное значеніе также и за внутреннимъ смысломъ, который обозна-

[1]) ibid. XIV, 10, M. IV, c. 1000. XVII, 8, M. IX, c. 1016.
[2]) ibid. IV, 12, M. IX, c. 935.
[3]) ibid. VI. 1. M. IX, c. 951.
[4]) ibid. VIII, 4, M. IX, c.c. 959—960.

чаетъ то какъ altior ratio, [1]) то какъ spiritalis intellectus; [2]) при этомъ св. Амвросій все же допускаетъ, что этотъ spiritalis intellectus можно открыть почти во всѣхъ евангельскихъ мѣстахъ. [3]) Основаніе для примѣненія въ Евангеліи духовнаго смысла у Амвросія нѣсколько иное, чѣмъ у Иларія. Повидимому, онъ исходитъ изъ оригенистическаго взгляда на историческую жизнь Церкви, какъ на отдѣльный, хотя и важный моментъ въ историческомъ развитіи человѣчества. У Оригена въ основѣ этого воззрѣнія лежитъ платоническое представленіе, по которому только чистый, освобожденный отъ всякой внѣшней оболочки духъ можетъ созерцать истину, какъ она есть, тогда какъ тѣлесная оболочка земной жизни создаетъ для него много препятствій въ этомъ дѣлѣ; до тѣхъ поръ, пока человѣкъ связанъ съ этою оболочкою, истина въ ея чистомъ видѣ ему недоступна. Поэтому и праведники, пока они живутъ въ этомъ мірѣ, видятъ истину только какъ бы въ зеркалѣ и въ гаданіи (per speculum et in aenigmate); [4]) теперешняя наша жизнь по сравненію съ истиной есть не болѣе какъ тѣнь (umbra), и лишь по наступленіи полноты временъ мы сможемъ обладать res ipsas coelestes. [5]) Это именно основаніе для примѣненія аллегоріи къ Евангелію приводитъ и св. Амвросій. Такъ какъ въ настоящей жизни тѣло служитъ духу, то и духовное (spiritalia) здѣсь можно воспринимать только въ зеркалѣ и въ гаданіи (per speculum et in aenigmata), и лишь при концѣ міра мы узнаемъ истину лицомъ къ лицу (facie ad faciem). Отсюда, umbra iudaeis, carnalibus, imago nobis, veritas resurrecturis или umbra in Lege, imago in Evangelio и veritas in judicio [6]). Такъ какъ Евангеліе въ концѣ концовъ есть imago, то для экзегета возникаетъ задача такъ или иначе истолковать его образы. Но какъ при объясненіи Ветх. Завѣта Амвросій различалъ три отдѣльные вида духовнаго пониманія, такъ точно и въ Евангеліи онъ различаетъ sensus naturalis, sensus moralis и sensus rationalis (тоже, что и mysticus). Затѣмъ, какъ

---

[1]) Expos. Evang. Lucae II, 38, Ed. U. и M. XV, c. 1566.
[2]) ibid. VII, 134, Ed. U. и M. XV, c. 1731.
[3]) ibid.
[4]) In Matthaeum commentar. series. M. XIII, c.c. 1712—1713.
[5]) ibid. M. XIII, c.c. 1679—1680.
[6]) De fide resurrectionis 109, M, XVI, c. 1347.

относительно Ветх. Завѣта онъ признавалъ, что каждая изъ его книгъ скрываетъ въ себѣ по преимуществу какой-нибудь одинъ изъ трехъ видовъ духовнаго смысла, такъ и относительно Нов. Завѣта онъ утверждаетъ, что въ Евангеліи Іоанна заключается sapientia naturalis, въ Евангеліи отъ Матѳея—moralis, у Марка—rationabilis и у Луки—historia, sensus historicus. Но въ то время какъ въ Ветх. Завѣтѣ sensus naturalis имѣетъ задачею обнаруженіе тайнъ вообще всякой природы (naturae), въ Нов. Завѣтѣ онъ раскрываетъ жизнь одной только природы Божественной: Евангеліе отъ Іоанна потому и считается образцомъ sensus naturalis, что оно говоритъ о Богѣ, Который naturaliter есть Отецъ своего Сына и проч. Sensus moralis сохраняетъ свое прежнее значеніе: ев. Матѳей, изобразивъ человѣческую жизнь Спасителя, edidit nobis praecepta vivendi; rationabilis, очевидно, касается средствъ религіозной и богоугодной жизни: ев. Маркъ, излагая исторію Іоанна Предтечи, научилъ насъ, что мы смиреніемъ, воздержаніемъ и вѣрою должны placere Deo; наконецъ, ев. Лука можетъ быть названъ историкомъ въ томъ смыслѣ, что онъ открылъ намъ много чудесъ, дѣлъ Божіихъ. [1])

Благодаря тому, что св. Амвросій удѣляетъ очень большое вниманіе буквальному смыслу, его комментаріи стоитъ значительно выше комментарія Иларія. Онъ умѣетъ считаться съ трудностями текста, хотя и не всегда даетъ достаточное объясненіе имъ. Онъ знаетъ, что св. Матѳей ведетъ родословную Христа отъ Авраама до Іосифа, а Лука отъ Іосифа до Адама [2]). Излагая родословную Іосифа, Евангелистъ вмѣстѣ съ этимъ излагаетъ и родословную Маріи, потому что, согласно закону, Дѣва Марія должна была принадлежать къ тому же колѣну, къ какому принадлежалъ и Іосифъ [3]). Если Марія называется родственницей Елизаветы, то это потому, что всѣ іудеи родственники между собою, а также и потому, что обѣ онѣ происходили изъ колѣна Іудина [4]). Отъ вниманія Амвросія не ускользаютъ также и видимыя разногласія между Евангелистами: Матѳей насчитываетъ отъ

---

[1]) Expos. Evang. Lucae. Prol. 3—5, Ed. U. и M. XV, с с. 1529—1531.
[2]) ibid. III, 4, Ed. U. и M. XV, с. 1590.
[3]) ibid. III, 4.
[4]) ibid. III, 5. Ed. U. и M. XV, 1590—1591.

Авраама 42 рода, а Лука—50 и ведетъ ихъ чрезъ другихъ лицъ. Это объясняется тѣмъ, что Матѳей ведетъ родословіе чрезъ Соломона, а Лука чрезъ Наѳана, и такимъ образомъ первый изображаетъ царское, а второй—священническое родословіе Христа; отсюда у Матѳея отъ Авраама до Христа больше родоначальниковъ, чѣмъ у Луки [1]). При примиреніи генеологическихъ разногласій Амвросій пользуется и закономъ умичества, объясняя имъ, напр., то обстоятельство, что Матѳей называетъ Іакова, отца Іосифа, сыномъ Матѳана, а Лука считаетъ Іосифа, которому обручена была Марія, сыномъ Илія, а Илія—сыномъ Мелхіи: это должно объяснять такъ: Матѳанъ родилъ Іакова, который умеръ, не оставивъ дѣтей; послѣ его смерти его жену взялъ Мелхія и родилъ Илія: затѣмъ, когда Илій, женившись, также умеръ, не оставивъ потомства, его жену взялъ Іаковъ, отъ котораго и родился Іосифъ [2]). Не даромъ Матѳей раздѣляетъ родословную Христа на періоды: отъ Авраама до Давида, отъ Давида до вавилонскаго плѣна и отъ послѣдняго до Христа: отъ Авраама до Давида (исключая времена Саула) народъ еврейскій жилъ безъ царей—царство праведное началось отъ Давида: при царяхъ народъ іудейскій сохранился въ цѣлости до вавилонскаго плѣна: послѣ же вавилонскаго плѣна слава его стала склоняться къ упадку. Что касается пятидесяти родовъ, которые насчитываетъ отъ Авраама св. Лука, то здѣсь также сохранено мистическое число: и 10 и 7 суть числа мистическія и, повторенныя каждое по три раза, они обозначаютъ таинство, а пятидесятница, которой держится Лука, и четыредесятница, благодати которой слѣдовалъ Матѳей, достаточно и высоко выражаютъ мистическое число [3]). Не должно соблазняться и тѣмъ, что Матѳей включилъ въ родословіе Христа такихъ женщинъ, какъ Ѳамарь, Руѳь, и обошелъ молчаніемъ Сарру, Рахиль и Ревекку. Что касается Ѳамари, то она не была блудницею, а всегда оставалась праведною женщиною, потому что она добивалась не удовлетворенія собственной похоти, а потомства, такъ какъ до пришествія Христа еще не украшала человѣка благодать дѣвства и

---

[1]) ibid, III. 6—14. Ed. U. и M. XV, c.c. 1591—1594
[2]) ibid. III, 15. Ed. U. и M. XV, c.c. 1594—1595
[3]) ibid. III, 16. Ed. U. и M. XV, c. 1595.

вдовства; въ этомъ отношеніи Ѳамарь, по признанію самого же Іуды, была выше его (Быт. 38, 26) [1]). Руѳь же, которая, будучи чужестранкой, вступила въ бракъ съ іудеемъ, включена въ родословіе по причинѣ родства настроенія, а не тѣла (propter cognationem mentis electa, non corporis) [2]).

Внутреннее значеніе подыскивается также почти для каждаго историческаго факта. Амвросій не дѣлаетъ исключенія даже для такихъ первостепенной важности для христіанина фактовъ, какъ рожденіе Спасителя, которое, съ одной стороны, понимается буквально, а съ другой — духовно, въ смыслѣ рожденія въ сердцѣ вѣрующихъ [3]). Звѣзда, указывавшая путь волхвамъ, означала собою Христа, сдѣлавшагося для насъ путеводною звѣздою secundum incarnationis mysterium [4]). Если волхвы пришли одной дорогой, а возвратились другой, то потому, что они увидѣли Христа, Котораго прежде не знали; существуетъ двѣ дороги, изъ которыхъ одна приводитъ къ гибели, а другая ведетъ въ царство [5]). Въ ночь Рождества Христова Виѳлеемскіе пастыри бодрствовали; это обстоятельство обозначало начало Церкви, такъ какъ съ пришествіемъ Христа на землю Его духовные овцы получили пастырей, которые должны бодрствовать и оберегать свое стадо отъ духовныхъ звѣрей, рыскающихъ во мракѣ міра [6]). Въ фактѣ срыванія апостолами колосьевъ въ субботу (Лук. 6, 1) также non mediocre mysterium est: поле—это весь міръ, жатва—безчисленное множество святыхъ, колосья—плоды Церкви [7]). Даже фактъ погребенія Христа не апостолами, а Іосифомъ и Никодимомъ не лишенъ внутренняго смысла: имя Іосифъ значитъ „праведный“ (justus) и постоянный (constans), а Никодимъ—тотъ, въ комъ не было лукавства (in quo dolus non erat); а эти качества и характеризовали погребеніе Христово, не имѣвшее лжи и неправды (quae fraudem iniquitatemque non habet) [8]).

---

1) ibid. III, 17—19. Ed. U. XV. c.c. 1595—1597.
2) ibid. III, 30. Ed. U. и M. XV, c. 1601.
3) ibid. II, 36—37. Ed. U. и M. XV, c. 1566 (n. 38).
4) ibid. II, 45. Ed. U. и M. XV, c. 1569.
5) ibid. II, 46, Ed. U, и M. XV, c. 1569.
6) ibid. II, 50. Ed. U, и M. XV, c. 1571.
7) ibid. V, 23. Ed. U. и M. XV, c. 1644 (n 28).
8) ibid X, 136. Ed. U. и M. XV, c.c. 1838—1839.

Несмотря на большое сходство въ методѣ съ Иларіемъ, Амвросій, повидимому, не зависитъ отъ него. Въ этомъ можно убѣдиться изъ сопоставленія объясненій обоихъ авторовъ однихъ и тѣхъ же мѣстъ Евангелія. Возьмемъ, напр., Мѳ. 10, 29: „не двѣ ли малыя птицы продаются за ассарій? И ни одна изъ нихъ не упадетъ на землю безъ воли Отца вашего". По толкованію Амвросія, эти двѣ птицы означаютъ тѣло и душу, потому что тѣло при повиновеніи закону Бога чистотою своихъ чувствъ переходитъ въ природу души и на духовныхъ крыльяхъ (alis spiritalibus) поднимается къ небу: но удовольствіе отягощаетъ пищею злъ душу и наклоняетъ ее въ сторону плоти. Воля, безъ которой эти птицы не падаютъ на землю, есть Божественное вѣдѣніе (Dei cognitio est), ибо по волѣ Божіей никто не падаетъ. Въ пользу сравненія души съ птицей Амвросій ссылается на Пс. 123, 7, Пс. 10, 2 и Пс. 101, 8 [1]). Затѣмъ, если этихъ птицъ продаютъ за дешевую монету, то подъ этою продажею нужно понимать рабство діаволу, отъ котораго искупилъ насъ Христосъ дорогою цѣною [2]). Иларій же даетъ нѣсколько иное объясненіе. Птицы—это corpus et anima, которыя продаются грѣху: Христосъ же есть Искупитель души и тѣла [3]). Центръ тяжести объясненія лежитъ на выраженіи „ни одна". Тѣло и душа вмѣстѣ образуютъ единство, которое способно какъ подниматься въ высоту, такъ и падать внизъ: онѣ вмѣстѣ поднимаются въ высоту, если подъ вліяніемъ господствующей души тяжесть земной матеріи уничтожается и наша плоть до нѣкоторой степени превращается въ духовное тѣло; наоборотъ, онѣ вмѣстѣ падаютъ, когда подъ вліяніемъ множества грѣховъ душа грубѣетъ до степени тѣла [4]). Ссылокъ на книгу псалмовъ у Иларія не встрѣчается. Оба они такимъ образомъ одну общую имъ мысль раскрываютъ различно. Сходство въ общемъ объясняется, можетъ быть, единствомъ источника, которымъ оба они пользовались, вѣроятнѣе всего, комментаріемъ Оригена. Но, къ сожалѣнію, соотвѣтствующее мѣсто изъ Оригенова комментарія на Евангеліе отъ Матѳея теперь утрачено.

[1]) ibid. VII, 114—116. Ed. U. u M. XV, c.c. 1727—1728.
[2]) ibid. VII, 117. Ed. U. и M. XV, c. 1728.
[3]) Commentarius in Matthaeum X, 18, M. IX, c. 973.
[4]) ibid. X, 19, M. IX, c.c. 973—974.

Еще яснѣе, пожалуй, отношеніе между Амвросіемъ и Иларіемъ видно на ихъ объясненіи притчи Господа о закваскѣ, положенной женщиной въ три мѣры муки (Мѳ 13, 33). Амвросій знаетъ два объясненія этого мѣста. По одному изъ нихъ закваска— Христосъ, женщина—Церковь, а мука—мы, вѣрующіе: Церковь должна скрывать Христа во внутренностяхъ нашего ума (in interioribus nostrae mentis), пока внутренніе тайники нашего духа не озарятся небесною мудростью. По другому толкованію закваска—также Христосъ, а три мѣры муки—законъ и пророки, въ которыхъ нѣкогда былъ скрытъ Сынъ Божій, и Евангеліе, открывшее Его міру [1]). Иларій также даетъ два объясненія, изъ которыхъ ни одно не совпадаетъ вполнѣ съ объясненіями Амвросія. По первому объясненію Иларія закваска служитъ образомъ Христа, жена—синагоги, скрывшей Христа осужденіемъ Его на смерть, три мѣры муки—законъ, пророки и Евангеліе [2]). По второму же три мѣры муки являются символомъ единства Лицъ св. Троицы или же призванія въ Церковь народовъ, потомковъ Сима, Хама и Іафета: впрочемъ, о послѣднемъ толкованіи Иларій только упоминаетъ, не соглашаясь съ нимъ, такъ какъ, по его мнѣнію, въ актѣ призванія народовъ Христосъ не скрылся, а напротивъ, открылся (non absconsus sit, sed ostensus), а Св. Троица едина и безъ помощи всякой закваски [3]). Здѣсь еще меньше точекъ соприкосновенія между Амвросіемъ и Иларіемъ, чѣмъ въ предыдущемъ случаѣ.

Относительно нѣкоторыхъ мѣстъ Евангелія мы располагаемъ, къ счастью, фрагментами Оригенова комментарія и имѣемъ возможность опредѣлить отношеніе Амвросія и Иларія къ Оригену, съ одной стороны, и отношеніе Амвросія къ Иларію, съ другой. Возьмемъ для примѣра евангельское повѣствованіе о чудесномъ насыщеніи пяти тысячъ человѣкъ пятью хлѣбами и двумя рыбами (Мѳ. 14, 15—21; и Марк. 6, 38; Лк. 9, 13; Іоан. 6, 9). Здѣсь непосредственная связь Амвросія съ Оригеномъ не можетъ подлежать никакому сомнѣнію. Въ то время какъ Иларій не дѣлаетъ ника-

---

[1]) Expos. Evang. Lucae VII, 187—188. Ed. U. и M. XV, c. 1749.
[2]) Commentarius in. Mattaeum XIII, 5, M. IX, c. 994.
[3]) ibid. XIII, 6, M. IX, c.c. 994—995.

кой попытки сравнить повѣствованія объ этомъ чудѣ разныхъ Евангелистовъ, Амвросій дѣлаетъ такое сравненіе, при чемъ какъ будто даже подлинными словами самого Оригена.

Ambr. De quinque vero panibus.

Sanctus Iohannes docuit me quod nesciebam, quod non docuerat sanctus Matthaeus, non docuerat sanctus Lucas, singulis enim diversa impertita est gratia—docuit inquam me quinque istos panes hordiacos fuisse [1]).

Orig. Παρατηρητέον μέντοι, ὅτι τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας οἱ μαθηταὶ λέγουσιν ἔκειν παρὰ τῷ Ματθαίῳ, καὶ τῷ Μάρκῳ, καὶ τῷ Λουκᾷ, οὔθ' ὅτι πύρινοι, οὔθ' ὅτι κρίθινοι ἦσαν ὑποσημειωσάμενοι. ὁ δὲ Ἰωάννης μόνος κρίθινους εἶπεν εἶναι τοὺς ἄρτους [1]).

Затѣмъ, въ частности, пять ячменныхъ хлѣбовъ (Іоан. 6, 9), по толкованію Оригена, означаютъ собою чувственный смыслъ Писанія *(εἶναι τοὺς αἰσθητοὺς τῶν Γραφῶν λόγους)*, на что указываетъ уже число пять, число внѣшнихъ чувствъ [2]). Несомнѣнные отголоски такого объясненія мы замѣчаемъ у Амвросія, если онъ считаетъ пять хлѣбовъ чудеснаго насыщенія пищей, годной только для тѣлесно настроенныхъ людей (escam istam asse habilem corporalibus), если онъ разумѣетъ здѣсь самый низшій родъ духовной пищи и если онъ видитъ въ насыщенныхъ образъ людей плотскихъ (carnales) и ходящихъ по человѣку (secundum hominem ambulamus) [3]). Они, quasi quinque corporis sensus, воспринимали тѣлесно отъ Христа пищу [4]). Иларій же совершенно отлично отъ нихъ понимаетъ подъ пятью хлѣбами пять книгъ закона [5]). Подтвержденіе своего взгляда на значеніе рыбъ и характеръ насыщенныхъ Оригенъ видитъ въ той подробности чуда, что Господь велѣлъ собравшемуся народу лечь на траву (Мѳ. 14, 19); ссылаясь на Ис. 40, 6, гдѣ плоть человѣка сравнивается съ травою, онъ видитъ въ указанной подробности до-

---

[1]) A. Exp. Ev. Lucae VI, 81. Ed. U. и M. XV, c.c. 1689—1691 и Or. Com. in. Matth. XI, 2, M. XIII, c. 905BC.

[2]) Com. in Matth. XI, 2, M. XIII, c. 905B.

[3]) Expos. Ev. Lucae VI, 81. Ed. U. и M. XV, c. 1690.

[4]) ibid. VI, 80. Ed. U. и M. XV, c. 1689.

[5]) Com. in Matth. XIV, 10, M. IX, c. 1000.

казательство привязанности насыщенныхъ къ своей плоти [1]). Тотчно такъ же и по объясненію Амвросія у насыщенныхъ существуютъ только sensus corporales, замѣтно стремленіе ко всему чувственно пріятному: они потому и покоятся на травѣ, что omnis caro faenum (Ис. 40, 6) [2]). По Иларію же трава есть образъ дѣлъ человѣка: какъ земля покрывается травою, такъ человѣкъ украшается плодами дѣлъ своихъ, почему и сказано, что насыщенные лежали не просто на землѣ, но на травѣ: ссылки на Ис. 40, 6 у Иларія совсѣмъ не имѣется [3]). Двѣ рыбы, по Оригену, символизуютъ *τὸν προφορικὸν καὶ τὸν ἐνδιάθετον λόγον*, представляющія какъ бы приправу къ буквѣ Писанія, или же ученіе объ Отцѣ и Сынѣ, которое уже дошло до людей, стоящихъ на степени духовнаго развитія насыщенныхъ [4]). Вѣроятно, нужно приписать только тому, что Амвросій понялъ по своему эту мысль Оригена, если, по его объясненію, въ рыбахъ нужно видѣть образъ двухъ завѣтовъ (in piscibus quoque duplicis Testamenti figuram intelligendam putarunt) [5]), — единственный пунктъ, въ которомъ онъ болѣе или менѣе замѣтно отклоняется отъ Оригена. Для Иларія же двѣ рыбы означаютъ ученіе пророковъ и проповѣдь Іоанна Крестителя [6]). Въ томъ обстоятельствѣ, что прежде раздачи хлѣба людямъ Христосъ, воззрѣвъ на небо, благословилъ ихъ (Мѳ. 14, 19), Оригенъ видитъ указаніе также на низшее состояніе насыщенныхъ [7]), на что указываетъ фактъ благословенія и въ комментаріи Амвросія (benedictio igitur super nos, qui inferiores sumus) [8]); у Иларія же эта подробность остается безъ всякаго объясненія.—На основаніи этого сравненія мы такимъ образомъ приходимъ къ заключенію, что въ самой главной мысли всѣ три наши писателя согласны между собою, насколько они подъ насыщенными понимаютъ людей стоящихъ на сравнительно низкой ступени духовнаго развитія; но въ

---

[1]) Com in Matth. XI, 19, M. XIII, c. 972D.
[2]) Exp. Ev. Lucae VI, 82. Ed. U. и M. XV, c. 1690.
[3]) Com. in Matth. XIV, 11. M. IX, c. 1000.
[4]) Com. in Matth. XI, 2, M. XIII, 905B.
[5]) Expos. Ev. Lucae VI, 82. Ed. U. и M. XV, c 1690.
[6]) Com. in Matth. XIV, 10, M. IX, c. 1000.
[7]) Com. in Matth. XI, 2. c, 905CD. 908A, n. 19 c. 972AB.
[8]) Exp. Ev. Lucae VI, 83. Ed. U. и M. XV, c. 1690.

то время какъ Амвросій раскрываетъ эту мысль почти совершенно такъ же, какъ и Оригенъ, Иларій въ деталяхъ представляетъ много особеннаго. Въ объясненіе этого можно предположить, что Иларій раскрывалъ мысль совершенно самостоятельно, или же въ первоначальномъ видѣ Оригенова комментарія предлагалось нѣсколько возможныхъ толкованій, однимъ изъ которыхъ воспользовался Амвросій, а другимъ—Иларій.

Въ нѣкоторыхъ случаяхъ можно отмѣтить тѣсную зависимость отъ Оригена Иларія въ такой же мѣрѣ, какъ и Амвросія: но и при этомъ не открывается знакомство Амвросія съ Иларіемъ.

Въ этомъ отношеніи интересно объясненіе притчи о виноградникѣ (Мѳ. 21, 34—31). У Оригена хозяинъ виноградника есть Богъ, виноградникъ — народъ Израилевъ, что между прочимъ доказывается ссылкою на кн. пр. Исаіи 5, 1—2: ограда означаетъ Писаніе, данное народу, башня—ветхозавѣтный храмъ, или же, такъ какъ башня имѣла вершину, она символизовала въ частности и самое высокое въ Писаніи—слово о Богѣ; точило—мѣсто возліяній: виноградари—старѣйшины и учители народа: время собиранія плодовъ—время, когда виноградари своею жизнью должны были показать, что они получили этотъ законъ: рабы, посланные хозяиномъ къ виноградарямъ для собиранія плодовъ въ первый разъ,—первые пророки (*οἱ πρῶτοι προφῆται*); рабы, посланные во второй разъ въ большемъ противъ прежняго количествѣ, обозначаютъ появленіе цѣлаго ряда пророковъ: сынъ хозяина—Господь Іисусъ Христосъ; намѣреніе виноградарей убить и завладѣть его наслѣдствомъ указываетъ на желаніе архіереевъ, книжниковъ и старѣйшинъ остаться хозяевами народа еврейскаго;—виноградари, которыхъ пришедшій Хозяинъ поставилъ на мѣсто прежнихъ, это — апостолы, которымъ Господь поручилъ увѣровавшихъ изъ народа [1]).

Это толкованіе Оригена, повидимому, лежитъ также и въ основѣ объясненія Иларія. У него хозяинъ виноградника также есть Богъ Отецъ, виноградникъ—народъ израильскій,

---

[1]) Com. in Matth. XVII, 6, M. XIII, c. 1488ABC. 1489ABC. n. 7, 1493ABC, 1494AB.

но при этомъ цитата изъ Ис. 5, 1—2 не приводится, но ограда есть святость имени отцовъ Израиля, заслуги Авраама, Исаака и Іакова; точило—пророки; башня—вершина, самая высокая по своему содержанію часть закона (eminentia legis), а виноградари служатъ образомъ священниковъ и фарисеевъ, которымъ была поручена власть наставлять народъ; первый рядъ пословъ—разнообразный и часто повторявшійся рядъ пророковъ (varius et saepe repetitus progressus est prophetarum), рабы второго ряда—массовое появленіе пророковъ въ народѣ (plurimus in unum prophetantium numerus emissus est), посольство сына—Пришествіе и Страданія Господа нашего (Domini Nostri et adventus et passio est), совѣтъ виноградарей—тщетная надежда іудейскихъ наставниковъ сохранить славу закона посредствомъ смерти Спасителя (inanis spes est gloriam Legis, peremptо Christo, posse retineri), наконецъ—новые виноградари—апостолы, которымъ и досталось наслѣдіе закона. Значеніе времени собиранія плодовъ у Иларія остается невыясненнымъ [1]).

Объясненіе Амвросія стоитъ гораздо ближе къ объясненію Оригена, чѣмъ къ толкованію Иларія, а въ нѣкоторыхъ подробностяхъ значительно отличается отъ послѣдняго. Виноградникъ для Амвросія есть принадлежащій Господу домъ Израилевъ, а хозяинъ, насадившій этотъ виноградникъ, есть Богъ; ограда—укрѣпленіе Божественной охраны (divinae custodiae munitione vallavit)—очень близко къ Оригену, но совершенно отлично отъ Иларія; точило опредѣляется сходно съ Иларіемъ, но все же независимо отъ него: основываясь на томъ, что нѣкоторые псалмы (8, 80, 83) надписываются о *точилѣхъ*. Амвросій понимаетъ подъ точиломъ псалмы, въ которыхъ содержались таинства страданій Господа; башня—вершина закона (verticem scilicet legis adtollens), рабы перваго раза—пророки вообще (generaliter prophetae), между прочимъ указывается и Навуѳей, пророкъ не словомъ, а дѣломъ, пророчествовавшій собственною кровью: Сынъ хозяина—Іисусъ Христосъ [2]) и т. д. Кажется, что и въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ Амвросій отклоняется отъ Оригена въ сторону Иларія, онъ все-таки не зависитъ отъ него, приводя соображенія (надписаніе псалмовъ) и примѣры (Навуѳеи), неизвѣст-

[1]) Com. in Matth. c. XXII, 1—2, M. IX. c.c. 1041—1042.

[2]) Expos. Ev. Lucae IX, 23—26. Ed. U. и M. XV, c.c. 1799—1800.

ные Иларію; вѣроятно въ этихъ случаяхъ онъ дополнялъ комментарій Оригена еще какими-нибудь другими источниками. Самъ Амвросій даетъ основаніе для такого предположенія, показывая, что ему было извѣстно много различныхъ толкованій разобранной притчи Господа [1]).

---

[1]) Ibid. IX, 23, plerique varias significationes de vineae appellatione derivant, Ep. U. и M. XV, с. 1799.

II.

Догматическія воззрѣнія св. Амвросія [1]).

Общія замѣчанія.

Догматическій матеріалъ въ твореніяхъ св. Амвросія довольно обширенъ: въ нихъ затрагиваются почти всѣ вопросы догматики и на каждый изъ нихъ дается тотъ или иной отвѣтъ. Но какъ вездѣ, такъ и здѣсь сказывается существенный недостатокъ нашего автора—отсутствіе философскаго образованія, недостатокъ діалектики. Вслѣдствіе этого у Амвросія мы напрасно стали бы искать какого-либо подобія законченной богословской системы, строгой логической связи и послѣдовательности въ развитіи отдѣльныхъ пунктовъ ученія. Догматическіе вопросы возникаютъ у него большею частью случайно, каждый изъ нихъ разсматривается изолированно, какъ нѣчто совершенно самостоятельное; всѣ они разсѣяны по разнымъ мѣстамъ твореній и утопаютъ въ массѣ разнообразнаго посторонняго матеріала. При этомъ часто случается, что въ разное время по причинѣ разной послѣдовательности изложенія и разныхъ литературныхъ вліяній одинъ и тотъ же вопросъ рѣшается неодинаково. Отсюда возникаетъ множество противорѣчій, къ примиренію которыхъ

---

[1]) *Литература:* цитированныя книги *Förster'a*, *Böhringer'a* и *Labriolle* Затѣмъ: *Niederhuber* Die Lehre des he, Ambrosius uom Reiche Gottes auf Erde. Mainz 1904; *его же* Die Eschatologie des haligen Ambrosius. Paderborn 1907; *Stanislaus Lisiecki* Quid s. Ambrosius de ss. Eucharistia docuerit, inquiritur. Uratislauiae 1910; *Deutsch* Des Ambrosius Lehre von der Sünde und der Sündentilgung. Berlin 1867; *Pruner* Die Theologie des heiligen Ambrosius (брошюра во многомъ устарѣвшая и неудовлетворительная: авторъ безразлично пользуется подлинными и неподлинными твореніями Амвросія); *Wörter* Die christliche Lehre über das Verhältniss von Gnade und Freiheit von den apostolischen Zeiten bis auf Augustinus. 2 часть Freiburg 1860, s.s. 529—611;

самъ авторъ обыкновенно не дѣлаетъ никакой попытки и которыя часто непримиримы по своему существу.

Но изъ всей массы разнородныхъ догматическихъ вопросовъ главное вниманіе св. Амвросія привлекаютъ вопросы, имѣющіе непосредственное практическое значеніе. Практическій интересъ, который вообще одушевлялъ Амвросія, побуждалъ его и въ этой области подробнѣе останавливаться на субъективной сторонѣ религіозной жизни, на состояніи и правоспособности человѣка въ этой области, на отношеній его къ Божественному, Сверхъестественному и на условіяхъ этого отношенія. Антропологія, понимаемая въ самомъ широкомъ смыслѣ слова, занимаетъ въ богословіи Амвросія самое обширное мѣсто; этимъ антропологическимъ интересомъ Амвросій руководится и при рѣшеніи всѣхъ остальныхъ догматическихъ вопросовъ. Этотъ интересъ выдвинулъ на первый планъ вопросы о грѣхѣ и о благодати и о ихъ взаимноотношеніяхъ,—вопросы, съ которыми мы встрѣчаемся едва ли не въ каждомъ произведеніи Амвросія.

Общій характеръ всѣхъ относящихся сюда догматическихъ воззрѣній св. Амвросія опредѣляется и объясняется тѣми же указанными нами вліяніями, подъ которыми онъ находился. Сюда относятся, во-первыхъ, традиціи предшествовавшаго ему западнаго богословія, а во-вторыхъ, основныя тенденціи александрійской школы, какъ онѣ выражены Филономъ, Климентомъ и Оригеномъ; если Амвросій, кромѣ этого, воспользовался еще догматическимъ наслѣдіемъ Дидима и каппадокійцевъ (главн. образ. св. Василія), то это тоже нужно отнести въ конечномъ итогѣ на счетъ александрійскихъ вліяній, такъ какъ и въ основѣ богословія Василія Велик. и въ основѣ ученія Дидима въ общемъ лежатъ тѣ же оригенистическія тенденціи, мѣстами только нѣсколько ослабленныя, а мѣстами дополненныя. И представители запада и александрійцы въ сущности изслѣдуютъ одну и ту же проблему—существо спасенія, совершеннаго Христомъ и проповѣдуемаго Церковью—проблему, являющуюся предметомъ вообще всей патристической письменности,—но подходятъ къ ней съ различныхъ сторонъ. Въ спасеніи человѣчества, какъ исторически осуществляющемся фактѣ, можно различать, съ одной стороны, его статику, тѣ элементы, изъ которыхъ оно слагается, и тѣ черты, которыми оно характе-

ризуется, а съ другой,—его динамику, когда главное вниманіе обращается не на его существо, а на исторію его постепеннаго осуществленія, на условія, съ которыми оно связывается и на тѣ фазисы, которые оно проходитъ въ своемъ осуществленіи общемировомъ (въ исторіи человѣчества вообще) и индивидуальномъ (въ жизни каждаго вѣрующаго). Намъ кажется, что, если различіе между западнымъ и александрійскимъ богословіемъ условно выразить для наглядности въ этихъ терминахъ, то первое можно назвать ученіемъ о спасеніи въ его статикѣ, а второе—ученіемъ о спасеніи въ его динамикѣ; одна и та же проблема разсматривается ими съ различныхъ точекъ зрѣнія. Дѣйствительно, въ западномъ богословіи, предшествовавшемъ Амвросію, идея спасенія представляется какъ нѣчто разъ навсегда исторически данное, при чемъ существо его понимается номистически, какъ совокупность Божественныхъ предписаній и извѣстнаго рода религіозныхъ средствъ, установленныхъ для блага человѣка; отыскивая гарантію сохраненія этого исторически уже осуществленнаго спасенія неповрежденнымъ, западное богословіе постулируетъ къ понятію Церкви, которую, хотя и правильно, но нѣсколько односторонне, оно разсматриваетъ по преимуществу со стороны ея внѣшне-правовой организаціи, какъ внѣшне-установленный институтъ для цѣлей сохраненія спасенія въ его истинномъ, богооткровенномъ, неискаженномъ видѣ; наконецъ, отъ каждаго ищущаго спасенія требуется пользованіе этими хранимыми Церковью спасительными средствами вмѣстѣ съ соблюденіемъ нѣкоторыхъ также опредѣленно указанныхъ условій, при наличности которыхъ объективныя средства спасенія должны привести человѣка къ достиженію спасенія. При такомъ общемъ характерѣ западнаго богословія многія религіозныя понятія очень рано получили на западѣ обширное примѣненіе: зависимость спасенія исключительно отъ богоустановленныхъ средствъ приводила къ признанію безусловности благодати, какъ къ самому главному и даже единственному Дѣятелю въ дѣлѣ спасенія человѣчества; существованіе средствъ спасенія и необходимость хранящей ихъ Церкви въ свою очередь постулировали признаніе грѣховности и извращенности человѣчества. Но вслѣдствіе односторонне-внѣшняго направленія богословія и самыя понятія о благодати и всеоб-

щей грѣховности человѣчества не могли пріобрѣсти здѣсь своей психологической глубины, такъ какъ писатели не имѣли побужденій углубляться во внутренніе корни второй и психологическую силу первой.—Совсѣмъ иначе изслѣдовала религіозную проблему александрійская теологія въ томъ ея видѣ, какъ она была извѣстна Амвросію. Односторонне игнорируя внѣшнюю религіозную организацію и внѣшне-церковныя формы проявленія религіозной жизни, она изслѣдуетъ религіозную жизнь главн. образ. какъ внутренно развивающееся явленіе и процессъ. Полагая во главу угла всей своей системы дуалистическое противоположеніе несозданнаго и тварнаго, характеризуемыхъ полною противоположностью своихъ основныхъ свойствъ, она въ этой противоположности усматривала и корень всей религіозной жизни: сущность же и развитіе религіозной жизни опредѣляется какъ постепенное проникновеніе Несозданнымъ тварнаго и въ то же время какъ процессъ постепеннаго приближенія тварнаго къ состоянію доступнаго для него богоподобія. Внутренніе мотивы и содержаніе сильно выдвигаются здѣсь въ ущербъ ея внѣшнимъ формамъ.

Западная теологія, несомнѣнно, много выиграла, если у св. Амвросія эти два до сихъ поръ существовавшія отдѣльно направленія вошли въ самое тѣсное соприкосновеніе одно съ другимъ. Западная традиція дала ему опредѣленную и строго-фиксированную догматическую схему вмѣстѣ съ точными догматическими формулами: александрійцы же помогли ему углубить содержаніе этихъ формулъ и схемъ, раскрыть ихъ внутреннее психологическое содержаніе, установить ихъ связь съ душевными переживаніями человѣка. Сквозь западныя формулы у Амвросія мѣстами пробиваетъ струя живого религіознаго чувства, которое восполняетъ собою недостатокъ систематичности и оригинальности: это именно чувство подсказало ему такія точки зрѣнія на вопросъ, которыя хотя и не раскрыты подробно имъ самимъ, но разъ выдвинутыя, не могли уже пройти незамѣченными впослѣдствіи.

Богъ въ Его существѣ и свойствахъ.

Приблизительно въ то время какъ христіанскіе апологеты около половины II-го вѣка для цѣлей обоснованія своей зна-

менитой логологіи выдвинули іудейско-филоновское представленіе о Божествѣ, какъ о существѣ безконечно возвышенномъ надъ міромъ, но въ то же время совершенно безкачественномъ, это представленіе въ своихъ самыхъ общихъ чертахъ утвердилось и въ западной теологіи. Уже Минуцій Феликсъ говоритъ о Богѣ, какъ о Существѣ безусловно непостижимомъ (nec comprehendi potest, sensibus major est), безконечномъ и неисчислимомъ (infinitus, immensus), въ своемъ существѣ непознаваемомъ и потому невыразимомъ никакимъ человѣческимъ именемъ: даже имена Отецъ, Царь, Господь въ собственномъ смыслѣ не могутъ быть приложимы къ Богу [1]). Его мыслили только существомъ абсолютнымъ и изъ этой абсолютности дедуцировали Его остальныя свойства. Самымъ существеннымъ признакомъ считалась Его вѣчность (aeternitas, aeternitatis status), т. е. безконечное существованіе въ прошломъ и въ будущемъ, отсутствіе начала и прекращеніе когда-либо бытія; затѣмъ абсолютное совершенство Его существа постулировало Его безусловное единство, потому что совершенное должно быть единымъ, и ничто не можетъ быть съ Нимъ сравниваемо [2]).

Однако въ деталяхъ западная теологія очень скоро была вынуждена измѣнить этому представленію полной безкачественности и возвышенности, побуждаемая отчасти укоренившейся въ ней стоической онтологіей, а отчасти привычкою всѣ теологическія понятія выражать въ юридическихъ терминахъ. Вслѣдствіе этого представленіе о Богѣ въ видимомъ противорѣчіи съ вышеизложеннымъ начинаютъ заполнять уже довольно обширнымъ антропологическимъ содержаніемъ, такъ что въ дѣйствительности возвышенность и безкачественность Божества мыслилась какъ безконечность и совершенство въ обладаніи тѣми качествами, которыя образуютъ и реальное содержаніе человѣческаго духа. Согласно съ тенденціей стоицизма все матеріализировать, у Тертулліана Божество хотя и считается Духомъ, но представленіе о духѣ истолковывается въ смыслѣ своеобразной тѣлесности, потому что духъ есть тѣло своего рода [3]) За-

[1]) Octavius c. XXVIII. Bibl, vet. patr. Gallandii t. II.
[2]) Tertul. Adv. Hermog. VI. M. 3. S. L. t. II.
[3]) Adv. Prax. c. VII.

тѣмъ, юридическая тенденція суживала понятіе о Богѣ почти исключительно до понятія о Верховномъ Законодателѣ и Судіи и соотвѣтственно съ этимъ выдвигала черты, связанныя съ этою особенностью пониманія. Уже у Тертулліана Величіе (magnitudo) является синонимомъ самой Божественности: въ этомъ именно смыслѣ объясняется имя Deus [1]), тогда какъ Dominus служитъ для обозначенія проявленія этого величія въ мірѣ или же potestatis (власти) est nomen [2]). Въ ряду отношеній къ нему со стороны человѣка сильно выдвигается чувствованіе страха; именно, Величіе Судіи, по выраженію св. Кипріана, должно приводить служащаго Ему раба въ трепетъ (judicis majestate metuendus est) [3]). Страхъ—чувство, какое человѣкъ обязанъ питать по отношеніи къ Богу [4]). Особенно рельефно эта черта въ понятіи о Богѣ выражена у Лактанція, для котораго Богъ главнымъ образомъ есть rector universi [5]), администраторъ міра (mundi administrator) [6]), которымъ Онъ управляетъ, какъ губернаторъ властвуетъ въ своей области [7]). У Лактанція есть даже прямая ссылка на jus civile. Богъ собственно есть Отецъ (Pater) міра, насколько міръ есть Его созданіе; а такъ какъ согласно положеніямъ juris civilis, отецъ семейства по праву рожденія имѣетъ надъ нимъ и власть господина, то потому и Богъ, какъ Отецъ міра, есть въ то же время и Господь (Dominus) его, и Ему принадлежитъ власть исправлять и наказывать (castigandi ac puniendi maximam habet potestatem) [8]). Но власть и господство поддерживаются только страхомъ; поэтому вся природа должна трепетать предъ Величіемъ своего Повелителя. Страхъ же въ подчиненныхъ можетъ возбуждать только гнѣвъ Управителя; поэтому ira Dei для Лактанція служитъ самою господствующею чертою въ понятіи о Богѣ [9]). Вмѣстѣ

---

[1]) Adv. Marc. II, 2. *Орловъ.* Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пиктавійскаго. Сергіевъ Посадъ. 1908 г. стр. 30 и примѣч. 2

[2]) Adv. Hermog. c. III. *Орловъ*, стр. 33.

[3]) De lapsis c. XXXV. M. S. L. t. IV.

[4]) Epistola VII, 1.

[5]) Institut div. II, 16.

[6]) De ira 19.

[7]) Institut. div. II, 16

[8]) ibid. IV, 3.

[9]) De ira c. 23

съ этимъ все понятіе пріобрѣтаетъ крайне антропоморфическій характеръ: Богъ приходитъ въ смущеніе отъ нашихъ пороковъ, тогда какъ онъ услаждается (delectatur) нашими добродѣтелями; праведныхъ Онъ любитъ (diligit), а нечестивыхъ ненавидитъ (odit) [1]).

Обращаясь теперь къ понятію о Богѣ св. Амвросія, мы у него также встрѣчаемъ еще нѣкоторыя изъ перечисленныхъ особенностей, хотя въ нихъ уже ослабленномъ, чуждомъ крайностей видѣ. Имена Deus и Dominus служатъ выраженіями именно Величія и Власти (nomen magnificentiae, nomen est potestatis) [2]); Богъ есть въ отношеніи къ міру не только Отецъ (Pater), но и его Управитель (gubernator), повелитель (rector), охранитель (tutor) [3]),—все термины юридическаго порядка. Тѣмъ не менѣе болѣе близкое знакомство съ восточными писателями и прежде всего съ Филономъ помогло ему избѣжать излишней конкретности въ представленіи о Богѣ и значительно углубить понятіе о Немъ.

Это сказалось прежде всего въ полнѣйшемъ разрывѣ въ данномъ случаѣ съ принципами стоической онтологіей, такъ что въ лицѣ св. Амвросія мы имѣемъ защитника не только абсолютной духовности Божества, но и горячаго противника всякихъ слѣдовъ антропоморфизма. Богъ есть не только spiritus, но и purissimus (чистѣйшій) spiritus [4]). Что слово spiritus понимается Амвросіемъ въ смыслѣ, исключающемъ всякое подобіе тѣлесности, не можетъ подлежать никакому сомнѣнію: онъ говоритъ въ отличіе отъ сложности матеріальнаго міра о субстанціи Троичности, какъ о совершенно чуждой всякой матеріальной сложности (materialis compositionis immune); въ этомъ именно смыслѣ называетъ ее чистою и простою (pura ac simplex), обладающей природою, чуждой какой-либо примѣси [5]). Богъ naturae simplicis est, чуждой соединенія отдѣльныхъ частей и сложности (non conjunctae atque conpositae) [6]). Онъ—безтѣлесенъ (incorporeus) [7]). Относи-

---

[1]) ibid. 19.
[2]) De fide I, 1, 7, M. XVI, c. 530.
[3]) Epistola XLIV, 1, M. XVI, c. 1136.
[4]) Hexaem. I, 7, 25, Ed. U. и M. XIV, c. 136.
[5]) De Abrah. II, 8, 58. Ed. U. и M. XIV, c. 482.
[6]) De fide I, XVI, 106, M. XVI, c.c. 552—553.
[7]) In ps. XL, n. 20.

тельно склонности нѣкоторыхъ представлять Бога въ человѣкообразной формѣ св. Амвросій замѣчаетъ: „нѣкоторые, читая о рукахъ или перстахъ Божіихъ, думаютъ, что Богъ образованъ тѣлесно; но они опускаютъ изъ виду, что все это написано не потому, что Божеству присуща форма тѣла, такъ какъ въ Немъ (in divinitate) нѣтъ членовъ и отдѣльныхъ частей,—но по причинѣ единства Божественности (propter unitatem Divinitatis) [1]).

Дѣйствительно, объявивъ войну антропоморфизму, Амвросій болѣе приблизилъ понятіе о Богѣ къ филоновскому понятію, чѣмъ это было на западѣ до него. Согласно съ филоновскимъ представленіемъ о Богѣ, какъ о совершенно безкачественномъ (*ἄποιος*) существѣ [2]), которое является таковымъ именно въ силу своей безконечности и всеобъемлемости, по которой оно наполняетъ все существующее [3]), при чемъ однако не смѣшивается съ міромъ [4]), и Амвросій приписываетъ Божественному Существу такіе признаки, какъ непостижимость (incomprehensibilis) [5]): Богъ, наполняя все, Самъ ничѣмъ не проникается; присутствуя весь въ одно и то же время на небѣ, на землѣ или въ крайнихъ предѣлахъ моря, Онъ однако остается совершенно непостижимымъ для зрѣнія (visu incomprehensibilis), недоступнымъ для человѣческой проницательности, неподлежащимъ оцѣнкѣ чувствъ (sensu inaestimabilis) [6]).—„Св. Троица, говоритъ Амвросій въ другомъ мѣстѣ, не имѣетъ ничего предписаннаго Ей, ничего ограниченнаго, ничего измѣреннаго и исчислимаго. Она не заключается въ какомъ-либо мѣстѣ, не измѣняется по возрастамъ, не вмѣщается въ предѣлы человѣческаго сужденія и человѣческой оцѣнки“ [7]).—Съ этимъ свойствомъ безпредѣльности и неизмѣняемости Божества, какъ истиннаго бытія, у Филона связывается платоновское доказательство Его вѣчности изъ Его неизмѣняемости и постоянства: невидимому и умопостигаемому (*τῷ ἀοράτῳ καὶ νοητῷ*) по са-

[1]) De Spiritu Sancto II, VII, 69, M. XVI, c. 757
[2]) Leg. allegor. I. 13, t. I, стр 69.
[3]) ibid. I, 14. t. I, 14.
[4]) De confus. ling. 27, t. II, 277.
[5]) Hexaem I, 7, 25. Ed. U. и M. XIV, c. 136.
[6]) De fide I, XVI, 106, M. XVI, c. 553.
[7]) Expos. Evang. Lucae II, 13 Ed. U. и M. XV, c. 1557.

мой его природѣ принадлежитъ, какъ нѣчто весьма родственное, вѣчность существованія *(αἰδιότης)*, тогда какъ все чувственное существуетъ въ формѣ рожденія и превращенія *(πᾶν γὰρ τὸ αἰσθητὸν ἐν γένεσει καὶ μεταβολαῖς ... ὄν)* [1]). Этотъ признакъ вносится въ понятіе о Божественной природѣ и Амвросіемъ, для котораго также бытіе невидимое служитъ синонимомъ бытія вѣчнаго, а бытіе видимое (quod videtur) мыслится подлежащимъ времени (temporale) [2]).—Съ другой стороны, съ понятіемъ безпредѣльности Божества связывается Его полная непознаваемость въ своемъ существѣ: нашъ разумъ безсиленъ узнать о Богѣ что-нибудь опредѣленное; всѣ имена, прилагаемыя нами къ Богу, не выражаютъ Его сущности; самооткровеніе Бога является при этомъ единственнымъ источникомъ истиннаго богопознанія [3]). Эту черту у св. Амвросія мы встрѣчаемъ въ нѣсколько измѣненномъ видѣ. Безсильный постичь Бога своимъ разумомъ, человѣкъ все-таки имѣетъ возможность пріобрѣсти приближающіяся къ истинѣ познанія о Немъ въ вѣрѣ, въ религіи (fide consequendus, religione venerandus [4]). Такимъ образомъ въ то время, какъ для св. Амвросія источникомъ богопознанія является откровеніе въ его исключительно церковномъ смыслѣ, для Филона такое значеніе имѣетъ откровеніе въ самомъ широкомъ смыслѣ, не только какъ совокупность священныхъ книгъ, но и какъ плодъ личнаго вдохновенія, экстаза. Кромѣ того, и самое значеніе откровенія въ данномъ случаѣ у Амвросія оцѣнивается значительно выше, чѣмъ у Филона: въ раскрытыхъ въ Писаніи и ученіи Церкви именахъ Божіихъ онъ видитъ не голыя имена, какъ у Филона и вообще александрійцевъ, а дѣйствительныя соотвѣтствующія существу дѣла обозначенія Божественныхъ свойствъ“ [5]).

Свойство безконечной Божественной природы наполнять собою все есть необходимое условіе самаго существованія міра въ представленіи александрійцевъ; Богъ—единственная

---

[1]) De opif. mundi 2, t. I, 6.
[2]) Epistola XLIV, 1, M. XVI, c. 1136.
[3]) Leg. allegor. III, 73, t. I, 183—184 De Abrahamo 17, t. IV, 20—21.
[4]) De fide I, XVI, 106, M. XVI, c. 553.
[5]) ibid. I II, 17, M. XVI, c.c. 532—533.

причина жизни въ мірѣ. Среди разныхъ видовъ бытія, разсуждаетъ Филонъ, существуетъ два рода причинъ: дѣятельная (Богъ) и страдательная (*τὸ δραστήριον αἴτιον, τὸ παθητικόν*): перваго рода причину представляетъ собою міровой разумъ (*ὁ τῶν ὅλων νοῦς*), а вторую—міръ, самъ по себѣ неодушевленный и неподвижный, но движимый, образуемый и одушевляемый разумомъ [1]). Въ силу этого своего свойства оживлять собою всю область бытія Божество получаетъ у Филона также названіе міровой души (*ἡ τῶν ὅλων ψυχή*), но отнюдь, конечно, не въ смыслѣ пангенстическомъ [2]). Аналогичными аттрибутами надѣляетъ Божество и Амвросій. Въ непосредственной зависимости отъ Филона онъ различаетъ въ мірѣ начало дѣятельное, неспособное къ страданію (impassibile) и способное только принимать страданіе (passionis receptabile); первое есть Богъ, а второе—міръ, не имѣющій души и собственнаго движенія, но получившій движеніе, душу и образъ (motum et animam et figuram) отъ своего Творца [3]). Въ этомъ значеніи Богъ является въ отношеніи къ міру Высочайшимъ Источникомъ жизни въ немъ, подающимъ жизнь всему существующему (ex quo vivendi substantia ministratur omnibus) и обладающимъ самобытною жизнью [4]). Встрѣчается у Амвросія и отмѣченное у Филона представленіе о Богѣ, какъ о міровомъ разумѣ. Богъ есть разумъ (*νοῦς*), который изливается въ мірѣ полнотою своего величія и, наполняя все и проникая каждую вещь въ отдѣльности, видитъ и небо и воздухъ и землю и море; нѣтъ ничего, что бы не состояло въ Немъ (quod non consistat in eo), не зависѣло бы отъ Него и не было бы полно Его. Частичную аналогію этому Божественному Разуму представляетъ собою *νοῦς* hominis [5]).

Вмѣстѣ съ этимъ все вообще понятіе о Богѣ значительно расширяется и углубляется. Богъ не представляется уже исключительно односторонне со стороны своихъ динамическихъ свойствъ (величія, власти) въ качествѣ Dominus'a, но

---

[1]) De opif. mundi 2, t. I, 5—6
[2]) Leg. allegor. I, 29, t. I, 84.
[3]) Epistola XLIV, 1, M. XVI, c. 1136
[4]) Epistola XXIX, 18, M. XVI, c. 1059
[5]) Epistola XLIII, 15, M. XVI, c. 1133

понятіе о Немъ пріобрѣтаетъ болѣе богатое и разнообразное этическое содержаніе. На языкѣ св. Амвросія Богъ—Высочайшая Природа (summa natura), полнота добродѣтелей (plenitudo virtutum) [1]), существо совершенное (perfectus) [2]). Въ понятіе о Немъ должно вносить все самое лучшее и возвышенное, что только доступно человѣческой мысли: Онъ—совершенная красота и Ему приличествуетъ все превосходнѣйшее въ отношеніи красоты (quidquid praestantius ad decorem) [3]); Онъ благъ во всѣхъ отношеніяхъ (Deus universitate bonus), тогда какъ человѣкъ можетъ быть благимъ только отчасти (homo ex parte) [4]). При этомъ благость характеризуетъ собою не только промыслительную дѣятельность Бога въ мірѣ, но принадлежитъ ему субстанціально, есть, какъ научило насъ этому Откровеніе, существенный признакъ Божественной природы: Богъ не можетъ не быть Благимъ, такъ какъ Божественная природа (natura Dei) есть полнота благости (plenitudo bonitatis) [5]). Въ этихъ своихъ свойствахъ Богъ является для человѣка не только Всемогущею господствующею надъ нимъ Силою, но и Высочайшимъ вожделѣннымъ для Него Благомъ—Summum Bonum: „отъ Него мы получаемъ все, но сами Ему ничего не можемъ доставить, потому что Онъ ни въ чемъ не нуждается... Ибо въ чемъ можетъ нуждаться Тотъ, Кто Самъ изобилуетъ и щедро одаряетъ насъ всѣмъ, предоставляетъ въ нашу пользу все безъ какого-либо недостатка“ [6]). Въ частности Богъ, какъ Summum Bonum, есть для насъ Источникъ духовной жизни, зажигая въ насъ любовь и желаніе (caritas et desiderium): приближеніе къ Нему и соединеніе съ Нимъ доставляетъ наслажденіе [7]).

Эта черта въ представленіи о Богѣ имѣетъ весьма большое значеніе въ міропониманіи Амвросія, но у раннихъ западныхъ писателей она почти совсѣмъ незамѣтна. Сама же по себѣ она не представляетъ ничего оригинальнаго для

---

[1]) In ps. XL ennar. n. 20.
[2]) De fide I, II, 14, M. XVI, c. 532.
[3]) ibid I, XVI. 106. M. XVI, c. 553.
[4]) Expositio Ev. Lucae VIII, 65. Ed. U. и M. XV, c. 1785.
[5]) De fide I, II, 14, M. XVI, c. 532.
[6]) De Iacob et vita beata II, 4, 15, Ed. U. и M. XIV, c. 620.
[7]) De Isaac vel anima 8, 78. Ed. U. и M. XIV, c. 532.

его времени, такъ какъ не менѣе его раскрывалась уже самыми древними представителями александрійскаго богословія. Божество Филона обладаетъ всесовершенной природой (*τελειοτάτη ἡ τούτου φύσις*); будучи источникомъ красоты (*ἡ τοῦ πηγὴ καλοῦ*), оно не нуждается ни въ чемъ для собственнаго совершенства, но изъ безконечности своего совершенства даруетъ частицы всему существующему [1]). Какъ вѣчно дѣйствующая Причина универса, Оно постоянно творитъ все наилучшее въ немъ (*τὰ κάλλιστα*) [2]). Къ этому побуждаетъ Его безконечная благость, понятіе о которой имѣетъ очень важное значеніе въ системѣ Филона. Богъ создалъ все своею благостію (*ἀγαθότητι*); [3]) изъ щедролюбія Онъ одаряетъ всѣхъ своими благами (*χαρίζεται τὰ ἀγαθὰ πάσιν*) [4]); Онъ—Источникъ всякаго блага и всякой добродѣтели среди людей [5]); благость есть старѣйшая (*πρεσβυτάτη*) изъ всѣхъ харитъ Сущаго [6]). Однако, въ то время какъ у Амвросія полнота благости принадлежитъ самой Божественной природѣ, *ἀγαθότης* Филона есть только первая изъ многочисленныхъ силъ (*δυνάμεων*) Божіихъ [7]), которая не относится къ послѣдовательно проводимой у него неопредѣлимости существа Бога. Но это не мѣшаетъ ему само Божество называть Высшимъ Благомъ (*τὸ ἀγαθόν*) въ качествѣ цѣли человѣческихъ стремленій.

Ярко выраженной болѣе сильной сравнительно съ изложеннымъ неоплатонической окраски въ представленіи о Богѣ, какъ она, наприм., особенно отразилась на твореніяхъ Оригена, у Амвросія мы не встрѣчаемъ.

Ученіе о Троицѣ.

Божественное Существо при своемъ абсолютномъ единствѣ мыслится Троичнымъ (Trinitas). Этотъ пунктъ церковной догматики былъ предметомъ весьма детальныхъ изслѣ-

---

[1]) De Cherubim 25, t. I, 219.
[2]) De Cherubim 26, t. I. 219.
[3]) Leg. allegor. III, 23, t. I, 146.
[4]) ibid. I, 13, t. I. 68.
[5]) De sacrif. Ab. et Caini 6, t. I, 237.
[6]) Qu. Deus immut. 23, t. II, 88.
[7]) Leg. allegor. III, 23, t. I, 146. De Cherub 9, t. 205. De sacrif. Ab. et Caini 15, t. I, 244—245.

дованій св. Амвросія, болѣе, чѣмъ вопросъ о существѣ Божіемъ вообще: при знакомствѣ съ его біографіей мы можемъ видѣть, что защита церковнаго ученія о св. Троицѣ вообще и о божествѣ Сына въ частности, вызванная необходимостью антіаріанской полемики, была одной изъ самыхъ главныхъ и жизненныхъ началъ его дѣятельности. Въ борьбѣ съ аріанствомъ самъ Амвросій опредѣленно становится на сторону перваго вселенскаго собора и принимаетъ его догматическое вѣроопредѣленіе [1]). Его собственный обширный комментарій къ этому опредѣленію дѣйствительно въ существенномъ вполнѣ православный. Но все же отсутствіе детальнаго знакомства съ особенностями догматическихъ партій послѣ-никейскаго времени, насколько объ этомъ можно судить по его твореніямъ, въ связи съ отсутствіемъ склонности къ отвлеченному философствованію и анализу наложили на этотъ комментарій довольно сильный отпечатокъ: во-первыхъ, какъ образовавшійся подъ различными и часто случайными литературными вліяніями, онъ совмѣщаетъ въ себѣ особенности довольно разнородныхъ писателей и школъ, почему и страдаетъ отсутствіемъ послѣдовательности и стройности; во-вторыхъ, такъ какъ авторъ вовсе не сознавалъ многихъ выяснившихся въ процессѣ догматической борьбы трудностей тринитарной проблемы, то онъ естественно не могъ имѣть никакой попытки разрѣшить ихъ, и съ этой стороны его собственная тринитарная схема является въ деталяхъ не только безотносительно несовершенною, но даже значительно отсталою сравнительно съ ученіемъ знаменитѣйшихъ восточныхъ писателей IV-го вѣка.

Центральное мѣсто въ тринитарной схемѣ св. Амвросія занимаетъ вопросъ о Второмъ Лицѣ, о Божественномъ Словѣ. На это Слово Амвросій прежде всего переноситъ всѣ черты, характеризующія собою Божественную природу вообще, и главн. обр. свойство абсолютной духовности и безтѣлесности. „Если въ Отцѣ не можетъ быть матеріальнаго голоса (vox corpòralis), то и Сынъ также не есть слово, состоящее изъ матеріальныхъ частей (nec Filius Verbum est

---

[1]) De fide C. I, prolog. 5; M. XVI, c.c. 529—530;

corporale)“ [1]). Аналогія между Божественнымъ Словомъ и человѣческимъ словомъ отрицается весьма опредѣленно и рѣшительно: наше человѣческое слово есть слово произнесенное и въ своемъ существѣ безжизненное, тогда какъ Слово Бога представляетъ собою Слово Живое и непроизнесенное. „Наше слово, какъ произнесенное (prolativum est), состоитъ изъ слоговъ и представляетъ собою звукъ; само по себѣ, безъ скрывающейся за нимъ мысли нашего разума, оно неспособно производить какія-либо дѣйствія. Божественное же Слово постоянно дѣйствуетъ, живетъ и исцѣляетъ“ [2]).

Божественный Логосъ стоитъ въ извѣстныхъ отношеніяхъ къ міру и Богу Отцу.

Что касается Его отношеній къ міру, то Амвросій характеризуется ихъ чертами, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ напоминающими намъ Филона. Такъ, Логосъ поддерживаетъ жизнь міра вообще. Съ этой стороны Филонъ примѣняетъ къ Нему названіе связи всего существующаго (*δεσμὸς ὠτ τῶν ἁπάντων*), которая объединяетъ вмѣстѣ, связываетъ отдѣльныя части міра, дабы міръ, какъ цѣлое, не разрушился [3]). Амвросій также знаетъ о vinculum Verbi, обусловливающемъ устойчивость и существованіе міра: „все существуетъ, будучи скрѣплено (constricta) связью Слова и содержится Его Могуществомъ; и что связало Слово, то не можетъ уже разрушиться“ [4]).—Съ другой стороны, отождествляя Логоса съ связывающею части міра Силою, Филонъ видитъ въ Немъ и силу обособляющую, разъединяющую элементы міра, вызывающую противоположности и полагающую начало индивидуальностямъ; для этой цѣли онъ пользуется принятымъ въ классической философіи со временъ Гераклита представленіемъ о *λόγος τομεὺς* [5]). Для Филона характерно, что онъ связываетъ это представленіе съ Быт. 15, 10, находя для него основаніе въ томъ, что, по повелѣнію Бо-

---

[1]) De incarnationis Dominicae Sacramento III, 20; M. XVI, cc. 823—824;
[2]) De fide IV XVII, 72; M XVI, c. 631:
[3]) De profugiis § 20; t. III, стр 133.
[4]) De fuga saeculi 2, 13; Ed. V. n M. XIV, c. 7575.
[5]) Heinisch. Der Einfluss Philo auf die älteste Christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria). Münster 1908, ss. 137—138.

жію, Авраамъ при принесеніи жертвы части (*τμήματα*) разсѣченныхъ жертвенныхъ животныхъ „*положи противолична една къ другому* (*ἀντιπρόσωπα ἀλλήλοις*)“. Сущность этой идеи сводится къ слѣдующему. Міръ состоитъ изъ противоположностей, и этотъ законъ противоположностей одинаково обнимаетъ собою какъ жизнь неорганическую, такъ и природу органическую. Въ мірѣ теплое существуетъ наряду съ холоднымъ, сухое — вмѣстѣ съ влажнымъ; легкое въ немъ противополагается тяжелому, свѣтъ—тьмѣ, ночь—огню. Въ воздушной сферѣ ясная погода противоположна облачной, безвѣтріе—вѣтрамъ, зима—лѣту, осень—веснѣ. Вода бываетъ сладкою и горькою, земля—безплодною и плодотворною. Тѣлесное въ универсѣ существуетъ вмѣстѣ съ безтѣлеснымъ, неодушевленное съ одушевленнымъ, разумное съ неразумнымъ, смертное съ безсмертнымъ, чувственное съ интеллигибельнымъ, начало съ концомъ, появленіе съ уничтоженіемъ, жизнь со смертью, болѣзнь съ здоровьемъ и т, д. [1]). Наше тѣло и душа также раздѣлены на множество отдѣльныхъ частей и членовъ [2]). Въ нравственной сферѣ мы наблюдаемъ порокъ и добродѣтель, правду и несправедливость, благоразуміе и неразуміе, мужество и трусость, умѣренность и невоздержанность; тотъ же законъ сохраняетъ свою силу также и относительно наукъ и искусствъ [3]). Нѣчто аналогичное этому представленію о Логосѣ мы встрѣчаемъ и въ ученіи св. Амвросія о Словѣ. При этомъ въ смыслѣ иллюстраціи отношеній Амвросія къ Филону важно отмѣтить, что и онъ связываетъ свое ученіе о Логосѣ Раздѣлителѣ съ Быт. 15, 10, тогда какъ Климентъ Александр., если и раздѣляетъ это представленіе (такъ, по крайней мѣрѣ, можно толковать его выраженіе о Логосѣ *κρίνων τε ἅμα καὶ διακρίνων ἕκαστα*) [4]), то внѣ всякой связи съ этимъ мѣстомъ; да и по существу онъ имѣетъ здѣсь моральное раздѣленіе людей по ихъ нравственному достоинству и не столько въ настоящей жизни, сколько въ день будущаго суда [5]), тогда какъ

---

[1]) Qu, rer. divin. haer § 43; t. III, 46—47;
[2]) ibid. § 48; t. III, 50—51;
[3]) ibid. § 43; t. III, 46—47;
[4]) Heinisch: op. cit s. 142.
[5]) Stromat. V, VII, M. t. IX, c. 64.

Амвросій, подобно Филону, говоритъ о раздѣленіи не только моральномъ, но и космологическомъ. „Тѣло наше, говоритъ онъ, опредѣленіемъ Бога имѣетъ раздѣльными всѣ члены. Въ немъ есть два глаза, двое ушей, двое щекъ и ноздрей, двойной рядъ зубовъ. Сосцы, плечи, руки, бока, бедра, колѣни, ноги, голени,—всѣ эти члены также существуютъ въ двойственномъ чинѣ, такъ что всѣ наши отправленія пользуются удвоенной поддержкой. Подобно этому, и душѣ нашей присуще раздѣленіе частей, насколько она раздѣляется на части разумную (rationabile) и неразумную (irrationabile); въ первой изъ нихъ въ свою очередь нужно различать умъ (mentem) и слово (sermonem), а во второй—слухъ и зрѣніе, увеличивающіе пріятность настоящей жизни [1]). То, что наблюдается въ человѣкѣ, существуетъ и во всемъ мірѣ. Послѣдній устроенъ какъ бы въ видѣ нѣкоторыхъ двойныхъ членовъ и *ἀντιπρόσωπα*. Такъ, земля раздѣляется на горы и поля, какъ и въ нашемъ тѣлѣ однѣ части болѣе или менѣе приподняты, а другія—сравнительно ровнѣй... Вода въ морѣ бываетъ соленою, а въ рѣкѣ и источникахъ—сладкою. Воздухъ зимою бываетъ холоднымъ, въ весенніе мѣсяцы—умѣреннымъ, лѣтомъ горячимъ [2]). Аналогично обозначенію *λόγος τομεύς* св. Амвросій примѣняетъ къ Слову выраженіе divisor: *λόγος* enim divisor est animarum atque virtutum [3]). — Въ силу этихъ тѣсныхъ отношеній Логоса къ міру Филонъ иногда употребляетъ образъ одѣванія Логоса міромъ, какъ одеждою (*ἐσθης*) [4]). Этотъ же образъ подсказалъ ему и другое сравненіе Логоса съ первосвященникомъ (*ἀρχιερεύς*, именно, въ особомъ космологическомъ смыслѣ), а космоса съ одеждою первосвященника, украшенною духовными и чувственными силами [5]). Отголоски этихъ представленій мы встрѣчаемъ у св. Амвросія въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ онъ приписываетъ слову magnum sacerdotium, а въ мірѣ видитъ образъ Его первосвященнической одежды: „Слову Бога свойственно великое священство (въ мірѣ), духовное одѣяніе (indumenta intelligibilia) котораго Моисей описалъ подъ обра-

[1]) De Abraham II, 8, 57; Ed. U. и M. XIV, c.c. 481—482.
[2]) De Abraham II, 8, 58; Ed. U. и M. XIV, c. 482.
[3]) Epistola LXVI, 7.
[4]) De profugiis § 20; t. III, 133.
[5]) De migr. Abr. § 18; t. II, 314—315; de Vita Moysis III, 14; t. IV, 212—213.

зомъ одежды первосвященника“ [1]). Амвросій иногда также и измѣняетъ отношенія, называя Слово одеждою міра: Оно своею силою облекло міръ и сіяетъ въ немъ, подобно красивой одеждѣ [2]). Онъ называетъ Христа въ частности одѣяніемъ вѣрующихъ (indumentum credentium), одеждою вѣрныхъ (amictus fidelium) [3]).

Кромѣ этихъ космологическихъ чертъ Логоса, Филонъ указываетъ также много и религіозно-нравственныхъ, зависящихъ отъ самаго тѣснаго отношенія Логоса къ человѣку, нѣкоторыя изъ сравненій этого рода сдѣлались также весьма обычными у Амвросія. Если послѣдній любитъ называть Слово такими обозначеніями, какъ Ходатай и Предстатель за человѣка предъ Господомъ (Advocatus et Domini Deprecator) [4]), Великимъ Священникомъ (Magnus Sacerdos), какъ Искупителемъ человѣчества [5]), то, помимо уже прочныхъ традиціонныхъ церковныхъ представленій, для него и въ данномъ случаѣ могъ служить образцомъ Филонъ, который также часто представляетъ Логоса первосвященникомъ (*ἀρχιερεύς*), умилостивляющихъ Бога за грѣхи людей [6]). Наконецъ, нельзя обойти вниманіемъ еще одной особенности въ представленіи Амвросія о Словѣ, касающейся какъ Его отношеній къ міру вообще, такъ и къ человѣку въ частности. Кромѣ Логоса, какъ Первороднаго Сына Божія (*πρωτόγονος υἱός*) [7]), Филонъ знаетъ еще второстепенныхъ, подчиненныхъ Ему, но объединяющихся въ Немъ логосовъ (*λόγοι*), при посредствѣ которыхъ Онъ, повидимому, входитъ въ общеніе съ человѣкомъ. Такъ, Филонъ говоритъ о двухъ Логосахъ, какъ руководителяхъ человѣка (*οἱ ἡγέμονες ἐν ἡμῖν ἀγελάρχοι λόγοι*), изъ которыхъ одинъ очищаетъ его отъ грѣховъ, а другой питаетъ и наполняетъ его душу добродѣтелями [8]); эти *λόγοι* какъ будто бы управляютъ несовершеннымъ человѣческимъ знаніемъ [9]), при чемъ ихъ лучи ослабѣваютъ, когда Богъ соб-

[1]) De fuga saeculi 3, 16; Ed. U. и M. XIV, c.c. 577—578
[2]) Ibid.
[3]) Epistola XXXV, 8; M XVI, c. 1079.
[4]) Expos. in ps. 118, VIII, 4.
[5]) Epist. XXX, 10; M. XVI, c. 1064.
[6]) De gigant. § 11, t. II, 60.
[7]) De agricult. § 12; t. II, 116
[8]) De somniis I, 34; t. III, 256.
[9]) De migrat. Abrah. § 8; t. II, 301.

ственнымъ свѣтомъ озаряетъ душу, и опять усиливаются, когда Онъ отходитъ [1]). Нѣчто подобное этому мы встрѣчаемъ и у св. Амвросія, который знаетъ слово человѣческое (verbum est humanum), слово небесное (verbum coeleste), слово ангельское (verbum angelorum), слово Господствъ и Властей (Verbum Dominationum et Potestatum), слово правды (justitiae), чистоты (castitatis), мудрости (prudentiae), благочестія (pietatis), добродѣтели (virtutis); далѣе онъ называетъ слово апостольское (apostolicum), пророческое (propheticum), евангельское (evangelicum). Но въ этомъ случаѣ двѣ черты отдѣляютъ его отъ Филона: онъ сильнѣе послѣдняго выдвигаетъ единство и полное тождество частичныхъ словъ съ Единымъ Ипостаснымъ Словомъ, Сыномъ Божіимъ: „Единое Слово представляетъ Собою многія слова и многія образуютъ собою Единое Слово“; это Единственное Слово Отца разливается на множество (se diffundit in plurima), насколько мы всѣ получаемъ отъ полноты Его“; „въ отдѣльныхъ индивидуумахъ проявляется Единое Слово всяческихъ, Котораго мы дѣлаемся причастниками въ мѣру нашей способности (cujus pro captu nostro participes sumus) [2]); затѣмъ, и подчиненный, служебный характеръ не только логосовъ, но и Единаго Логоса, проникающій всю систему Филона, совершенно чуждъ Амвросію, какъ это слѣдуетъ изъ его ученія объ отношеніи Слова къ Богу.

Отношенія Слова къ Божественной природѣ характеризуются Амвросіемъ понятіями, которыя въ прежнія времена хотя и были извѣстны на западѣ, но почти совсѣмъ тамъ не примѣнялись при рѣшеніи тринитарной проблеммы; на востокѣ же большая часть изъ нихъ была первоначально философски раскрыта и примѣнена къ догматикѣ уже Оригеномъ, съ тѣхъ поръ они сдѣлались общимъ достояніемъ восточныхъ догматическихъ схемъ самыхъ разнообразныхъ направленій, чрезъ посредство которыхъ перешли и къ Амвросію.

Такъ, Божественное Слово у Амвросія называется Богомъ (Deus), Сыномъ (Filius), Мудростью (Sapientia), Силою (Virtus), Истиною (Veritas), Жизнью (Vita) [3]). Большинство этихъ по-

---

[1]) De somniis I, 13; t. III. 229.

[2]) Expos. in ps. 118, III, 20. 21.

[3]) De fide II; prolog. 2, 7; M. XVII, cc. 560—561.

нятій, впрочемъ, обычно не подвергается имъ философскому анализу. Болѣе частымъ и самымъ глубокимъ изъ нихъ является у него понятіе о Сынѣ, какъ объ образѣ (imago) Бога Отца. Это понятіе употребляется Амвросіемъ въ томъ очищенномъ отъ оригено-неоплатоническаго субординаціонизма смыслѣ, съ какимъ оно является у Дидима и каппадокійцевъ, — именно, въ смыслѣ полнаго отображенія природы Отца. „Святъ и совершенъ Отецъ, святъ и совершенъ также Сынъ, какъ образъ Божій (imago Dei). Онъ носитъ имя образа Божія въ томъ смыслѣ, что все, существующее въ Богѣ, принадлежитъ также и Сыну, именно: вѣчная Божественность, Всемогущество и Величіе (sempiterna, divinitas, omnipotentia atque majestas)". Отношеніе между Отцомъ и Сыномъ мыслится въ этомъ понятіи столь тѣснымъ, что, въ случаѣ убавленія чего-либо въ образѣ, необходимо умаляется и тотъ, къ кому относится этотъ Образъ; или же, если считать Образъ меньшимъ (si minorem imaginem credas сравнительно съ Первообразомъ), то и отображающійся въ немъ Богъ долженъ явиться меньшимъ (сравнительно съ своей дѣйствительной природой— minor Deus apparebit in imagine) [1]. Въ такомъ именно смыслѣ понятіе образа (*εἰκών*) употребляется въ твореніяхъ Дидима по словамъ котораго „Богъ Слово своимъ естествомъ безначально, неизмѣнно и со всевозможною точностью (*ἀπαραλλάκτως καὶ ἀπηκριβωμένως*) изображаетъ (*ἐξεικονίζει*) всецѣло (*εἰς ὅλα*) простое несложное и однородное Отчее Божество (*πατρικὴν θεότητα*); ибо не пристойно мыслить, что Слово есть Образъ Божій только въ какомъ-нибудь отношеніи и сравнительно съ чѣмъ-нибудь (другимъ): образъ не бываетъ образомъ того, что несравнимо съ нимъ, и истинное первообразное (*ἀρχέτυπον*), большее и самовластвующее (*αὐτεξούσιον*) не можетъ обнаружиться чрезъ посредство неподобнаго (*τοῦ ἀνομίου*) или меньшаго (*μικροτέρου*)" [2]. Но то же значеніе это понятіе сохраняетъ и у каппадокійцевъ. Для св. Василія Велик. слово *εἰκών* именно показываетъ, что Богъ всецѣло изобразилъ Себя въ Сынѣ (*ὅλον αὐτῷ ἑαυτὸν ἐντυπώσας*) [3], что

---

[1]) De incarnation. Dominicae Sacramento X, 112; M. XVI, c. 845.

[2]) De Trinitate I, XVI. M. S. Gr. t. XXXIX, 336 C.

[3]) De Spiritu Sancto VI, 15. M. t. XXXII, 96 A; Русск. перев. 1891 г. ч. III, стр. 204.

образъ обладаетъ всѣмъ, что принадлежитъ Отцу (*πάντα, ὅσα πρόσεστι τῇ πρωτοτύπῳ μορφῇ*) [1]; равнымъ образомъ и св. Григорій Богословъ считаетъ образъ не простымъ подражаніемъ первообразу (*μίμημα τοῦ ἀρχετύπου*), но цѣлымъ изображеніемъ Цѣлостнаго (*ὅλον ὅλου τύπον εἶναι*). Однако, какъ характерную мелочь, нужно имѣть въ виду, что св. Григорій находитъ уже понятіе образа слабымъ, такъ какъ Сынъ похожъ на Отца болѣе, чѣмъ простой слѣпокъ (*ἢ ἀφομοίωμα*); кромѣ того, всецѣлое сходство образа съ первообразомъ онъ объясняетъ ихъ природою, какъ простыхъ ипостасей (*τῶν ἁπλῶν φύσις*), которыя именно въ силу своей простоты не могутъ въ одномъ отношеніи сходствовать, а въ другомъ различествовать [2].—аргументъ, совершенно неизвѣстный Амвросію.

Св. Амвросій употребляетъ понятіе imago для выраженія отношеній Сына къ Отцу также и въ нѣсколько иномъ смыслѣ въ связи съ нѣкоторыми другими понятіями. Такъ, Сынъ именуется *блескомъ* (splendor), потому что въ Немъ пребываетъ слава Отчаго свѣта (quod claritas paternae lucis in Filio sit); *совершеннымъ зеркаломъ* (speculum sine macula), такъ какъ Отецъ можетъ быть созерцаемъ въ Сынѣ (Pater videatur in Filio); *образомъ благости* (imago bonitatis), указывающимъ на то, что не тѣло въ тѣлѣ, но цѣлостная сила созерцается въ Сынѣ (sed virtus in Filio tota cernatur), что (между Отцомъ и Сыномъ) нѣтъ (существеннаго) различія (docet non esse dissimilem); *характеромъ* (character), имѣя въ виду представленіе о Сынѣ, какъ о выраженіи, напечатлѣніи (expressum esse significat) предъ нами Бога Отца; *splendor*, какъ обозначеніе вѣчности (signat aeternum) [3]. „Сынъ именуется образомъ (imago), блескомъ (splendor) и характеромъ (character), насколько всѣ эти образы открываютъ намъ въ Сынѣ непостижимое и неизслѣдимое Божество Отчаго Величія (incomprehensibilem et investigabilem paternae majestatis divinitatem in Filio) и Его отпечатлѣнное сходство (expressam similitudinem) [4].—Все это

---

1) De fide 2. M. XXXI, 468 A.

2) *Θεολόγ. τέταρτος. Περὶ Υἱοῦ.* Cambridge Patristic Text. The five theological orations of Gregory of Nazianzus. Cambridge 1889, s. 140, § 20; Русск. перев. Москва 1889. ч. III, 80—81.

3) De fide I, VII, 49; M. XVI, c c. 539—540.

4) Ibid. II; prolog. 8; M. XVI, c. 516.

образы, весьма обычные у восточныхъ писателей IV-го вѣка. Дидимъ говоритъ о Сынѣ, какъ о сіяніи славы (*ἀπαύγασμα τῆς δόξης*) и характерѣ ипостаси (*χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως*) [1]). Св. Василій Великій, кромѣ того, пользуется и образомъ зеркала (*κάτοπτρον*), хотя спеціально для обозначенія отношеній Воли Сына къ Волѣ Отца: Отчая Воля сообщается Сыну, подобно отраженію образа въ зеркалѣ [2]). Но Амвросій какъ будто бы не примѣняетъ къ Сыну понятія Отчей печати, весьма обычнаго у Дидима и каппадокійцевъ, которые говорятъ о Сынѣ, какъ о печати Архитипа (*σφραγὶς τοῦ ἀρχετύπου*) въ смыслѣ одинаковости ихъ природы (Дидимъ [3]), какъ о печати (*σφραγὶς*), отпечатлѣвающей собою всецѣлое естество Отца (св. Василій) [4]). Амвросій примѣняетъ это понятіе большею частью въ совершенно другой связи.

Далѣе, отношенія Сына къ Отцу опредѣляются у Св. Амвросія какъ отношенія Рожденнаго къ Родившему. Самый актъ Рожденія считается Амвросіемъ существеннымъ и неотъемлемымъ моментомъ и свойствомъ Божественной природы. Этотъ актъ стоитъ выше всякаго сравненія съ человѣческимъ рожденіемъ. Къ нему вовсе не примѣнимы категоріи свободы или необходимости: нельзя сказать, что Отецъ рождаетъ Сына въ силу свободнаго рѣшенія собственной Воли, какъ нельзя утверждать, что Онъ рождаетъ Его въ силу необходимости. „Въ вѣчномъ рожденіи нѣтъ ни желанія, ни нежеланія (nec velle, nec nolle): нельзя назвать Отца Рождающимъ вынужденно (invitum), нельзя признать Его и Рождающимъ по желанію (nec volentem); потому что рожденіе (generatio) основывается не на способности воли (non in voluntatis possibilitate est), но на нѣкоторомъ правѣ и свойствѣ (in jure quodam et proprietate) Отчаго естества. Ибо, какъ Отецъ благъ не по волѣ или не въ силу необходимости, но по природѣ (natura), что выше того и другого, такъ Онъ и Сына раждаетъ не по волѣ или необходимости“ [5]). Этимъ уже опредѣляется имманентный характеръ Троицы св. Ам-

---

[1]) De Trinit III, II. t XXXIX, 789 C.
[2]) De Spiritn Sancto VIII, 20; t. XXXII, 104 c; Р. пер. ч. III, 213.
[3]) De Trinit. I, XXXIX, 336 Acs.
[4]) C. Eunom. II, 16; t. XXXIX, 605 A; Русск. пер. ч. III, 72.
[5]) De fide IV, IX, 103: M. XVI, c. 637.

вросія: Богъ Троиченъ въ Лицахъ не въ силу необходимости открывать Себя въ мірѣ, но Троичность обусловливается самымъ существомъ Божественной природы и понятіе о Ней аналитически выводится изъ самаго понятія о Богѣ.—Тѣ восточные писатели, которымъ Амвросій вообще слѣдуетъ въ данномъ случаѣ, стоятъ на той же самой точкѣ зрѣнія. Только у каппадокійцевъ мы можемъ отмѣтить одну мелкую особенность сравнительно съ нимъ: подъ вліяніемъ Оригена, который между прочимъ мыслилъ рожденіе Сына по аналогіи возникновенія хотѣнія изъ Воли Отца [1]), они отчасти вводили понятіе воли въ объясненіе Божественнаго Рожденія: св. Василій Великій аргументируетъ вѣчность Рожденія изъ понятія о безусловности и неограниченности Воли Рождающаго, такъ какъ ничто не могло воспрепятствовать Ея осуществленію [2]). Точно также и Григорій Богословъ знаетъ Божественное хотѣніе рождать (*ἡ τοῦ γεννᾶν θέλησις*), хотя и оговаривается, что такъ какъ въ Богѣ хотѣніе и рожденіе непонятнымъ для насъ образомъ совпадаютъ, то о Божественномъ Рожденіи можно говорить, что оно выше хотѣнія (*θελήσεως κρείττων ἡ γέννησις*) [3]).

Еще больше, чѣмъ отъ современныхъ себѣ каппадокійцевъ, Амвросій отличается въ данномъ случаѣ отъ своихъ западныхъ предшественниковъ: у этихъ послѣднихъ, сообразно съ ихъ представленіемъ объ откровенной Троицѣ и о рожденіи Сына, какъ органѣ Откровенія Бога въ мірѣ, актъ Рожденія Сына вовсе не мыслится конститутивнымъ моментомъ Божественной природы и въ большинствѣ случаевъ мотивируется простымъ рѣшеніемъ Божественной Воли: „изъ Отца, когда Онъ захотѣлъ, родилось Слово (Sermo)—Сынъ"; „Сынъ, когда Отецъ восхотѣлъ (quando Pater voluit), вышелъ изъ Отца (processit ex Patre)" [4]—такъ обычно мотивируетъ рожденіе Новаціанъ. И по воззрѣнію Ипполита, происхожденіе (*γένεσις*) Слова имѣетъ свое единственное объясненіе въ актѣ рѣшенія Божественной Воли: Богъ Отецъ

---

[1]) De princ. 4, 28; А. Орловъ. Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пикт. стр. 117. 112.

[2]) C. Eunom. II, 12. M t. XXIX, 593 B; Русск. перев. ч. III, 65;

[3]) Cambridge 1899. *Θεολογ. τρίτος* § 6, s. 82; Русск. перев. ч. III, 47.

[4]) De Trinitate c. XXXI; Bibl. vet patr. Andr. Galland. t. III.

родилъ Его по своему изволенію, какъ восхотѣлъ (*Βουληθεὶς ὁ Θεὸς Πατὴρ ἐγέννησεν ὡς ἠθελήσεν*) [1]),

Какъ Рожденный изъ Божественной природы, Сынъ вѣчно существуетъ въ Отцѣ. Эта мысль мотивируется у Амвросія различно. Такъ, очень часто онъ обосновываетъ ее понятіемъ неизмѣняемости Отца. „Если Богъ былъ въ началѣ просто Богомъ и впослѣдствіи (послѣ Рожденія Сына) началъ быть Отцомъ, то, возражаетъ Амвросій аріанамъ, отрицавшимъ вѣчность существованія Сына, какимъ образомъ Бога можно признавать неизмѣняемымъ (quomodo ergo immutabilis Deus)? Дѣйствительно, если искони Онъ былъ просто Богомъ, а впослѣдствіи (сдѣлался) Отцомъ, то присоединеніемъ рожденія Онъ измѣнился (generationis accessione mutatus est)“ [2])— „Если Сынъ не всегда существовалъ, то, значитъ, Отецъ измѣнился; но Сынъ всегда существовалъ; слѣдовательно, и Отецъ никогда не измѣнялся и отъ вѣка пребываетъ неизмѣннымъ (immutabilis semper est) [3]). Въ такой именно формѣ мы встрѣчаемся съ этимъ аргументомъ еще въ сочиненіяхъ Дидима, отъ котораго онъ, вѣроятно, и перешелъ къ Амвросію. „Въ своемъ бытіи, разсуждаетъ Дидимъ, Отецъ ни по времени ни по сущности не отличается отъ Своего Сына и Духа. Ибо, если Онъ родилъ впослѣдствіи, то измѣнился (*μετεβάλλετο ἄν*) или же извратился (*ἐτρέπετο*), что совершенно чуждо Божеству; придется въ такомъ случаѣ допустить, что нѣкогда, какъ еще не Родившій Сына, Онъ былъ просто Богомъ, не будучи Отцомъ“ [4]). Св. Василій Великій пользуется аналогичнымъ аргументомъ въ нѣсколько видоизмѣненномъ, отличномъ отъ Амвросія видѣ: онъ указываетъ не на неизмѣняемость Божественной природы самой въ себѣ или же не на неизмѣняемость Бога вообще, какъ у Амвросія и Дидима, а на Божественное Вѣдѣніе и могущество, въ силу которыхъ принадлежащее ему свойство быть Отцомъ принадлежало Ему съ самаго начала (*ἐξ ἀρχῆς τὸ πρέπον ἀυτῷ παρῆν*) [5]). Эта мысль не использована Амвро-

[1]) C. Noet. M. 3. Gr. t. X, c. 825 A; Русск. перев. Казань 1899 г. Вып. II. стр. 113.

[2]) De fide I, IX, 59; M. XVI, c. 542.

[3]) ibid. I, IX, 61; M. XVI, c. 542.

[4]) De Trinitate I, XV; M. t. XXXIX, 320 A.

[5]) C. Eunom. II, 12; M. t. XXIX, 593 Ais; Русск. перев. ч. III, 64—65.

сіемъ. Равнымъ образомъ мы не встрѣчаемъ у него и свойственнаго св. Григорію доказательства вѣчности рожденія изъ логическаго анализа понятія „Отецъ“: Отецъ не могъ сдѣлаться Отцомъ впослѣдствіи (*ὕστερον*), потому что Онъ есть въ собственномъ смыслѣ Отецъ (*κυρίως Πατήρ*); слѣдовательно, и Сынъ существовалъ всегда“ [1]).

Другимъ основаніемъ, приводимымъ Амвросіемъ въ доказательство вѣчности Сына, является оригенистическое въ своемъ корнѣ понятіе о Сынѣ, какъ о Словѣ, Премудрости и Сіяніи Отца. „Не допускай момента, говоритъ онъ, когда бы Богъ существовалъ безъ Премудрости или Свѣтъ не имѣлъ бы блеска“ [2]).—Свѣтъ всегда порождаетъ блескъ (splendorem generat) и нельзя понять, возникаетъ ли блескъ позже свѣта и существуетъ ли свѣтъ раньше блеска; потому что, гдѣ свѣтъ, тамъ и блескъ, и гдѣ блескъ, тамъ и свѣтъ. Такимъ образомъ и свѣтъ не можетъ существовать безъ блеска и блескъ немыслимъ безъ свѣта; свѣтъ заключается въ блескѣ и блескъ существуетъ въ свѣтѣ. Посему и Апостолъ назвалъ Сына Сіяніемъ Славы Отчей, такъ какъ Сынъ въ отношеніи къ Отчему Свѣту есть Блескъ совѣчный (coaeternus), по причинѣ вѣчности силы (propter virtutis aeternitatem), неотдѣлимый (inseparabilis), по причинѣ единства славы (propter claritudinis unitatem) [3]). Въ разсматриваемое время это—едва ли не самый распространенный мотивъ и аналогія, которые мы можемъ встрѣтить почти у всѣхъ церковныхъ писателей. Имъ очень часто пользуется для той же цѣли Дидимъ, выводившій собезначальность Сына съ Отцомъ изъ Его Рожденія отъ Отца въ качествѣ *ἀπαύγασμα τῆς δόξης, καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως* [4]), а равнымъ образомъ изъ понятія о Немъ, какъ о Словѣ: Отецъ не можетъ быть мыслимъ прежде своего Ипостаснаго Логоса (*ἐκτὸς τοῦ ὑποστάτου Λόγου*)“ [5]).—„Какая нелѣпость, говоритъ св. Василій, утверждать, что Слава Божія не имѣла Сіянія (*τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ μὴ ἔχειν ἀπαύγασμα*) и что Премудрость Божія

---

1) *Θεολογ. τρίτος.* § 5. Cambridge, s. 78—79; Р. пер. ч. III, 45.
2) De fide I, XIII, 79; M. XVI, c. 547.
3) De fide IV, IX, 108; M. XVI, c. 638.
4) De Trinit. III, II; i. XXXIX, 789 CD.
5) Ibid. II, 789 A.

не была нѣкогда присуща Богу (*τὴν σοφίαν τοῦ Θεοῦ μὴ συνεῖναι ποτε τῷ Θεῷ*) [1])

Для той же цѣли Амвросій пользуется и понятіемъ о Сынѣ, какъ о Силѣ (Virtus), присущей Богу. „Вѣчна Божія Сила и Божество; Сила же Божія есть Христосъ... Слѣдовательно, если Христосъ есть Божія Сила, а Сила Божія вѣчна (sempiterna), то вѣченъ (sempiternus) и Христосъ“ [2]).— „Если Христосъ есть Божія Сила, то развѣ Богъ когда-нибудь существовалъ безъ (Своей) Силы? Развѣ Отецъ когда-нибудь былъ безъ Сына? Если всегда Отецъ, то всегда и Сынъ, (Который) есть Совершенный Сынъ (perfectus filius) совершеннаго Отца (perfecti Patris). Ибо кто убавляетъ (derogat что-нибудь) у Силы, то убавляетъ и у Того (ei derogat), Кому принадлежитъ Сила (Cujus est virtus)“ [3]). Этотъ, тоже довольно популярный аргументъ мы встрѣчаемъ у Дидима: „если Сынъ называется Силою и Премудростью (*εἰ δύναμις καὶ σοφία ὁ Υἱός*) Бога, то Онъ собезначаленъ Родившему (*συνάναρχος ἐστι τῷ γεννήσαντι*); такъ какъ не было времени, когда бы Отецъ существовалъ (*ὑπῆρχεν*) безъ нихъ, и невозможно говорить, что (нѣкогда) не имѣя, Отецъ пріобрѣлъ (ихъ) когда-нибудь впослѣдствіи“ [4]).

Затѣмъ, Амвросій аргументируетъ вѣчность Рожденія еще и понятіемъ о совершенствѣ Бога, въ силу котораго Онъ всегда долженъ имѣть своего Сына. „Если, по словамъ нѣкоторыхъ, Сынъ нѣкогда не существовалъ, то въ Богѣ нѣкогда не было полноты Божественнаго совершенства (non fuit ergo in Deo perfectionis aliquando plenitudo divinae) [5]). Но, подобно Дидиму, Амвросій раскрываетъ эту мысль лишь изрѣдка, да и то очень слабо и поверхностно. У нихъ нѣтъ раскрытаго каппадокійцами, по крайней мѣрѣ, Григоріемъ Богословомъ представленія о Сынѣ, какъ конституирующемъ собою полноту Божественной жизни и совершенства и потому принадлежащемъ Отцу изначально. Если Отецъ существуетъ отъ начала (*ἀπ' ἀρχῆς*), то, по мысли св. Григорія, вмѣстѣ съ нимъ необходимо существуютъ и всѣ Три (*τά*

---

[1]) C. Eunom. II, 17; XXIX, 605 is; Русск. перев. ч. III, 73.
[2]) De fide I, X, 62; M. XVI, c. 542.
[3]) De virginib. III, I, 4; M. XVI, c. 221.
[4]) De Trinitate III, II. M. t. XXXIX, 789 B.
[5]) De fide IV, IX, 111; M. XVI, c. 638.

τριά), такъ какъ иначе Божество должно оказаться несовершеннымъ и даже, какъ несовершенное, не можетъ быть названо Божествомъ (μᾶλλον δὲ τὶς θεότης, εἰ μὴ τελεία) [1]).

Послѣдній аргументъ, какимъ св. Амвросій пользуется для доказательства ученія о вѣчности Сына, представляетъ своего рода reductio ad absurdum. Аріане, собственно евноміане, анализируя понятіе рожденія (γέννησις) вообще, какъ возникновеніе отъ другого во времени, въ актѣ Рожденія Сына видѣли доказательство его происхожденія во времени. Амвросій пытается уничтожить силу этого возраженія, доведя его до крайнихъ, нелѣпыхъ выводовъ. „Ты, говоря, что Отецъ существовалъ прежде Сына, указываешь мнѣ на примѣръ человѣческаго рожденія: но обсуди, согласуются ли съ Божественнымъ Рожденіемъ примѣры рожденія земного. Вѣдь, если мы говоримъ о рожденіи человѣческомъ, то ты не можешь отрицать, что въ человѣкѣ у отца прежде существуютъ и страсти (passiones), чѣмъ у сына. Отецъ прежде возрастаетъ, прежде старѣется, прежде скорбитъ, прежде плачетъ. Итакъ, если сынъ по времени меньше, то отецъ старше по страданію. Если тотъ не освободился отъ возраста рожденія, то этотъ не избѣжалъ стыда рожденія“ [2])— Если Божественное Рожденіе было подчинено времени, какъ это допускаютъ на основаніи примѣра человѣческаго рожденія (то должно было бы, слѣдуя этому примѣру, также допустить), что Отецъ носилъ Сына въ тѣлесномъ чревѣ, будучи обремененъ имъ въ теченіи десяти мѣсяцевъ. Да и какимъ образомъ (въ этомъ случаѣ) возможно рожденіе безъ (содѣйствія) другого пола? Ты видишь, что (въ Богѣ) не начинался рядъ обыкновеннаго рожденія, и при всемъ томъ считаешь плодъ подверженнымъ нѣкоторой тѣлесной необходимости. Но въ такомъ случаѣ, такъ какъ ты ищешь обыкновенія (usus) рожденія, то я буду искать пола; ты требуешь времени, а я—порядка (ordinem); ты обращаешь вниманіе на конецъ, я же ищу начала“ [3]). Эти разсужденія напоминаютъ намъ нѣкоторыя замѣчанія каппадокійцевъ, тринитарныя воззрѣнія которыхъ развивались главнымъ обра-

---

[1]) *Θεολογ. πέμπτος* § 4. Cambridge, 149

[2]) De fide I, X, 66; M. XVI, c.c. 543—544.

[3]) De fide I, X, 72; M. XVI, c. 545.

зомъ въ борьбѣ съ тѣми же евноміанами. Св. Василій, желая опровергнуть возраженіе о Рожденіи Сына во времени, обращаетъ вниманіе своихъ оппонентовъ на то, что Богъ не можетъ ожидать, подобно людямъ и животнымъ, наступленія зрѣлаго возраста для того, чтобы родить Сына, но имѣетъ въ себѣ отечество, сораспростертое съ Его вѣчностію (*ἀλλὰ τῇ ἑαυτοῦ ἀϊδιότητι συμπαρεκτεινομένην ἔχει τὴν... πατρότητα*) [1]; кромѣ того, тѣлесное дѣйствіе всегда связывается съ извѣстнымъ трудомъ и напряженіемъ, а допускать возможность чего-либо подобнаго въ Божественной природѣ такъ же нечестиво, какъ и подчинять Божество самымъ постыднымъ страстямъ [2]; столь же безсмысленно допускать въ Богѣ постепенное развитіе плода по примѣру человѣческаго рожденія [3].

Общіе выводы, къ какимъ на основаніи изложенной аргументаціи св. Амвросій приходитъ относительно Божественнаго Рожденія, таковы:

1) Божественное Рожденіе возвышенно, безконечно возвышается надъ человѣческимъ рожденіемъ и непостижимо для человѣческаго разума; св. Амвросій отказывается ближе опредѣлить природу и характеръ этого рожденія. „Не дѣлай соблазна, еретикъ, изъ обыкновенія человѣческаго рожденія.... ибо, если стремишься опредѣлить человѣческое рожденіе, то открываешь время; Божественное же Рожденіе выше всего: таинственно, выше всякаго помышленія и чувства“ [4]. „Для меня невозможно познать тайну Рожденія (generationis scire secretum): мысль оскудѣваетъ, голосъ безмолвствуетъ, и не только мой, но и ангельскій. (Оно) выше Властей, выше Ангеловъ, выше Херувимовъ, выше Серафимовъ, выше всякаго чувства“ [5].—„Надлежитъ знать, что (Сынъ) рожденъ (natus sit), но нельзя изслѣдовать, какимъ образомъ рожденъ (quemadmodum natus sit)“ [6]. „Непостижимо (incomprehensibiliter) рождается Сынъ, безстрастно (imprassibiliter) рожда-

---

[1]) C. Eunom. II, 12. t. XXIX, 593; Р. перев. ч. III, 65.
[2]) Ibid. II, 23. t. XXIX, 625 A; Р. пер. ч. III, 85.
[3]) Ibid. II, 581 A.
[4]) De fide I, X, 63; M. XVI, c. 543.
[5]) Ibid. I, X, 64; M. XVI, c. 543.
[6]) Ibid. I, X, 65; M. XVI, c. 543.

етъ Отецъ" [1]). Для обозначенія непостижимости Рожденія св. Амвросій пользуется словомъ arcanum, arcanum generationis [2]), intimum quoddam paternae caritatis naturaeque secretum, spiritale interior arcanum [3]), даже просто mysterium [4]). Такое сильное удареніе на непостижимости рожденія было обычнымъ у православныхъ писателей IV-го вѣка: этого требовала полемика съ крайнимъ аріанствомъ, вносившимъ излишнюю конкретность въ понятіе рожденія, чтобы лишить православныхъ опоры. На этой непостижимости настаиваетъ Дидимъ [5]), обозначая его терминомъ *μηστήριον* [6]): св. Василій считаетъ образъ рожденія невыразимымъ и недомыслимымъ (*ὁ τρόπος ἀῤῥητος καὶ ἀπεριόητος παντελῶς*) [7]): св. Григорій видитъ въ немъ тайну, превышающую разумъ (*ὑπὲρ λόγον*) [8]), настолько непостижимую сравнительно съ человѣческимъ рожденіемъ, насколько и Самъ Богъ непознаваемъ въ сравненіи съ человѣкомъ [9].

2) Сынъ существуетъ вѣчно и рожденіе Его внѣ и выше времени: „никогда не получалъ начала Сынъ Божій, который былъ въ началѣ; и конца не будетъ имѣть Тотъ, Кто есть Начало всего и Конецъ (qui est principium iniversitatis et finis)".—„Такъ какъ Божественное рожденіе не есть рожденіе временное, то и не находитъ времени ни предъ собою, ни въ себѣ (nec ante se, nec in se tempus invenit) [10]) Амвросій особенно часто говоритъ о generatio sine tempore, [11]) предостерегаетъ nec videatur coepisse ex tempore, Qui ex Patre noscendo prodit [12]), называетъ Сына совѣчнымъ (coaeternus) Отцу [13]). Эти мысли уже со времени староникейцевъ принадлежали,

---

[1]) Ibid. I, X, 67; M. XVI. c. 544

[2]) Ibid. IV, IX, 109; M. XVI, c. 638.

[3]) De Iatriarchis II, 51; Ed. U. и M. XIV, c. 689.

[4]) Expositio Evang. Lucae X, 167; Ed. U. и M. XV, c. 1845.

[5]) De Trinitate III, XXXVIII, M. c. 976 B. Leipoldt. Didymus der Blinde von Alexandria. Leipzig. 1905, s. 126.

[6]) Ibid. I, XV; M. 312 C.

[7]) C. Eunom. II, 24. M. 628 A; P. пер. ч. III, 87.

[8]) *Θεολόγικος τριτος* § 3. s. 76. P. пер. ч. III, 44.

[9]) Ibid. § 8; 3. 84. P. пер. ч. III, 48.

[10]) De fide IV, IX, 107. M. XIV. c. 638.

[11]) Ibid. I, IX, 60: M. XVI, c. 542.

[12]) Ibid. I, XVII, 110: M. XVI, c. 544.

[13]) De Spiritu Sancto III, 11, 82; M. XVI, c. 796.

конечно, къ числу общепризнанныхъ, но въ частности св. Амвросій имѣлъ предъ собой примѣръ Дидима, который особенно сильно и настойчиво говоритъ о такихъ предикатахъ Сына, какъ безначальный, собезначальный, совѣчный (*ἀναρχος, συνάναρχος, συναίδιος*). [1]).

3) Безвременное, отличное отъ человѣческаго рожденія Рожденіе Сына тѣсно связывается у Амвросія съ совершенствомъ Сына. Сынъ родился совершеннымъ отъ Отца и, родившись, пребываетъ неизмѣннымъ. Амвросій раскрываетъ эту мысль въ полемикѣ съ евноміанами, заключавшими изъ понятія рожденности Сына о Его происхожденіи во времени. Но, возражаетъ онъ своимъ предполагаемымъ оппонентамъ, если Сынъ рожденъ во времени, то, разсуждая послѣдовательно, надлежало бы признать Его подлежащимъ также и процессу постепеннаго развитія тварныхъ существъ... Если слѣдовать примѣру человѣческаго рожденія, то должно признать, что когда (Сынъ) родился отъ Отца, Онъ былъ дитятей (parfulus fuit), кричалъ малюткой въ колыбели, проходилъ отдѣльные моменты возраста. Ибо, если Онъ имѣлъ слабость (слабую, несовершенную сторону) рожденія, то необходимо, чтобы онъ подлежалъ слабости не только рожденія, но также и (несовершенству) жизни“ [2]). Этой мыслью Амвросій стоитъ одинаково близко какъ къ Дидиму, такъ и къ каппадокійцамъ. Дидимъ, наприм., также выводитъ совершенство Сына изъ противоположности совершенству Божественнаго Рожденія несовершенства человѣческаго. „Рожденное у твари рождается вслѣдствіе общенія одного съ другимъ и не (бываетъ) тѣсно соединено (*συμφυές*) съ родившимъ. Оно и не оказывается тотчасъ же совершеннымъ (*τέλειον*) и не совершается безстрастно (*ἀπαθῶς*). Въ Божествѣ же — напротивъ, именно: если тварь (рождаетъ) такъ (т. е. описаннымъ образомъ), то Творецъ ея (рождаетъ) противоположнымъ образомъ (*ἐναντίως*) и не подобно своимъ твореніямъ, но какъ знаетъ это только Божественная Троица“ [3]).

Всѣ перечисленныя представленія Амвросія о свойствахъ рожденія Сына идутъ въ разрѣзъ со взглядами древнихъ

---

[1]) De trinit. I, XV, 308A; XXVI, 385 A; III, II, 789 B; Leipoldt, s. 117.
[2]) De fide I, X, 70; M. XVI, c.c. 544—545.
[3]) De Trinitate XV, 312 BC.

западныхъ писателей. Экономическая струя въ ученіи о Троицѣ послѣднихъ не только не благопріятствовала представленію о Рожденіи Ипостаснаго Сына, какъ о внутреннемъ, неразрывно связанномъ съ самою Божественною природою актѣ, но и не выдвигала непремѣнно вѣчности рожденія: если существованіе Ипостаснаго Сына обусловливалось только цѣлію міротворенія, то была возможность мыслить существованіе Бога и безъ Его ипостаснаго Слова, хотя, конечно, и не безъ Слова вообще. Это и высказалъ наиболѣе послѣдовательный и рѣшительный изъ западныхъ писателей—Тертулліанъ. Всѣмъ извѣстно его классическое выраженіе: было время, когда не было Сына (fuit autem tempus, quando filius non fuit) [1]). Въ органической связи съ этимъ у Тертулліана, какъ и у другихъ современныхъ ему западныхъ писателей, стоитъ и представленіе о процессѣ постепеннаго развитія и возвышенія Слова въ своемъ достоинствѣ; свойство Его неизмѣнности въ этомъ случаѣ мало принималось во вниманіе. Тертулліанъ признаетъ, повидимому, только два момента въ процессѣ этого развитія: существованіе Слова въ Богѣ въ качествѣ безыпостаснаго Божественнаго разума, присущаго Богу отъ вѣка, и существованіе этого Разума отдѣльно отъ Бога въ видѣ самостоятельной Ипостаси Сына: Богъ никогда не былъ одинъ (solus) въ собственномъ смыслѣ, насколько Онъ постоянно имѣлъ въ Себѣ Разумъ (ratio) и въ разумѣ Слово (sermo) [2]); это Слово получаетъ свой видъ и украшеніе (speciem et ornatum suum sumit), выходитъ изъ Бога (ex Deo procedit), когда Богъ изрекъ свое творческое „fiat lux“, это и есть совершенное рожденіе (nativitas perfecta) Сына [3]). Выраженіе „perfecta“, а также и имя Сынъ (Filius), какое съ этого момента Тертулліанъ даетъ Слову [4]), указываютъ, что на второмъ моментѣ, по его мнѣнію, и заканчивается развитіе Слова; теперь и Богъ получилъ названіе Отца (Pater) [5]). Въ этомъ съ нимъ соглашается и стоящій въ большой, но не

---

[1]) Advers. Hermog III.
[2]) Adv. Prax. c. V.
[3]) Ibid. c. VII.
[4]) Ibid c. VII: de (Deo) procedendo Filius factus est.
[5]) Ibid. c. VII.

исключительной идейной зависимости отъ него Новаціанъ, который знаетъ Слово in Patre и отдѣльно отъ Отца, когда оно processit ex Patre [1]). Но Новаціанъ отличается отъ своего учителя тѣмъ, что, во-первыхъ, безъ колебаній приписываетъ Слову наименованіе Filius уже въ первомъ моментѣ Его существованія in Patre, очевидно, съ цѣлью сохраненія абсолютной неизмѣняемости Отца (semper enim in Patre, ne Pater non semper sit Pater); а во вторыхъ, вмѣсто весьма опредѣленнаго тертулліановскаго fiat lux онъ обозначаетъ моментъ полнаго Рожденія Слова неопредѣленнымъ quando Воли Отца [2]). Однако далеко не всегда на Западѣ признавали только два указанныхъ момента въ бытіи Слова. Такъ, для Ипполита, хотя слово, послѣ совершеннаго рожденія Богомъ (второй моментъ), и существуетъ ипостасно, тѣмъ не менѣе пока Оно именуется сыномъ не собственно, а исключительно ради своего будущаго воплощенія (*Υἱὸν προσηγόρευε διά τὸ μέλλειν αὐτὸν γενέσθαι*); только въ воплощеніи Оно обнаружило Себя совершеннымъ Сыномъ Божіимъ (*Υἱὸς τέλειος Θεοῦ ἐφανερώθη*) [3]).

Ученіе о третьей Ипостаси св. Троицы, о св. Духѣ, раскрыто св. Амвросіемъ не менѣе подробно, чѣмъ и ученіе о Сынѣ; съ этой точки зрѣнія его твореніе De Spiritu Sancto имѣетъ очень большое значеніе въ исторіи церковной литературы, особенно западной. По своему существу оно, впрочемъ, очень мало оригинально, сильно напоминая намъ идеи Дидима, раскрытыя имъ въ трактатѣ de Spiritu Sancto.

Вопросъ о Божествѣ св. Духа разсматривается обоими обстоятельно и мотивируется одинаковымъ образомъ. Основнымъ положеніемъ всѣхъ разсужденій о Духѣ Амвросій выставляетъ служебность твари и неслужебность св. Духа: если вся тварь служитъ, то Духъ св. не можетъ быть причисляемъ къ твари [4]). Далѣе эта мысль раскрывается подробнѣе такимъ образомъ. Духъ св. не можетъ быть причисляемъ ни къ тварямъ тѣлеснымъ, ни къ тварямъ безтѣлеснымъ; къ первымъ—потому, что въ нихъ (corporalibus) Онъ вливаетъ

---

[1]) De Trinitate c. XXXI.
[2]) Ibid. c. XXXI
[3]) C. Noet. M. X, 825 D; 828 A;
[4]) De Spiritu Sancto I, I, 23; M. XVI, c. 710.

свою безтѣлесную благодать (incorpoream infundit gratiam); ко вторымъ потому, что онѣ сами получаютъ освященіе Духа и этимъ превосходятъ остальныя творенія міра; возьмемъ ли мы ангеловъ, господства, власти,—всѣ они и вообще вся тварь ожидаютъ благодати св. Духа [1]). У Дидима мы также встрѣчаемъ эту мысль, хотя она и раскрывается у него иначе: всѣ твари, говоритъ онъ, раздѣляются на видимыя и невидимыя или тѣлесныя и безтѣлесныя; Духъ не принадлежитъ къ тѣлеснымъ тварямъ, потому что Онъ есть обитатель ихъ души и чувствъ (animae et sensus habitator), производитель для нихъ слова, мудрости и знанія (sermonis et sapientiae et scientiae effector); всѣ же безтѣлесныя субстанціи получаютъ отъ Духа субстанцію освященія; самъ Духъ св. не только не есть носитель чужаго освященія (non est sapax sanctificationis alienae), но Творецъ и Податель освященія свыше (insuper attributor est et sapax) [2]). Другимъ доказательствомъ Божественности св. Духа для Амвросія служитъ неизмѣняемость Духа въ противоположность измѣняемости твари. Вся тварь измѣняема, не только та, которая уже измѣнилась вслѣдствіе грѣха или качества элементовъ (quae jam peccato aliquo aut elementorum conditione mutata est), но также и та, которая еще только можетъ подвергнуться порчѣ въ силу порока природы (vitio naturae), хотя еще и не подверглась ей вслѣдствіе вѣрности дисциплинѣ (nondum est studio disciplinae) [3]). Но, тогда какъ вся тварь измѣняема, Духъ св. пребываетъ благимъ и неизмѣняемымъ, и не можетъ быть измѣненъ какимъ-либо порокомъ Тотъ, Кто уничтожаетъ пороки всѣхъ (тварей), прощаетъ грѣхи. И какимъ бы образомъ могъ оказаться измѣняемымъ Тотъ, Кто, освящая, другихъ измѣняетъ къ благодати, но Самъ не измѣняется? [4]) Какимъ образомъ измѣняемъ Тотъ, Кто пребываетъ всегда благимъ? Ибо ни въ какомъ случаѣ не (можетъ быть) злымъ (malus) Духъ св., Который подаетъ намъ всегда благо [5]). У Дидима понятіе о неизмѣняемости также имѣетъ большое значеніе, какъ доказательство Божественной природы св. Духа.

[1]) ibid. I, V, 55; M. XVI, c.c. 719—720.
[2]) De spiritu sancto 4.
[3]) De Spiritu Sancto I, V, 63; M. XVI, c. 720.
[4]) ibid. I, V, 64; M. XVI, c. 720.
[5]) ibid. I, V, 65; M. XVI, c. 720.

Если св. Духъ есть Освятитель (Sanctificator), то Онъ не измѣняемъ, а неизмѣняемой субстанціи; Онъ — immutabilis et inconvertibilis; а такъ какъ неизмѣняемая субстанція, по свидѣтельству писанія, принадлежитъ только Богу и Его Единородному Сыну, всѣ же твари имѣютъ convertibilem et mutabilem substantiam, то Духъ св. — не *ὁμοούσιον* твари [1]). Такое же доказательное значеніе имѣетъ для Амвросія и понятіе о субстанціальной благости св. Духа. „Духъ есть Источникъ и Начало благости (fons sit principiumque bonitatis); ибо, какъ Отецъ имѣетъ благость и Сынъ, такъ имѣетъ благость и Духъ св.“ [2]).—Что такое Духъ св., если не полный благости (plenus bonitatis)? Хотя Онъ и недоступной природы (inaccessibilis natura), но воспринимается нами по причинѣ своей благости (receptibilis tamen propter bonitatem suam nobis est)“ [3]).— „Итакъ, благъ Духъ св., но благъ не какъ пріобрѣтающій (adquirens), но какъ сообщающій благость (quasi impertiens bonitatem)). И не воспринимаетъ (что-либо) отъ тварей, но воспринимается Духъ св.; какъ и не освящается, но Самъ освящаетъ: тварь освящается, освящаетъ же Духъ св.“ [4]) Это въ существѣ дѣла краткій конспектъ того, что изложено у Дидима гораздо подробнѣе. Духъ св. substantialiter bonum est и не можетъ быть участникомъ посторонней благости, такъ какъ Самъ раздаетъ всѣмъ прочимъ благость [5]); Божественная Природа въ отличіе отъ тварной есть fons и principium bonorum, дѣлаетъ другихъ благими, сообщая себя (quibus se impertit), но сама блага не отъ другого, но самобытно (subsistens) [6]).

Чего нѣтъ въ трактатѣ Дидима, мы не находимъ также и у Амвросія. Мы видѣли, что методъ доказательства у Дидима и Амвросія отличается, такъ сказать, эмпирическимъ характеромъ: анализируя различныя приписываемыя въ Писаніи Богу и тварямъ свойства, они различіемъ этихъ свойствъ доказываютъ различіе природы. Но и тотъ и другой не дѣлаютъ никакой попытки конструировать Ипостась Св. Духа

---

[1]) De Spiritu Sancto 5.
[2]) De Spiritu Sancto I, V, 69; M. XVI, c. 721.
[3]) Ibid. I, V. 72; M. XVI, c. 722.
[4]) Ibid. I, V, 74; M. XVI, c. 722.
[5]) De Spiritu Sancto 4.
[6]) Ibid, 5.

изъ самого понятія о Божественной природѣ, что ставитъ ихъ ученіе о Духѣ Св. значительно ниже ученія каппадокійцевъ, которые дедуктивно выводили существованіе Ипостаси Св. Духа изъ самаго понятія о существѣ Божіемъ. Особенно рельефно эта мысль выражена у Григорія Богослова, для котораго Духъ Св. есть ипостазированная, существующая въ видѣ самостоятельной Ипостаси Божественная святость (*ἡ ἁγιότης*): безъ этой святости Божество не можетъ быть совершеннымъ [1]). Но и св. Василію не чуждо это представленіе, насколько онъ называетъ Духа святыней (*ἁγιασμός*) [2]), признаетъ святость естествомъ Духа (*φύσις ἡ ἁγιωσύνη*) [3]), полагая, что въ Духѣ святость восполняетъ естество (*τῷ δὲ Πνεύματι συμπληρωτικὴ τῆς φύσεως ἐστιν ἡ ἁγιότης*) [4]); причемъ всѣ эти термины у него служатъ отличительными наименованіями Св. Духа. Такимъ образомъ, въ то время какъ у каппадокійцевъ существованіе Ипостаси св. Духа достаточнымъ образомъ мотивируется, у Амвросія и Дидима мы не встрѣчаемъ подобной мотивировки, и природа Духа поставляется только во внѣшнія отношенія къ существованію остальныхъ двухъ Лицъ Св. Троицы. Что касается Дидима, то онъ, правда, нѣсколько восполнилъ свое ученіе о св. Духѣ въ своемъ сочиненіи De Trinitate, написанномъ подъ замѣтнымъ вліяніемъ каппадокійцевъ уже послѣ трактата De Spiritu Sancto: тамъ мы встрѣчаемъ уже *τοῦ ἁγίου Πνεύματος ὁ ἁγιασμός* [5]); Амвросію же это представленіе осталось чуждымъ навсегда.

Затѣмъ, при изложеніи ученія о Св. Духѣ и Амвросій и Дидимъ въ своемъ сочиненіи De Spiritu Sancto пропустили цѣлый рядъ доказательствъ, которыя въ то время уже получили большое значеніе въ церковномъ сознаніи. Въ исторіи догматовъ мы встрѣчаемъ явленіе, что еще задолго до того, какъ стали философски разсуждать о какой-либо религіозной истинѣ, несомнѣнное существованіе этой истины уже предполагалось церковнымъ сознаніемъ и практикой;

---

1) *Θεολογικὰ πεμπτος* § 4, s. 149; Русск. перев. ч. III, 86.
2) C. Eunom. III, 2. 600 A; Р. П. ч. III, 109.
3) Ibid. III, 2. 600. B; Р. П. ч. III, 109.
4) De Spiritu Sancto XIX, 48; 156 B; Русск. пер. ч. III, 248.
5) I, XVIII, M XXXIX, 356 A;

впослѣдствіи же, когда разсматриваемая истина дѣлалась предметомъ догматическаго спора или изслѣдованія, въ признаніи ея церковью издревле видѣли доказательство въ ея пользу. Такую именно судьбу претерпѣло ученіе о Св. Духѣ. Еще задолго до IV вѣка, когда ученіе объ Ипостаси Св. Духа сдѣлалось спеціальнымъ предметомъ богословскихъ изслѣдованій, имя Св. Духа, какъ Бога, уже призывалось въ церкви съ самаго ея основанія, причемъ этимъ Именемъ запечатлѣвались многія церковныя священнодѣйствія. На этомъ, между прочимъ, и построилъ свою аргументацію о Божествѣ Св. Духа Василій Великій. Для него Божественность Духа слѣдуетъ изъ того, что крещеніе, по преданію Господню, совершается во имя Отца и Сына и Св. Духа [1]); доксологія всѣмъ тремъ Лицамъ св. Троицы *ἐκ τῆς τοῦ βαπτίσματος παραδόσεως* убѣждаетъ его въ томъ же [2]). Св. Амвросій не пользуется этого рода доказательствами и, по нашему мнѣнію, далеко не по случайности или недосмотру съ своей стороны: понятіе церковности, доказательная сила церковной традиціи въ его сознаніи проявляются вообще очень слабо.

Но при всѣхъ этихъ недочетахъ и неполнотѣ въ способѣ аргументаціи Божественность Св. Духа для Амвросія стоитъ все же внѣ всякаго сомнѣнія. Столь же несомнѣнной представляется ему и самостоятельность Его Ипостаси, вслѣдствіе которой Онъ не можетъ быть отождествляемъ съ Отцомъ и Сыномъ. Въ этомъ отношеніи Амвросій высказывается гораздо рѣшительнѣе и опредѣленнѣе своихъ западныхъ предшественниковъ. У послѣднихъ, по крайней мѣрѣ, у нѣкоторыхъ изъ нихъ, ученіе о Св. Духѣ отличается одной особенностью, которой не знали писатели Восточной Церкви. Loofs, извѣстный новѣйшій авторъ по исторіи догматовъ, впервые отмѣтилъ эту особенность относительно автора книги „Пастырь“. Этотъ авторъ обнаруживаетъ склонность отожествлять названія *υἱὸς Θεοῦ* и *πνεῦμα ἅγιον*, выражаясь, что *πνεῦμα* есть *υἱὸς Θεοῦ, πάσης τῆς κτίσεως προγενέστερος* [3]). Относительно писателей послѣдующаго времени

---

[1]) C. Eunom. III, 5. M. 665 CD; P. пер. ч. III, 113.

[2]) De Spiritu Sancto XXII, 67. M. 193 A; P. пер. ч. III, 272.

[3]) V, 6—7. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle 1906, ss. 95—96.

наблюденіе Loofs'a задался цѣлію провѣрить Macholz въ своей брошюрѣ Spuren binitarisch. Denkweise im Abendland seit Tertullian. Iena 1902 и пришелъ въ смыслѣ Loofs'a къ выводамъ, не оставляющимъ никакого сомнѣнія. Такъ, онъ нашелъ эту особенность, извѣстную въ наукѣ подъ именемъ бинитаризма, очень сильно выраженною у Тертулліана, который иногда отожествляетъ Божественное Слово (Sermo) и Духа (Spiritus), такъ что Сынъ Божій до момента Воплощенія одинаково называется у него и Sermo и Spiritus Dei: [1]) Spiritum разумѣемъ in mentione Sermonis и Sermonem познаемъ in nomine Spiritus; ибо и Spiritus substantia est Sermonis и Sermo operatio Spiritus, et duo unum sunt [2]) Затѣмъ, она характеризуетъ собою цѣлый рядъ произведеній Псевдокипріана, который, напр., называетъ Духа Св. Христомъ Господомъ нашимъ, происшедшимъ отъ Отца [3]). Но особенно классически выражается Лактанціи: прежде созданія міра „Богъ родилъ святаго, нетлѣннаго и непостижимаго Духа (sanctum et incorruptibilem et irreprehensibilem spiritum), котораго наименовалъ Сыномъ (Filium nuncuparet) [4]). Намъ теперь остается съ этой точки зрѣнія подвергнуть анализу творенія св. Амвросія.

Изъ обзора твореній св. Амвросія слѣдуетъ, что, во-первыхъ, слѣды отмѣченной традиціи еще въ его время продолжаютъ сохраняться на западѣ, но что, во-вторыхъ, она уже подвергается довольно существенному перетолкованію. У св. Амвросія слово spiritus изъ единоличнаго понятія для Sermo-Filius дѣлается общимъ наименованіемъ для Trinitas вообще: Filius есть Spiritus, но и Pater также есть Spiritus, такъ какъ Spiritus есть вообще все, что не есть тѣло творенія (quod non est creaturae corpus, hoc spiritus est). Это даетъ ему возможность весьма опредѣленно отстаивать несливаемость Ипостаси Св. Духа съ остальными Лицами: „не слитъ Духъ Св. съ Отцомъ и Сыномъ, но отдѣленъ и отъ Отца и отъ Сына (non confusus cum Patre et Filio Spiritus Sanctus, verum et a Patre distinctus est et a Filio) [5]). Во всѣхъ этихъ

[1]) Adv. Prax. c. IV; Macholz, s. 37.

[2]) Ibid c. XXVI;

[3]) Ad Vigilium de Iudaica incredulitate: Spiritus Sanctus id est Christus Dominus Noster qui profectus ex Deo Patre venit и т. д. Macholz, ss. 57—58,

[4]) Inst divinae IV, VI.

[5]) De Spiritu Sancto I, IX, 101; M. XVI, c.c 729—730.

случаяхъ св. Амвросій стоитъ внѣ всякихъ подозрѣній въ бинитаризмѣ. Тѣмъ не менѣе вліяніе послѣдняго сказывается на немъ въ другихъ отношеніяхъ.

Такъ, въ зависимости отъ бинитаризма на западѣ образовался особый взглядъ на таинство Боговоплощенія. „Какой Богъ родился во плоти, спрашиваетъ Тертулліанъ и отвѣчаетъ: Sermo et Spiritus, qui cum Sermone de Patris voluntate natus est. [1]) Можетъ быть, можно усматривать остатки этого рода представленій въ томъ, что и Амвросій при обсужденіи тайны Боговоплощенія поставляетъ Filium и Spiritum въ самыя тѣсныя отношенія другъ къ другу: caro enim Domini Spiritu in virginem superveniente generata; [2]) Духъ Св. значитъ, участвовалъ въ Воплощеніи. Затѣмъ, сказавъ, что Христосъ умеръ въ томъ, quod suscepit ex Virgine, а не въ томъ, quod habebat ex Patre, умеръ въ томъ, in quo crucifixus est Christus, Амвросій непосредственно продолжаетъ: Spiritus autem Sanctum non potuit crucifigi, qui carnem et ossa non habuit,—доказательство того, что совершенно въ духѣ древнезападныхъ писателей понятіе Spiritus еще примѣняется имъ въ отношеніи къ Лицу Воплотившагося. Но кто такой этотъ Spiritus? Несомнѣнно, не Filius Dei, потому что, сказавши, что Духъ Св. не могъ умереть, Амвросій сейчасъ же прибавляетъ: sed crucificus est Dei Filius, qui carnem et ossa suscepit. Итакъ ясно, что во Христѣ былъ и Spiritus и Filius Dei, какъ два различные Субъекта; затѣмъ, Filius Dei стоялъ въ болѣе тѣсныхъ отношеніяхъ къ человѣчеству, чѣмъ Spiritus, потому что первый carnem et ossa suscepit, а второй carnem et ossa non habuit [3]). То же самое Амвросій говоритъ нѣсколько выше: „не умеръ (въ Воплотившемся) Spiritus Sanctus, Который не могъ умереть, потому что не воспринялъ плоти и не могла быть причастною смерти sempiterna Divinitas, но умеръ secundum carnem Христосъ; [4]) Духъ во Христѣ, очевидно, стоялъ только во внѣшнихъ отношеніяхъ къ человѣчеству. Въ дальнѣйшія разъясненія Амвросій не вдается и смыслъ его словъ не совсѣмъ ясенъ. Но всетаки

---

[1]) Adv. Prax. c, XXVII; ср. Macholv, ss. 38—39

[2]) De incarnationis Dominicae sacramento IX. 103; M. XVI, c. 843.

[3]) De Spiritu Sancto I, IX, 107; M. XVI, c. 730.

[4]) Ibid. I, IX, 106; M. XVI, c. 730.

въ его словахъ мы можемъ какъ будто бы видѣть остатки биипитаризма, приспособленнаго къ новому созерцанію.

Далѣе, древне-западное отожествленіе Sermo-Spiritus у Тертулліана связывается съ представленіемъ, что Spiritus обособляется отъ Sermo съ момента Воскресенія и Вознесенія Воплотившагося на небо [1]), существуя затѣмъ уже въ видѣ совершенно отличной и несливаемой съ Нимъ Ипостаси: поэтому Тертулліанъ, отожествляя, съ одной стороны, Sermo-Spiritus, съ другой говоритъ о Spiritus, какъ о tertium nomen Divinitatis et tertium gradus majestatis [2]). Вѣроятно, на этомъ представленіи о первоначальномъ тожествѣ Sermo-Spiritus развилось у западныхъ писателей ученіе о происхожденіи Св. Духа не только отъ Отца, но и отъ Сына, и именно—большею частью—отъ Отца чрезъ посредство Сына: Духъ Св., по Тертулліану, non aliunde происходитъ quam a Patre per Filium. [3]) У Амвросія по вопросу объ исхожденіи Св. Духа замѣчается неясность и неопредѣленность, и это, какъ и въ предыдущемъ случаѣ, объясняется тѣмъ, что въ его ученіи сошлось нѣсколько традицій. Неясно прежде всего, когда исшелъ Духъ Свят.: то утверждая, что Trinitas coaeterna atque perfecta, [4]) онъ признаетъ существованіе Св. Духа, какъ особой ипостаси, вѣчнымъ; то, съ другой стороны, говоритъ объ исхожденіи Св. Духа въ связи со словами: „*Онъ прославитъ Меня, потому что отъ Моего возметъ*“ (Іоан. 16, 14), и именно не въ смыслѣ временнаго посольства въ міръ, но въ смыслѣ онтологической обусловленности существованія; это ясно изъ того, что здѣсь же Амвросій говоритъ и о рожденіи отъ Отца Сына [5]). Этимъ онъ напоминаетъ намъ Тертулліана. Вообще же вопросъ объ исхожденіи Св. Духа имъ почти не разсматривается. То же нужно сказать и по вопросу о томъ, отъ Кого исходитъ Духъ Св.: иногда Амвросій говоритъ просто, что Духъ Св. вообще ex Deo; [6]) иногда просто a Patre [7]). Но вмѣстѣ съ

---

[1]) Adv. Prax. c. XXVII и c. XXX: Mach[o]z, s.s. 36 и 40.
[2]) Ibid. c. XXX.
[3]) Ibid. c. IV.
[4]) Expos. Evang. Lucae IV, 45; Ed. U. и M. XV, c. 1625.
[5]) De Spiritu Sancto II, V, 42; M. XVI, c c. 751—752.
[6]) Ibid. I, I, 26; M. XVI, c. 711,
[7]) Ibid.

этимъ у него встрѣчается представленіе о зависимости Св. Духа въ своемъ бытіи отъ Сына: bonus Spiritus, qui accepit ex Filio: [1]) въ связи съ этимъ идетъ уже рѣчь объ исхожденіи Св. Духа не только отъ Отца, но и Отъ Сына: Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio [2]) или же просто—отъ Сына: procedit ex Filio [3]).

Изложивъ въ отдѣльности ученіе св. Амвросія о Богѣ—Сынѣ и Ипостаси Св. Духа, мы можемъ обратиться теперь къ самому важному вопросу всей тринитарной схемы, именно, къ вопросу о томъ, какимъ образомъ три отдѣльныя Ипостаси могутъ быть мыслимы объединенными въ одномъ существѣ. Но прежде чѣмъ излагать взгляды на это св. Амвросія, разберемся въ установившейся на западѣ по этому поводу терминологіи.

Намъ представляется, что въ этомъ отношеніи представители западнаго богословія предшествующаго времени выработали двѣ не совсѣмъ согласныхъ схемы. Одна изъ нихъ создана впервые Тертулліаномъ и основывается на строгомъ разграниченіи двухъ сродныхъ понятій: субстанціи (substantia) и природы (natura). „Иное есть субстанція, говоритъ Тертулліанъ, и иное natura substantiae, поскольку каждая вещь имѣетъ свою собственную субстанцію (substantia est rei cujusque), природа же можетъ быть общей (natura vero potest esse communis). Возьмемъ примѣръ. Substantia есть камень, желѣзо; твердость же камня и желѣза natura substantiae est. Твердость объединяетъ, а субстанція раздѣляетъ“ [4]). Очевидно, такимъ образомъ natura для Тертулліана есть общее качество, принадлежащее многимъ въ какомъ-нибудь отношеніи сходнымъ вещамъ; substantia, напротивъ, означаетъ собою всякую единичную конкретную вещь со всѣмъ разнообразіемъ ея индивидуальныхъ свойствъ и качествъ. Кстати замѣтимъ, что понятіе natura Тертулліанъ при изложеніи своего ученія о Троицѣ употребляетъ очень рѣдко, такъ какъ оно было ему излишне при его конкретномъ пониманіи субстанціи, а оперируетъ почти исключительно съ сло-

---

[1]) Expos. Evang. Lucae VIII, 66; Ed. U. и M. XIV, c. 1785.
[2]) De Spiritu Sancto I, XI, 120; M. XVI, c. 733.
[3]) Ibid. I, XI, 119; M. XVI, c. 732.
[4]) De anima c. XXXII.

вомъ substantia. Далѣе. Substantia, какъ вещь, имѣетъ свои особыя качества, характеризующія ее, а эти качества бываютъ двоякаго рода: общія и частныя. Fides nominum salus est proprietatum. Etiam cum demutantur qualitates, accipiunt vocabulorum possessiones. Замѣтимъ, что здѣсь различаются proprietas и qualitas, причемъ proprietas поставляется въ зависимость отъ nomen, а nomen—отъ qualitas. Тертулліанъ иллюстрируетъ свою мысль примѣромъ; глина можетъ существовать въ своемъ естественномъ состояніи и носить извѣстное имя (именно—имя глины); но разъ та же самая глина перемѣняетъ свои естественныя качества, напримѣръ, обжигается, то она получаетъ и новое имя (именно—имя сосуда) [1]). Что это значитъ? А то, что вещь характеризуется извѣстными qualitates; а вся совокупность этихъ qualitates, сообщающихъ вещи извѣстную индивидуальную физіономію, образуетъ выражающуюся въ имени вещи ея proprietas; слѣдовательно, выражаясь языкомъ нашего времени, proprietas вещи есть форма существованія вещи; въ каждой вещи proprietas можетъ быть только одна, тогда какъ qualitates у нея можетъ быть нѣсколько. Это строгое различіе proprietas и qualitas, отмѣченное Тертулліаномъ, не имѣетъ большого значенія въ его ученіи о Троицѣ и не всегда имъ выдерживается; но мы считаемъ долгомъ отмѣтить его, такъ какъ впослѣдствіи, напр., у Амвросія, оно пріобрѣло очень большое значеніе.

Самою личшею иллюстраціей для пониманія тринитарной схемы служатъ тѣ аналогіи, какія указываетъ Тертулліанъ. Именно: Отецъ рождаетъ Сына, какъ корень порождаетъ стволъ (radix fruticem), источникъ—рѣку (fons fluvium), солнце—лучъ (sol radium); а Духъ Св. такъ исходитъ отъ Отца, какъ происходитъ плодъ отъ корня изъ ствола (a radice fructus ex frutice), какъ ручей проистекаетъ отъ источника изъ рѣки (a fonte rivus ex flumine), какъ свѣтъ возсіяваетъ отъ солнца изъ луча (a sole apex ex radio) [2]). На языкѣ Тертулліана и корень со стволомъ и плодомъ, и источникъ съ рѣкой и ручьемъ и солнце съ лучомъ и свѣтомъ, какъ внутренно связанные между собою и неотдѣлимые другъ отъ друга,

---

[1]) De carne Christi c. XIII.

[2]) Adv. Prax. c. VIII.

образуютъ одну недѣлимую substantiam, которая имѣетъ одну только ей свойственную proprietas. Субстанція сама по себѣ недѣлима (indivisa) [1]). Но какъ въ вышеприведенныхъ аналогіяхъ, такъ и въ Божественной субстанціи существуютъ отдѣльные, но не отдѣлимые другъ отъ друга моменты: Отецъ, Сынъ и Духъ Св., причемъ эти отдѣльные моменты называются безразлично то species, то forma: и fons et flumen duae species sunt, но недѣлимы (indivisae), и sol et radius duae formae sunt, но соединенные (cohaerentes); одинъ species или одна forma неотдѣлимы (non est separatum) отъ другаго species или другой formae [2]). Такъ какъ въ Божественной сущности эти species суть разумно-сознательныя существа, то они также называются personae. Въ Троицѣ нужно такимъ образомъ различась alium, alium и alium; но alium, non quasi separatum, sed dispositione alium, non divisione [3]); связь Отца въ Сынѣ и Сына въ Параклитѣ создаетъ tres cohaerentes, alterum ex altero и эти tres unum sint, non unus. Существованіе въ Троицѣ отдѣльныхъ species или persona исключаетъ ихъ единичность (singularitas); но ихъ существованіе въ одной субстанціи (unitas substantiae) въ должной мѣрѣ обуславливаетъ ихъ единство по сущности [4]). Замѣтимъ, что терминомъ, равносильнымъ понятію unitas substantiae, для Тертулліана служитъ еще понятіе similitudo: это unitas и conjunctio [5]), не имѣющее ничего общаго съ позднѣйшимъ омійствомъ.

Если единство Лицъ уже достаточно обезпечивается unitate substantiae, то въ той же мѣрѣ оно гарантируется и взаимоотношеніемъ species между собою. Съ этой точки зрѣнія Отецъ есть вся субстанція, а Сынъ — часть и истеченіе ея: Pater enim tota substantia est; Filius vero derivatio totius et portio [6]). Одинъ только Отецъ не имѣетъ начала (initium), а остальные получили свое начало отъ Него [7]). Въ связи съ этимъ, если единица изводитъ изъ себя Троицу (unitas ex semetipsa derivans trinitatem), то она этимъ не разрушается.

---

[1]) Ibid. c. XIII.
[2]) Ibid. c. VIII.
[3]) Ibid. c. XXI.
[4]) Adv. Prax. c. XXV.
[5]) Ibid. c. XXII; ср. Орловъ, op. cit стр 41.
[6]) Ibid. c. IX.
[7]) Ibid. c. XIX, c IV.

насколько въ ней продолжаютъ сохраняться singulare et unicum imperum [1]). Сынъ и Духъ Св. находятся въ подчиненіи у Отца, такъ какъ они дѣйствуютъ ex auctoritate Patris et voluntate [2]). Это положеніе Лицъ по обусловленности или же по безусловности ихъ бытія, а также по ихъ значенію въ Божественной монархіи обозначается терминомъ gradus [3]) и вся квинтэссенція Тертулліановской тринитарной схемы выливается въ формулѣ: tres non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie: unius autem 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 [4]).

Для довершенія этой схемы прибавимъ, что, вопреки сильному ударенію на unitas substantiae, индивидуальные особенности species въ ней выяснены очень слабо и опредѣляются не онтологически, а почти исключительно экономически, по gradus, по положенію въ монархіи и то безъ яснаго различенія между Сыномъ и Духомъ Св.

Другую тринитарную схему представляетъ намъ трактатъ Новаціана De trinitate. По внѣшности и въ формальномъ отношеніи она имѣетъ очень много общаго съ предыдущею, пользуясь почти всегда одними и тѣми же терминами и основными понятіями. Такъ, Новаціанъ знаетъ въ Богѣ personarum distinctio, deversitas personae [5]) Взаимоотношенія между Лицами Св. Троицы у него также характеризуются въ рѣзко-субординаціанскомъ смыслѣ: Отецъ — Единый, не знающій происхожденія (solus originem nesciens), Единый, кто (стоитъ) внѣ происхожденія (extra originem est). Въ онтологическомъ смыслѣ въ отношеніи къ Сыну Онъ есть Его начало (principium); Сынъ же воспринялъ отъ Него начало своего рожденія прежде всякаго времени (principium nativitatis ante omne tempus accepit) и так. образомъ обязанъ Отцу своимъ происхожденіемъ (Patri suo originem suam debens) [6]). Въ экономическомъ смыслѣ Сынъ есть подражатель всѣхъ

---

[1]) Ibid. c. III.
[2]) Ibid. c. XVI.
[3]) Ibid. c. XXX.
[4]) Ibid. c. II.
[5]) De Trinitate c. XXVII, al. XXII.
[6]) Ibid. c. XXXI.

отчихъ дѣлъ (imitator est Filius omnium operum paternorum) [1]), повинуется всѣмъ Отчимъ повелѣніямъ и предписаніямъ (imperiis paternis omnibus et praeceptis obedit), является служителемъ Отчей Воли (paternae voluntatis, ex quo est, minister) [2]): если Онъ обладаетъ властью (potestatem), то исключительно въ качествѣ преданной (traditam), порученной (indultam) Ему отъ Отца [3]); даже Его divinitas есть divinitas переданная и дарованная (tradita et porrecta) Отцомъ [4]). Но во всѣ эти формулы Новаціанъ вкладываетъ свое особое, не согласующееся съ духомъ Тертулліана содержаніе. Именно, онъ много менѣе своего учителя отстаиваетъ идею нумерическаго единства Божественной субстанціи и обусловливаетъ его согласіемъ общенія (societatis concordiam), единомыслiемъ и общеніемъ любви (concordiam et eamdem sententiam, caritatis societatem), согласіемъ, любовью, единствомъ согласія (per consordiam, per amorem, per dilectionem, concordiae unitatem) [5]).

Слѣдовательно, въ то время, какъ единство Троицы у Тертулліана представляется онтологическихъ (выражаясь грубо, можно даже сказать физическимъ) и отличается абсолютнымъ характеромъ, у Новаціана, совершенно напротивъ, оно болѣе отличается моральнымъ характеромъ. Если первую тертулліановскую тринитарную схему можно признать специфически западною, то вторая новаціановская, хотя и раскрылась на Западѣ, но въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ обнаруживаетъ точки соприкосновенія съ восточнымъ богословіемъ; она, вѣроятно, создалась подъ вліяніемъ богословія Иринея, отъ котораго Новаціанъ вообще сильно зависитъ; косвеннымъ подтвержденіемъ этого можетъ послужить то, что отмѣченное нами выше у Новаціана мотивированіе рожденія сына Волей Отца принадлежитъ къ довольно характернымъ особенностямъ системы Иринея.

Если мы теперь обратимся къ св. Амвросію, то безъ большихъ трудностей замѣтимъ, что его собственная схема въ существенномъ одинакова со схемою Тертулліана. Это дол-

---

[1]) De Trinitate c. XXVIII.
[2]) Ibid. c. XXXI.
[3]) Ibid. c. XXXI.
[4]) Ibid. c. XXVII, al. XXII.
[5]) Ibid. c. XXVII, al. XXII.

женъ подтвердить анализъ его основныхъ тринитарныхъ терминовъ.

Начнемъ съ слова *natura*. „Всѣ летающія существа, принадлежащія къ одному и тому же полу (ejusdem generis) обладаютъ также одной и той же природой (ejusdem utique et naturae sunt), такъ что у всѣхъ орловъ существуетъ одинъ родъ и одна природа (unum genus et una natura est), какъ и у коршуновъ и у остальныхъ по роду своему летающихъ“ [1]). Ясно, что, по мнѣнію св. Амвросія, natura есть то, что принадлежитъ многимъ индивидамъ одного и того же рода (generis) и по своему содержанію и объему ничѣмъ не отличается отъ genus; а это есть въ сущности то же, что мы отмѣтили у Тертулліана. Natura—это общее понятіе, подъ которое подводится каждое частное понятіе съ цѣлію объясненія этого послѣдняго. „Если я вообще скажу: Сынъ и не прибавлю, чей Сынъ, то можно понимать (подъ этимъ) и сына человѣческаго и сына неправды и сына погибели и сына діавола..... И потому въ наименованіи сыновъ нѣтъ обозначающаго природу выраженія. Но если я желаю обозначить naturam, то я или именую человѣка, или же назову коня или же птицу, чтобы можно было понять, о какой природѣ идетъ рѣчь“ [2]).

Совсѣмъ иной смыслъ соединяетъ Амвросій съ понятіемъ *substantia*. „Что такое *οὐσία*, спрашиваетъ онъ, если не *οὖσα ἀεί*, т. е. то, что всегда пребываетъ? Но то, что существуетъ и существуетъ всегда, есть Богъ и потому всегда пребывающей *οὐσία* называется divina substantia“ [3]). Здѣсь пока только опредѣляется матеріальное содержаніе понятія, но еще не указывается его отношеніе къ субъекту. Такой же смыслъ имѣетъ и мѣсто De incarnationis Dominicae sacramento: „Когда говорится объ *οὐσία* Бога, то что иное этимъ обозначается, какъ не то, что Богъ всегда существуетъ? Это выражаютъ и самыя буквы, потому что vis divina, какъ *οὖσα ἀεί*, т. е. какъ всегда бывающая носитъ названіе *οὐσία* (слово, происходящее отъ *οὖσα ἀεί*) путемъ измѣненія порядка буквъ ради благозвучія, краткости и красоты

---

[1]) De incarnationis Dominicae sacramento IX, 102; M. XVI, c. 843.
[2]) De incarnationis Dominicae sacramento IX, 97; M. XVI, c. 842.
[3]) De fide III, XV, 127; M. XVI, c. 614.

рѣчи“ [1]). Но существенно иначе звучатъ уже слѣдующія слова епископа: „Совершенъ Отецъ, Который всегда пребываетъ. Поэтому на греческомъ языкѣ и говорится объ Его *οὐσία* вслѣдствіе того, что онъ всегда существуетъ, или по-латыни идетъ рѣчь о Его substantia, такъ какъ Онъ пребываетъ своею собственною силою и не существуетъ чужою помощію [2]). Здѣсь уже ясно substantia отождествляется съ Ипостасью Отца и слова Амвросія напоминаютъ знаменитое тертулліановское Pater tota substantia, только въ нѣсколько смягченномъ видѣ.

Какъ въ пониманіи слова natura, такъ и въ опредѣленіи понятія substantia Амвросій идетъ, так. образомъ, совершенно другимъ путемъ, чѣмъ каппадокійцы: во-первыхъ, употребляя безразлично понятіе *φύσις* и *οὐσία*, они въ отличіе отъ Амвросія не пытаются ихъ опредѣленнымъ образомъ разграничивать [3]); во-вторыхъ, если у Амвросія substantia отождествляется съ Ипостасью Отца, то для каппадокійцевъ *οὐσία* есть родовое понятіе, стоящее выше понятія Ипостаси и подчиняющее его себѣ. У всѣхъ людей, говоритъ св. Василій, существуетъ *οὐσία μία; οὐσία*,—слѣдовательно представляетъ собою вещественное подлежащее (*τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον*), которое дѣлается индивидуальною вещью, индивидуальнымъ существомъ только вслѣдствіе присоединенія къ ней извѣстныхъ отличительныхъ свойствъ (*ἰδιωμάτων*) [4]), она есть общее, *τὸ κοινόν* каждой вещи [5]). По своему значенію каппадокійское понятіе объ *οὐσία* совпадаетъ съ представленіемъ Амвросія о natura; онъ иногда и употребляетъ выраженіе communis примѣнительно къ naturae Лицъ Св. Троицы [6]), но нигдѣ не говоритъ о communis substantia. Его substantia до нѣкоторой степени покрывается тѣмъ, что св. Василій называетъ *ὑπόστασις*; эта ипостась для него есть

---

[1]) De fide IX, 100; M. XVI, c. 842.

[2]) De incarnationis Dominicae sacramento X, Ш: Въ виду громадной важности этого мѣста для опредѣленія слова substantia приводимъ его въ подлинникѣ цѣликомъ: Est ergo perfectus Pater, qui semper est. Ideo Ejus vel. *οὐσία* graece, quod sit semper; vel. latine, quod in suo maneat, nec ope subsistat aliena, appellatur substantia. M. XVI, c. 845.

[3]) Спасскій op. cit. стр. 501.

[4]) C. Eunom. II, 4. M. 577; Рус. пер. ч. Ш, 54.

[5]) Epistola XXXVIII, 3. M 328 B.

[6]) De fide I, IV, 31.

τὸ κοινὸν καὶ ἀπεριγράπτον ἐν τῷ τινι πράγματι, изображаемое чрезъ посредство *ἰδιώματα* [1]); говоримъ: только до нѣкоторой степени, потому что каппадокійская *ὑπόστασις* есть *οὐσία* вмѣстѣ съ индивидуальными признаками ея. Что же касается Дидима, то онъ стоитъ здѣсь ближе къ Амвросію, чѣмъ св. Василій: смѣшивая въ духѣ староникейцевъ понятія *οὐσία* и *ὑπόστασις*, онъ говоритъ иногда о *παῖρικὴ οὐσία* св. Троицы [2]). Но въ виду вышеизложеннаго, значеніе этого сходства не должно переоцѣнивать, такъ какъ и совершенно независимо отъ Дидима св. Амвросій имѣлъ для своей тринитарной схемы весьма авторитетный прецедентъ на западѣ.

Дальнѣйшій моментъ въ понятіи слова substantia составляетъ ея *proprietas*. „Если назовешь созданнаго или сотвореннаго, что иногда утверждаютъ о Сынѣ (Божіемъ), то въ виду того, что многіе созданы или сотворены, этимъ обозначено non proprietatem substantiae, но speciem qualitatis. Aliud enim substantia, aliud qualitas est“ [3]). Эти слова св. Амвросія не могутъ оставлять никакого сомнѣнія въ томъ, что 1) индивидуальный образъ существованія той или иной вещи надлежитъ строго отличать отъ proprietatem substantiae этой вещи; и что 2) эта proprietas въ существѣ дѣла есть ничто иное, какъ сама substantia. Въ другомъ мѣстѣ proprietas substantiae Амвросій отождествляетъ съ единствомъ Существа Божія [4]), очевидно, показывая, что proprietas относится къ такимъ свойствамъ субстанціи, безъ которыхъ она теряетъ свой характеръ Божественности. Что Отецъ и Сынъ составляютъ едино, это обусловливается per substantiae proprietatem [5]). Иногда вмѣсто proprietas substantiae рѣчь идетъ о proprietas divinitatis, такъ какъ въ Богѣ Divinitas и substantia совпадаютъ, причемъ смыслъ остается совершенно тотъ же, какъ и въ предыдущемъ случаѣ: et virtus Dei in Divinitatis proprietate est. [6]) Далѣе, proprietatem же deitatis образуютъ понятія: generatio, Deus, Filium, Verbum, [7])—опять доказатель-

---

[1]) Epistola XXXVIII, 3. M. 328 B.
[2]) De Trinitat. II, VII. M. 577 B.
[3]) De incarnat. Domin. Sacr. IX, 100; M. XVI, c. 842.
[4]) De fide I, III, 27; M. XVI, c. 534.
[5]) De Spiritu Sancto II, XII, 135; M. XVI, c. 771.
[6]) De fide I, XVII, 112; M. XVI, c. 554.
[7]) De fide II. Prolog 2; M. XVI, c.c. 559—560.

ство, что proprietas не есть индивидуальное свойство отдѣльныхъ ипостасей, такъ какъ она совмѣщаетъ въ себѣ такія различныя въ ипостасномъ смыслѣ свойства какъ generatio и Filius-Verbum, и, слѣдовательно, стоитъ выше этихъ особенностей. Такъ какъ у Амвросія мы встрѣтили Тертуллліановское отождествленіе субстанціи съ Ипостасью Отца, то теперь мы вправѣ ожидать у него и отождествленія proprietatis substantiae съ proprietatis собственно одного только Отца. И такое отождествленіе мы дѣйствительно встрѣчаемъ: generatio, которое выше объявлялось какъ proprietas divinitatis, считается paterna proprietas—generatio autem paternae proprietatis est. [1]) Выводъ изъ всего этого очевиденъ: какъ и у Тертулліана, proprietas Божественной субстанціи есть то, что дѣлаетъ эту субстанцію именно субстанціей Божественной; вся совокупность ея наисущественнѣйшихъ и необходимыхъ свойствъ; къ ихъ числу между прочимъ принадлежитъ и свойство рождать Сына, быть Единою и т. д.

Собственно у Тертулліана такой актъ Божественной жизни какъ generatio еще не считается proprietas substantiae, хотя понятіе proprietas имъ же выдвинуто; да этого и не могло быть по самому существу его тринитарной позиціи. На примѣрѣ Амвросія мы теперь можемъ наблюдать, какъ по мѣрѣ того, какъ въ разгарѣ антіаріанской полемики понятіе Божественнаго рожденія поднялось на высоту понятія имманентныхъ свойствъ Божества, на западѣ оно было включено, какъ отдѣльный признакъ, въ составъ болѣе широкаго понятія proprietas substantiae. Амвросій доказываетъ свою мысль аналогіей человѣческаго рожденія: „на примѣрѣ человѣческаго рожденія мы наблюдаемъ, что и слабые могутъ имѣть сыновей и болѣе сильные могутъ не имѣть ихъ; могутъ имѣть рабы, но не имѣть господа; могутъ имѣть убогіе, тогда какъ могутъ не имѣть люди вліятельные“ [2]).—„Между самыми людьми имѣть или не имѣть сыновей есть дѣло не могущества (non potentiae esse), но paternae proprietatis: ибо способность рождать не находится во власти нашей воли, но въ corporis qualitatis: если бы это было дѣломъ могущества, то болѣе могучій имѣлъ бы многихъ (сыновей)“ [3]).

[1]) De fide IV, VIII, 81; M. XVI, c. 633.
[2]) De Fide IV, VIII, 81; M. XVI, c. 633.
[3]) Ibid. IV, VIII, 82; M. XVI, c. 633.

Вслѣдствіи отождествленія субстанціи съ Отцомъ и отнесенія рожденія къ числу proprietas этой субстанціи, Амвросій очень часто говоритъ о рожденіи Сына изъ субстанціи Отца: Сынъ ex Patris processit substantia et in ipso est semper; [1]) говоритъ объ Отцѣ, какъ о корнѣ Сына: Отецъ—radix est Filii [2]): называетъ Отца Источникомъ Сына и Корнемъ Его: Pater fons Filii est, radix Pater Filii est. [3]). Подобныя выраженія у Амвросія не примѣняются къ Ипостаси Духа Св. и объ Его исхожденіи отъ Отца, какъ о proprietas substantiae, вовсе нѣтъ рѣчи; но это только обнаруживаетъ слабую сторону въ его ученіи о Духѣ Св., Котораго онъ, повторимъ еще разъ, не связалъ тѣснѣйшимъ образомъ съ Божественной субстанціей.

Приведенныя выраженія Амвросія о Сынѣ нѣсколько напоминаютъ намъ стараникейцевъ и послѣ нихъ Дидима—который со свойственной ему неустойчивостью догматической терминологіи на-ряду съ выраженіями, что Сынъ рожденъ *ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρός* [4]), смѣшивая *ὑπόστασις* съ *οὐσία*, употребляетъ также и выраженія о рожденіи *ἐκ τῆς οὐσίας πατρὸς*, *ἐκ πάσης τῆς οὐσίας πατρὸς* [5]); онъ говоритъ также о *πατρικὴ ῥίζα οὐσία* [6]). Есть у св. Амвросія въ данномъ случаѣ нѣчто общее также и съ каппадокійцами, хотя и въ гораздо меньшей степени: мы имѣемъ въ виду всѣ тѣ случаи, гдѣ св. Василій говоритъ объ Отцѣ, какъ о началѣ и причинѣ (*αἴτιος καὶ ἀρχή* Сына) [7], какъ объ источникѣ (*πηγὴ*) Сына [8]—понятія не безызвѣстныя и св. Григорію Богослову [9]). Тѣмъ не менѣе по существу дѣла ни стараникейцы, ни Дидимъ, ни каппадокійцы не могли имѣть большого значенія при образованіи представленій Амвросія. Главное значеніе въ этомъ случаѣ мы должны признать исключительно за Тертулліаномъ. Это еще болѣе подтверждается

---

[1]) De patriarchis 11, 51; Ed. U, и M. XIV, c. 689.
[2]) Expos. Evang. Lucae IX, 5; M. XV, c. 1805.
[3]) De fide IV, X, 132; M. XVI, c. 643.
[4]) De Trinitate I, XXXVI, M. 441 A; XV. 320 A.
[5]) ibid I, X, 292 A: см. подборъ цитатъ у Leipold. ss. 105—106.
[6]) De Trinitate II, VII, 577 A. Leipold. s 106.
[7]) C. Eunom I, 25. M. 568 B; Рус. пер. ч. III, 47.
[8]) C. Eun. II. 21; M. 617 C. Рус. пер. ч. III, 81.
[9]) *Θεολογικος τεταρτος*. § 7, s. 119. Рус. пер. ч. III 85 (примѣчаніе 7).

тѣмъ, что и Амвросій въ числѣ многихъ другихъ тринитарныхъ аналогій приводятъ тѣ самыя, какія мы отмѣтили уже у Тертулліана: Отецъ родилъ Сына, а Сынъ никого изъ себя не рождалъ, потому что et fons fluvium generat, et fluvius fontem ex se ipse non generat [1]); эта аналогія примѣняется также и къ Св. Духу, который сравнивается съ рѣкой, проистекающей изъ Источника [2]). Если же, кромѣ того, существуетъ сходство между нимъ и староникеянцами и Дидимомъ, то оно можетъ быть объяснено, какъ разъ наоборотъ, вліяніемъ на послѣднихъ писателей западныхъ. Это, конечно, только предположеніе, но все же оно имѣетъ для себя нѣкоторое основаніе въ томъ, что на востокѣ борьба за никейскій символъ велась при полномъ сочувствіи запада, а иногда даже при его содѣйствіи. Что же касается собственно каппадокійцевъ, то въ отличіе отъ нихъ Амвросій не только не обнаруживаетъ склонности къ употребленію терминовъ, буквально соотвѣтствующихъ ихъ понятіямъ *αἰτία* и *ἀρχή*, но и поставляетъ Сына совсѣмъ въ другія отношенія къ Божественной сущности, чѣмъ это дѣлали они. Вѣдь у каппадокійцевъ Сынъ есть порожденіе не Божественной субстанціи, какъ у Амвросія, не *οὐσία*, которая имѣетъ значеніе только умопредставляемаго въ отдѣльныхъ ипостасяхъ, но всего лишь особой *ἰδιότητος*, *ἰδιώματος* этой сущности—*πατρότης* (св. Василій). Каппадокійцы не знаютъ формулы рожденія Сына *ἐκ τῆς οὐσίας πατρὸς*, неизмѣнно указывая на рожденіе Сына просто отъ Отца: *ἀρχὴ δε τοῦ υἱοῦ ὁ πατήρ*“ [3]). А потому въ то время, какъ у св. Амвросія участіе Сына въ Божественной субстанціи оказывается весьма понятнымъ и очевиднымъ, у св. Василія, по справедливому выраженію Holl'я, „остается непонятнымъ, какимъ образомъ, если *πατρότης* не есть опредѣленіе самой *οὐσία*, *πατήρ*, какъ именно *πατήρ*, посредствомъ рожденія (*γέννησις*), можетъ производить *θεότης* Сына“ [4]). Характерно также отношеніе каппадокійцевъ къ тертулліановскимъ аналогіямъ, усвоеннымъ Амвросіемъ. Объ этомъ мы узнаемъ отъ св. Григорія, который не рѣшается

---

[1]) De fide IV, VIII, 95, M. XVI, c.c. 235—636.
[2]) De Spiritu Sancto I, XVI, 156 и сл., 160: M. XVI, c.c. 740—741.
[3]) C. Eunom II, 12. M. 593 B, Рус. пер. ч. III, 65.
[4]) Amphilochius von Ikonicum. s. 148.

пользоваться аналогіей родника, ключа и потока (*ὀφθαλμόν, καὶ πηγὴν καὶ ποταμὸν*). между прочимъ, и изъ опасенія внести въ Троицу численное единство, такъ какъ родникъ, ключъ и потокъ составляютъ единое по числу (*ἓν ἐστίν ἀριθμῷ*), будучи только лишь различнымъ образомъ изображены (*διαφόρως σχηματιζομένα*) [1]: св. же Амвросій на этомъ именно и построилъ всю свою схему.

Божественная (субстанція) substantia. не смотря на свое единство, заключаетъ въ себѣ всетаки нѣсколько отдѣльныхъ моментовъ: эти моменты. вносящіе въ нее разнообразіе. на языкѣ Амвросія, какъ и на языкѣ Тертулліана, называются ея qualitates, качествами. Различіе qualitates зависитъ отъ различія образа возникновенія различныхъ моментовъ субстанціи. „Когда я называю Сына, то обозначаю этимъ Рожденнаго; равнымъ образомъ, когда именую Отца, то объявляю (этимъ), что Онъ родилъ. Итакъ, не допускай въ этомъ случаѣ различія природы (natura discretionem). такъ какъ это есть обозначеніе (significatorium) Родившаго и Рожденнаго: а обозначенія (significatoria) этого рода выражаютъ substantiae qualitatem“ [2]. Совершенно въ одинаковомъ смыслѣ съ терминомъ qualitas substantiae Амвросій употребляетъ и терминъ species substantiae, и въ данномъ случаѣ оставаясь вполнѣ вѣрнымъ духу тертулліановской традиціи. Сказавши, что каждый родъ летающихъ имѣетъ свою общую природу, онъ непосредственно послѣ этого продолжаетъ: (относительно того), какимъ образомъ начали существовать (quemadmodum... autem coeperunt esse) летающіе, мы открываемъ (между ними) tres species и узнаемъ, что причины ихъ происхожденія различны (ortus eorum causas legimus esse diversas)... Такимъ образомъ, принадлежащіе къ одному роду различнымъ образомъ начинали свое существованіе (diverso modo esse coepisse): одни (возникли) изъ воды, другіе—изъ земли, третьи—путемъ полового оплодотворенія и пр.“ [3]. Это quo modo coepisse, какъ условіе образованія отдѣльныхъ species, примѣняется и къ Лицамъ Св. Троицы: „*Οὐσία* обозначаетъ то, что Богъ всегда существуетъ; наименованіе (appellatio) же нерожденнаго (in-

---

[1]) *Θεολόγικος πιμπτος.* § 31, s. 186. Рус. пер. ч. III, 107—108.

[2]) De incarnation. Domin. Sacram. IX. 98; M. XVI, c. 842.

[3]) ibid IX, 102; M. XVI, c. 843.

geniti), какъ ты желаешь (противъ аріанъ), или рожденнаго (geniti) объясняетъ, quomodo sit, т. е. что не ex alio существуетъ Отецъ, не ex se—Сынъ. Здѣсь species различны (diversa). Однако хотя раздѣльны (disctincta) species, нераздѣльною остается Божественность (sed indistincta Divinitas) [1]). Если, сверхъ того, Амвросій употребляетъ еще и терминъ persona, то подъ нимъ въ существѣ дѣла онъ разумѣетъ тотъ же самый species—qualitas substantiae.

Должно замѣтить, что общая съ Тертулліаномъ тринитарная позиція Амвросія, именно, его понятіе о substantia, далеко не благопріятствовало точному опредѣленію индивидуальныхъ особенностей каждой изъ ипостасей. Здѣсь его положеніе было даже менѣе благопріятно, чѣмъ положеніе Тертулліана, потому что, если послѣдній не могъ найти прочной метафизической опоры, то онъ все же нашелъ ее въ своемъ ученіи о Божественной экономіи или монархіи; для Амвросія этотъ послѣдній мотивъ уже не имѣлъ значенія. Къ тому же мы очень скоро увидимъ, что онъ такъ рѣзко, какъ лишь немногіе изъ церковныхъ писателей, отстаивалъ абсолютное равенство Ипостасей и тождество ихъ дѣйствій. Изъ этой безпомощности помогли ему выйти до нѣкоторой степени каппадокійцы, стоявшіе на прочной почвѣ въ дѣлѣ разграниченія Ипостасей. Уже отъ нихъ, вѣроятно, происходитъ усвоенный Амвросіемъ принципъ для разграниченія Ипостасей, какъ quomodo sit. Именно, св. Василій Великій въ противовѣсъ Евноміанамъ, изъ различія понятій „рожденный“ и „нерожденный“ выводившимъ различіе сущности Рожденнаго и Нерожденнаго, выставилъ положеніе, что эти имена означаютъ не то, что такое Богъ (τί ἐστίν), но какъ существуетъ Богъ (ὅπως ἐστίν) [2]). Зависитъ Амвросій отъ Василія отчасти и въ области терминологіи, выражающей ипостасныя различія свойствъ. Но и при всемъ этомъ въ опредѣленіи отличительныхъ особенностей Ипостасей ему не удалось сравняться къ каппадокійцами. Св. Василій, хотя и подозрительно относится къ понятію „нерожденный (ἀγέννητος), однако считатъ его близко подходящимъ къ православнымъ понятіямъ и потому употребляетъ его относительно

[1]) ibib. IX, 100; M. XVI, c.c. 842—843.

[2]) C. Eunom. I, 15, 545 B; Рус пер. ч. III, 35—35.

Отца въ томъ смыслѣ, что Отецъ не происходитъ ни отъ кого другого (Отецъ *μόνος ἐξ οὐδενὸς ἐστιν ἑτέρου*) [1]; такъ и Амвросій осуждаетъ этотъ терминъ, какъ не засвидѣтельствованный авторитетомъ Писанія (ingentitum in scripturis divinis nusquam invenio) [2], но всетаки иногда употребляетъ его въ томъ же смыслѣ, какъ и Василій [3]. Выраженію Василія относительно Сына „Рожденный" — *γεννηθεὶς* [4], *γεννητὸς* [5] въ общемъ у Амвросія соотвѣтствуетъ genitus, generatus въ смыслѣ происхожденія отъ Отца [6]: хотя необходимо имѣть въ виду, что терминъ genitus употребляется уже издревле на западѣ и очень часто встрѣчается, напримѣръ, у Новаціана: genitus [7], genitus a Patre [8]. Чего нибудь соотвѣтствующаго выраженію Василія о Сынѣ *γέννημα* [9] (порожденіе) у Амвросія мы не встрѣчаемъ, какъ не встрѣчаемъ у него слѣдовъ знаменитыхъ *ἰδιώματα* Василія: *πατρόσης, υἱότης* и *ἁγιαστικὴ δύναμις* [10]. Еще менѣе мы можемъ находить у него очень обычное обозначеніе Ипостасей у св. Григорія: *ἀγέννησις, γέννησις* и *ἐκπόρευσις* [11]. Въ нѣкоторой терминологической зависимости Амвросій стоитъ также отъ Дидима: какъ послѣдній для обозначенія Ипостаси Отца предпочтительно предъ другими употребляетъ причастную форму—*γεννήσας* [12], такъ и Амвросій употребляетъ причастную форму generans [13]. На ряду съ этими для Ипостаси Сына часто употребляются и старинныя западныя выраженія: natus [14], ex Patre natus [15], какъ у Новаціана—ex Patre natus [16]; или же ex Patre nas-

---

[1]) ibid. I, 5. M, 516; Д. Рус. пер. ч. III. 16—17.

[2]) De incarnat. Divinae Sacram. VIII; 80; M. XVI, c. 838.

[3]) ibid. IX; 100; 97.

[4]) C. Eunom I, 25, M. 568 BC: Рус. пер. ч. III, 47—48.

[5]) ibid· II, 28. M. 637 C; Рус. пер. ч III, 94.

[6]) De incarn. Domin. Sacramento IX, 97; 98; de fide I, VII, 28, XVII, 110.

[7]) De Trinitate XXII, al. XVII.

[8]) ibid. c. XXXI.

[9]) C. Ennom. II, 9, 588 c. Рус. перев. ч. III; 61.

[10]) Epist. 214, 4, M. 789. В. Русск. пер. VII, 95.

[11]) *Θεολογ. πέμτος* § 29, s. 182. Р. пер. ч. III, 105; ср. Holl Amphilochius con Ikonicum, s. 169.

[12]) De Trinitate III. II, M. 789 AB.

[13]) De incarn. Domin. Sacram. IX, 98, de fide. II, I, 18.

[14]) De fide I, X. 65. M. XVI, c. 543.

[15]) ibid. I, XVIII, 118. M. XVI, c. 555.

[16]) De Trini. c. XXVI, al. XXI.

cendo prodit [1]), тоже въ духѣ Новаціана [2]). Но насколько Амвросію въ данномъ случаѣ не удалось достигнуть отчетливости, видно изъ того, что одно и тоже понятіе processit безразлично употребляется имъ и въ отношеніи къ Св. Духу и въ отношеніи къ Сыну: Filius a Patre processit [3]); это опять объясняется тѣмъ, что издавна на западѣ терминъ processit употреблялся въ такомъ безразличномъ смыслѣ, какъ это видно изъ сочиненій того же Новаціана [4]).

Итакъ, ясно, что Амвросій утверждаетъ единство Божественной substantiae и Троичность Лицъ. Выражаясь его словами, въ Троицѣ есть unitas, но нѣтъ singularitatis: потому что unitas обозначаетъ собою единство субстанціи, а singularitas относится ad personam, то-же, что мы уже встрѣчали у Тертулліана; отсутствіе singularitatis не нарушаетъ единства сущности, потому что plura существуетъ тамъ, гдѣ diversae substantiae sunt [5]). Насколько дѣло касается сущности, то существуетъ una atque eadem substantia trinitatis [6]); plenitudo divinitatis in Filio non discrepans, sed una divinitas; nec confusum, quod unum est; nec multiplex, quod indifferens [7]). Sempiternae divinitatis in Patre et Filio inseparabilis (недѣлимое) unitas [8]). Отецъ и Сынъ distinctionem habent, какъ Отецъ и Сынъ, но не имѣютъ separationem divinitatis [9]). Въ Отцѣ и въ Сынѣ nulla distantia divinitatis [10]). Trinitatis una Deitas [11]). Deitas Отца и Сына una et eademque [12]). Богъ Отецъ inseparabilis Слову, inseparabilis силою, inseparabilis премудростью per divinae unitate substantiae; имъ принадлежитъ non duae divintates, sed una divinitas [13]). Jndistincta distinctae incomprehensibilis et inennarabilis substantia Trinitatis. Слѣдуетъ знать distinctionem Отца,

---

[1]) De fide I, XVII. 110. M. XVI, c. 554.
[2]) De Trinitate c. XXXI.
[3]) De fide IV, X, 132. In ps. 61 ennar. 9.
[4]) De Trinitate c. XXXI.
[5]) De fide V, III, 46. M. XVI, c. 658.
[6]) In ps. 40 enar. 20.
[7]) De fide I, II, 17. M. XVI, c. 533.
[8]) ibid. I, VIII, 57. M. XVI, c. 541.
[9]) ibid. II, III, 33. M. XVI, c. 566.
[10]) ibid. II, VIII, 73. M. XVI, c. 575.
[11]) ibid. II, XII, 107. M. XVI, c. 582.
[12]) ibid. III, III, 15. M. XVI, c. 592.
[13]) ibid. IV, III, 35. M. XVI, c.c. 623—624.

Сына и Св. Духа, но не confusionem; distinctinem, но не pluralitatem [1]). Лица Св. Троицы представляютъ собою unum in unitate substantiae, sed distinctione unius cujusque personae. Trinitas означаетъ distinctionem personarum [2]). Въ Троицѣ sola Divinitas; alius Отецъ, alius Сынъ и alius Духъ св.: solum дѣлаетъ divinitas, a generatio—Отца и Сына [3]). Unus Deus, quia una Deitas [4]). Между Отцомъ и Сыномъ существуетъ generationis distinctio [5]).

Техническими терминами для выраженія этого единства субстанціи при существованіи отдѣльныхъ ипостасей у Амвросія служатъ *ὁμοούσιος* и similis, similitudo. *Ὁμοούσιος* предполагаетъ и единство и различіе. „Напрасно нѣкоторые отклоняютъ слово *ὁμοούσιον* по причинѣ савелліанъ и въ этомъ обнаруживаютъ свою неопытность; потому что *ὁμοούσιον* можетъ быть (что-либо) не въ отношеніи къ самому себѣ, но въ отношеніи одного къ другому. Поэтому мы справедливо называемъ Сына *ὁμοούσιον* Отцу, такъ какъ этимъ словомъ обозначается и различіе Лицъ (et personarum distinctio) и единство природы (naturae unitas) [6]). Дальнѣйшаго анализа понятія Амвросій не даетъ. Понятіе similis, similitudo также обозначаетъ субстанціальное единство. Similis означаетъ сходство per omnia, не secundum speciem, но secundum veritatem; не secundum partem, но secundum plenitudinem Divinitatis et perfectionem similis sit Filius Patri. Это — similitudo secundum naturam въ отличіе отъ similitudo secundum imitationem,—similitudo, простирающееся даже до unitatis naturae atque substantiae [7]). Самое понятіе similitudo употреблялось на западѣ, какъ мы видѣли, въ такомъ же смыслѣ и ранѣе, такъ что если Дидимъ и св. Василій очень часто оперируютъ съ аналогичнымъ понятіемъ *ὅμοιος*, то они не могли сообщить Амвросію ничего новаго; но все же мотивировка, объясненіе возможности субстанціальнаго similitudinis Отца Сыну напоминаетъ

---

[1]) ibid. IV, VIII, 91. M. XVI, c. 634.
[2]) In. ps. 1 enar. 22.
[3]) Expos. Evang. Lucae II, 12. M. XV, c 1557.
[4]) ibid. IX, 4. M. XV, c. 1805.
[5]) De fide I, II, 16, M. XVI, c. 532.
[6]) De fide III, XV, 126. M. XVI, c. 614.
[7]) De incarnat. Domin. Sacram. X, 106, 107, 110, 111, 95. M. XVI, c.c. 844, 845, 841.

намъ мотивировку Дидима и Василія. Послѣдній въ объясненіе этого пользовался тѣми же самыми аналогіями, какими онъ иллюстрировалъ вѣчность рожденія. „Невозможно, говоритъ онъ, быть сіянію (*ἀπαύγασμα*) несообщимаго по естеству (*τοῦ ἀκοινωνήτου κατὰ τὴν φύσιν*)“ [1]: Христосъ называется сіяніемъ (*ἀπαύγάσμα*) и образомъ Ипостаси (*χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως*), чтобы мы узнавали изъ этого единосущіе (*τὸ ὁμοούσιον*) [2]. Еще чаще эта мотивировка встрѣчается у Дидима. „И образъ Ипостаси (*καὶ χαρακτὴρ ὑποστάσεως*) означаетъ тождество (*τὸ ταὐτὸν*) и неотличимость (*ἀπαραλλακτον*) природы (*τῆς φύσεως*) [3]; и, какъ образъ Ипостаси, Сынъ во всемъ есть образъ (*πρὸς ἅπαντα χαρακτὴρ*)“ [4]. Аналогично этому Амвросій доказываетъ similitudo Ипостасей понятіями splendor, character, speculum, imago [5]. „Сынъ Божій называется imago et splendor et character; потому что эти (названія) открываютъ въ Немъ непостижимую и неизслѣдимую Божественность Отчаго Величія и expressam similitudinem“ [6]. Одна природа (una natura) и сіянія и свѣта [7].

Собственно этимъ Амвросій уже въ должной мѣрѣ утвердилъ единосубстанціальность Божественныхъ Ипостасей, и этого было бы вполнѣ достаточно, если бы у него понятія natura и substantia совпадали. Но при томъ разграниченіи, какое Амвросій дѣлаетъ между этими понятіями, единство субстанціи еще не гарантируетъ единства naturae. Онъ самъ могъ подмѣтить или ему могли указать аріане, что различные species единой субстанціи могутъ настолько расходиться въ своихъ индивидуальныхъ свойствахъ, что не подойдутъ подъ понятіе una natura. Отсюда Амвросію предстояла задача доказать, что то, quod unius est substantiae, separari non potest [8]. Этимъ объясняется, вѣроятно, также и то, что понятіе natura, которое вообще мало употреблялось въ тринитарной схемѣ Тертулліана, занимаетъ въ ученіи Амвросія центральное

---

[1]) C. Eunom I, 18, M. 553 A. Рууск. перев. ч. III, 39.
[2]) ibid. I, 20. M. 556 C. Русск. перев. ч. III, 41.
[3]) De Trinitate III, II. M. 789 D.
[4]) ibid. I, XVI. M. 333 A.
[5]) De fide II, prolng. 2. M. XVI, c. 560.
[6]) ibid. II, prolog. 8. M. XVI, c. 561.
[7]) ibid. IV, VIII, 95. M. XVI, c. 636.
[8]) De fide V, III, 46. M. XVI, c. 658.

мѣсто: вѣдь Тертулліану противъ Праксея достаточно было показать, что присшедшее изъ субстанціи есть въ извѣстномъ смыслѣ aliud, и сверхъ того, противъ упрека въ политизмѣ, доказать, что это aliud всетаки не можетъ быть отдѣлимо отъ субстанціи, въ чемъ легко было убѣдиться уже изъ самаго понятія о субстанціи. Амвросію же этого было мало: чтобы защитить себя отъ аріанъ, ему нужно было показать не только то, что происшедшее изъ субстанціи есть составляющее съ нею единство aliud, но также и то, что это aliud и произведшая его субстанція совершенно идентичны въ своихъ существенныхъ свойствахъ и, слѣдовательно, имѣютъ unam naturam. Въ этомъ его задача отчасти совпадала съ задачей каппадокійцевъ. Онъ поэтому и воспользовался тѣми доводами, какія нашелъ у послѣднихъ.—Единство природы Ипостасей у Григорія Богослова между прочимъ доказывалось ссылкою на примѣръ Адама и его потомковъ, которые произошли различнымъ образомъ, но обладаютъ одной сущностью; слѣдовательно, различно происшедшіе могутъ быть одной сущности (*τὰ διαφόρως ὑποστάντα τῆς αὐτῆς εἶναι οὐσίας ἐνδέχεσθαι*) [1]). Отъ него эта аналогія перешла къ Дидиму: Адамъ и Ева, не рожденные и не имѣвшіе Отца, были однако по природѣ (*τῇ φύσει*) равны намъ, родившимся изъ нихъ [2]); Сынъ не былъ *ἑτεροούσιος* въ отношеніи къ Адаму [3]). Вѣроятно, уже чрезъ посредство Дидима эта аналогія перешла и къ Амвросію. „Адамъ, хотя и былъ образованъ изъ земной грязи, но родилъ сыновей suae consortes naturae.... Слѣдовательно, въ сыновьяхъ и отцѣ начала различны, но humanae conditionis una natura... Если сынъ (у людей) подобенъ отцу и въ томъ, что по причинѣ слабости humanae conditionis не можетъ имѣть полноту подобія (similitudinis plenitudinem), то какимъ образомъ можетъ быть неподобнымъ Богу Отцу Истинный Сынъ?“ [4]) Указываетъ Амвросій на аналогію Плоти Христовой. „Что можетъ быть столь родственно по природѣ (unius naturae), какъ наше тѣло, съ дѣйствительностью Плоти Христовой? То и другое про-

---

[1]) *Θεολογ. πεμπτος* § 11, s. 158. Русск. перев. ч. III, 91.
[2]) De Trinitate I, XVI, 332 B.
[3]) ibid. I, XVI, 337 A.
[4]) De incarnat. Domin. Sacram. IX, 105. M. XVI, c 844.

изошли изъ различныхъ причинъ, изъ различныхъ началъ: плоть Господа рождена по наитіи на Дѣву Св. Духа и не ожидала обычнаго сношенія мужчины и женщины; наше же тѣло, если только способныя къ произведенію дѣтей сѣмена мужскаго равно какъ и женскаго пола не покрываютъ естественныхъ вмѣстилищъ, не можетъ образоваться въ материнскихъ внутренностяхъ. И однако, хотя причина рожденія въ томъ и другомъ случаѣ была различна, но плоти во Христѣ una natura est со всѣми людьми [1])". Есть также ссылка на единство мужа и жены и на единство вѣрующихъ. „Если у всѣхъ вѣрующихъ, какъ написано, была одна душа и одно сердце: если всякій, кто прилѣпляется къ Господу, есть unus spiritus, какъ сказалъ Апостолъ; если мужъ и жена во плоти составляютъ одно; если всѣ люди, насколько дѣло касается природы (ad naturam pertinet), имѣютъ одну субстанцію; если Писаніе говоритъ о человѣческомъ, что многіе составляютъ едино, между тѣмъ какъ не можетъ быть никакого сравненія Божественнаго съ человѣческимъ: то тѣмъ болѣе Едино по Божеству Отецъ и Сынъ, у Которыхъ нѣтъ никакого различія ни substantiae, ни voluntatis" [2]). Наконецъ, той же цѣли служитъ аналогія Павла и Аполлоса. „Какимъ образомъ (аріане) пытаются отрицать, что Отецъ и Сынъ едино, когда Павелъ и Аполлосъ и по природѣ (natura) и по вѣрѣ составляютъ едино? Но послѣдніе (въ отличіе отъ Бога) не могутъ быть единымъ во всемъ (per omnia), потому что человѣческое не можетъ быть сравниваемо съ Божественнымъ" [3]). „Хотя два человѣка и (могутъ быть названы) unius naturae по праву рожденія, но они различаются и временемъ и мыслями и дѣлами и мѣстомъ; и потому для обозначенія двухъ человѣковъ нельзя употребить названіе unus homo, такъ какъ тамъ не имѣетъ мѣста unitas, гдѣ существуетъ diversitas. Богъ же называется Единымъ и этимъ обозначается слава и полнота Отца, Сына и Св. Духа" [4]). „Между людьми или въ людяхъ unitas только одной какой-либо вещи: или любви или желанія или плоти или благочестія и вѣры:

---

[1]) ibid. IX, 103. M. XVI, c. 843.
[2]) De fide I, II, 13. M. XVI, c. 533.
[3]) ibid. IV, III 34. M. XVI. c. 623.
[4]) ibid. V, III, 42. M. XVI, c. 658.

generalis же unitas и то, что secundum Divinitatis gloriam обнимаетъ въ себѣ все, принадлежитъ только Отцу, Сыну и Св. Духу“ [1]).

Утвердивъ такимъ образомъ единство природы и сущности Ипостасей, Амвросій приписываетъ всѣмъ Имъ одинаковые предикаты, разумѣется, кромѣ тѣхъ, которыми характеризуется образъ происхожденія и существованіе каждой изъ нихъ. Здѣсь онъ также имѣетъ точки соприкосновенія съ каппадокійцами и Дидимомъ. Всѣмъ тремъ Лицамъ принадлежитъ una voluntas [2]), такъ какъ единство субстанціи обусловливаетъ между ними idem velle, nolle, posse [3]); у Дидима рѣчь идетъ о *μία θέλησις* [4]). Затѣмъ Ипостаси объединяетъ una virtus [5]), *μία δύναμις* (Дидимъ) [6]), *ἡ δύναμις ἴση* (св. Василій) [7]); una operatio (Амвросій) [8]) и una operatio (Дидимъ [9]); *ἴση ἐνεργεία* (св. Василій) [10]); una gloria (Амвросій) [11]), *μία δόξα* (Дидимъ) [12]), *οὔτε δόξα διαμερίζεται, ὁμόδοξος, συνδοξαζόμενος*; [13]) una dominatio (сравнительно рѣдко—Амвросій) [14]), *μία δεσποτεία* (Дидимъ); [15]) unum regnum, unum imperium (Амвросій) [16]), *μία βασιλεία* (Дидимъ), [17]) *οὔτε τὸ κράτος σχίζεται* (св. Василій) [18]); Deus Pater adoratur in Christo, coodorarur in Deo Spiritus, Deus adoratur in Spiritu (Амвосій) [19]), у Дидима также одно *προσκύνησις* относится ко всѣмъ Ипостасямъ [20])

---

[1]) ibid. V, III, 44. M. XVI, c. 658.
[2]) ibid. II, VI, 50, X, 86. M. XVI, c. 570, 578
[3]) ibid. IV, VII. 74. M. XVI. c. 631.
[4]) De Trinitate I. XVIII M. 344 c.
[5]) De fide IV, III, 35. M. XVI, c.c. 623—624
[6]) De Trinitate II, VII, 565 B.
[7]) De Spiritu Sancto VIII, 19, 104 A.
[8]) De fide II, X. 85. IV, VI, 68. M. XVI, c. 518, 630.
[9]) De Spiritu Sancto 17.
[10]) De Spiritu Sancto VIII. 19, 104 A.
[11]) De fide II, IX, 82. X, 85. M XVI, c.c. 577—578
[12]) De Trinitate I, 26, 385 c.
[13]) De Spiritu Sancto XVIII, 45, 149 c. cp Holl. s 126.
[14]) De fide I, III, 26. M XVI, c. 534.
[15]) De Trinit. I, XXV, 377 c.
[16]) De fide III, XII, 101. M. XVI, 609.
[17]) De Trinit. I, XXXI, 425 A.
[18]) De Spiritu Sancto XVIII, 45, 149 c.
[19]) De Spiritu Sancto III, XI, 82. M. XVI, c. 796.
[20]) De Trinitat. III, II, 800 A.

Между Амвросіемъ, Дидимомъ и св. Василіемъ так. образ. здѣсь много общаго. Все же, повидимому, Амвросій и Дидимъ сильнѣе отстаиваютъ единство предикатовъ Ипостасей, тогда какъ св. Василій больше указываетъ только на равенство этихъ предикатовъ и всѣхъ ипостасей.

Но есть два пункта, гдѣ Амвросій и каппадокійцы расходятся въ разныя стороны. Это, во-первыхъ, вопросъ объ отношеніи ипостасей между собою. Въ этомъ отношеніи каппадокійцамъ не вполнѣ удалось освободиться отъ слѣдовъ субординаціонизма. Ихъ ученіе объ Отцѣ, какъ о Причинѣ и источномъ началѣ въ отношеніи къ другимъ Лицамъ, поставляло послѣднія въ извѣстное подчиненное отношеніе къ первому. Поэтому субординаціански звучатъ уже слѣдующія слова св. Василія: „Божественная Воля, устремляясь какъ бы изъ нѣкотораго Источника Первой Причины (*οἷον πηγῆς τινος τῆς πρώτης αἰτίας ἀφόρμηθεν*), чрезъ посредство образа—Слова переходитъ въ дѣйствіе“ [1]). Это нѣсколько напоминаетъ прежнее доникейское представленіе о Сынѣ, какъ Исполнителѣ Отчей Воли. Аналогично съ этимъ объясняются каппадокійцами и вообще всѣ тѣ мѣста св. Писанія, которыя говорятъ о подчиненіи Сына Отцу. „*Отецъ болій мене есть* (Іоан. 14, 28)—это, по объясненію св. Василія, значитъ, что Отецъ болій (*μείζων*) Сына какъ его *ἀρχή* и *αἴτιος* въ отношеніи къ Нему [2]). Свидѣтельство Спасителя о Себѣ: „Сынъ ничего не можетъ творить Самъ отъ Себя, если не увидитъ Отца творящаго: ибо что творитъ Онъ, то и Сынъ творитъ также“ (Іоан. 5, 19) для св. Григорія имѣетъ тотъ смыслъ, что Отецъ предначертываетъ, а Сынъ приводитъ въ исполненіе предначертанное, хотя и не рабски (*οὐ δουλικῶς*). [3]). Слова Апостола: „одинъ Богъ Отецъ, изъ (*ἐξ*) котораго все, и мы для Него, и одинъ Господь Іисусъ Христосъ, Которымъ (*διά*) все“ (Кор. 8, 6) [4]), равнымъ образомъ какъ и выраженіе: все изъ (*ἐξ*) Него, Имъ (*διά*) и къ (*ἐν*) Нему“ (Римл. 11, 36) объяснятся св. Василіемъ въ томъ смыслѣ, что посредствомъ *ἐξ* обозначается Высочайшая при-

---

[1]) C. Eunom. II, c. 21. M. 617 c. 620 A. Русск. перев. ч. III, 81.
[2]) ibid. 25. M. 568 B. Русск. перев. ч. III, 47.
[3]) *Θεολόγ. τέταρτος* § 11, стр. 124. Русск. перев. ч. III, 72.
[4]) De Spiritu Sancto II, M. 73 BC. Русск. перев. ч. III, 192—193.

чина *(τῆς ἀνωτάτω αἰτίας)* [1]), и что вообще различіе предлоговъ, примѣняемыхъ къ Ипостасямъ, служитъ показателемъ различія, неслитности *(ἀσύγχυτον)* понятія объ Отцѣ и Сынѣ [2]); но при этомъ все-таки исключается мысль о различіи естества, потому что каждый изъ перечисленныхъ трехъ предлоговъ въ разныхъ мѣстахъ Писанія безразлично примѣняется къ каждой изъ трехъ Ипостасей [3]). Въ другихъ случаяхъ по поводу разсматриваемыхъ мѣстъ св. Василій признаетъ извѣстное различіе въ творческой дѣятельности отдѣльныхъ ипостасей, если въ Отцѣ онъ видитъ первоначальную причину *(τὴν προκαταρκτικὴν αἰτίαν)* существующаго, въ Сынѣ зиждительную *(δημιουργικὴν)* и въ Духѣ совершительную *(τελειωτικὴν)* [4]).

Встрѣчаются лишь въ видѣ исключенія субординаціанскія мысли и у св. Амвросія. Однако, онѣ не только рѣдки, но и стоятъ рѣшительно внѣ всякой связи съ общимъ характеромъ его представленій объ отношеніяхъ Божественныхъ Ипостасей. Къ такимъ субординаціанскимъ мыслямъ нужно отнести прежде всего остатокъ оригенистическаго представленія объ общеніи Бога съ міромъ чрезъ Сына въ Духѣ Св. и восхожденіи человѣка къ Богу отъ Духа чрезъ Сына. „Изъ единаго Духа чрезъ Единаго Сына къ Единому Отцу восходитъ наше познаніе; и изъ Единаго Отца чрезъ Единаго Сына въ Единомъ Духѣ Св. передается благостыня (bonitas) и освященіе (sanctificatio) и царственное право вѣчной власти (et imperiale jus aeternae potestatis“ [5]). Затѣмъ, сюда же относится высказываемый иногда взглядъ на ветхозавѣтныя богоявленія, какъ на явленія собственно Слова, ради предстоявшаго Ему воплощенія, тогда какъ Отецъ оставался невидимымъ [6]), а равно уже однажды встрѣчавшееся намъ представленія о безстрастности Божества (собственно Св. Духа) и о страданіяхъ Сына, принявшаго на

---

[1]) ibid IV, 6, M. 77 A. Русск. перев. ч. III, 195.

[2]) ibid. V, 7. M. 80 A. Русск. перев. ч. III, 196.

[3]) ibid. V, 8. M. 81 BC. V, 9. M. 81 CD; V, 10, 84 BC V, II. 84 CD и 85 A, p. n. III, 198—199.

[4]) ibid. XVI, 38. M. 136 A. Русск. перев. ч. III. 234.

[5]) De Spiritu Sancto II, XII, 130. M. XVI, c. 770.

[6]) De fide II, VIII, 72. M. XVI, c. 375.

Себя человѣческую плоть [1]). Вотъ почти и все, что звучитъ субординаціански у Амвросія. Что касается перваго представленія, то оно или является плодомъ непосредственнаго знакомства съ Оригеномъ или же перешло къ Амвросію отъ св. Василія, у котораго оно еще употребляется сплошь и рядомъ: „путь боговѣдѣнія (*ὁδὸς τῆς θεογνωσίας*) простирается отъ Единаго Духа, чрезъ Единаго Сына къ Единому Отцу, тогда какъ благость, святыня и царское достоинство отъ Отца, чрезъ Единороднаго, простирается на Духа Св.—[2]) буквально выраженіе Амвросія. Два же другія представленія нужно отнести уже на счетъ древне-западныхъ, теперь совершенно устарѣвшихъ традицій, отъ которыхъ Амвросій, какъ видимъ, не всегда былъ свободенъ: примѣнительно къ Сыну истолковывалъ ветхозавѣтныя Богоявленія Тертулліанъ, особенно сильно выдвигавшій невидимость Отца въ противоположность видимости Сына [3]) и приписывавшій въ извѣстномъ смыслѣ страстность Сыну въ отличіе отъ абсолютно безстрастнаго Отца [4]); также и Новаціанъ считалъ необходимымъ для сохраненія Божественнаго Единства приписывать Сыну свойство дѣлаться видимымъ, такъ какъ иначе Сынъ былъ бы равенъ съ невидимымъ Отцомъ (cum invisibili collatus par expressus) и было бы два невидимыхъ [5]).

Обычно же Амвросій умѣетъ быть свободнымъ отъ субординаціонизма. Онъ не находитъ выраженій, чтобы въ должной мѣрѣ обозначить абсолютное равенство Ипостасей. Здѣсь онъ напоминаетъ намъ не св. Василія, а скорѣе Дидима. Они въ общемъ одинаково объясняютъ тѣ мѣста св. Писанія, которыя давали каппадокійцамъ основаніе считать Отца, какъ Причину, большимъ сравнительно съ другими Ипостасями. Относительно Іоан. 5, 19 Амвросій замѣчаетъ: „Если Сынъ чрезъ общее таинство своей природы съ Отцомъ можетъ и видѣть и творить и исполнять per plenitudinem divinitatis то, что пожелаетъ; то, что остается, если не вѣрить, что per unitatem inseparabilem potestatis Сынъ творитъ только

---

[1]) De Spiritu Sancto I, IX, 106. M. XVI, c.c. 729—730.

[2]) De Spiritu Sancto XVIII, 47. M. 153. Русск. перев ч. III, 246.

[3]) Adv. Prax. c.c. XV и XVI.

[4]) ibid. c. XV. Орловъ. Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пиктавійскаго стр. 42—43.

[5]) De Trinitate c. XXXI

то, что видитъ творящимъ Отца; потому что per inseparabilem caritatem Сынъ не творитъ отъ Себя ничего, ибо Онъ не желаетъ ничего такого, что неугодно Отцу: а это есть обнаруженіе не слабости, а unitatis“ [1]). Слѣдовательно, то, что для каппадокійцевъ служило доказательствомъ господства Отца, въ глазахъ Амвросія подтверждаетъ единство власти и Божественности. Такой же комментарій къ разсматриваемому мѣсту даетъ и Дидимъ. „Не можетъ ничего творить отъ Себя Сынъ, Который не можетъ быть отдѣленъ отъ Отца; также и Духъ Св. никогда не отдѣлимъ отъ Сына propter uoluntatis naturaeque consortium“ [2]). Одинаковый смыслъ Амвросій видитъ и въ другихъ аналогичныхъ мѣстахъ, наприм., въ словахъ Спасителя: „впрочемъ не какъ Я хочу, но какъ Ты“ (Мѳ. 26, 42), „что творитъ Отецъ, то же и Сынъ подобно творитъ. И подобно творитъ и то же творитъ; но все-таки желаетъ, чтобы и Отца просили относительно того, что Онъ Самъ намѣревался творить: въ этомъ должно видѣть не свидѣтельство немощи, но unitatem potestatis“ [3]).

Затѣмъ, вслѣдствіе того, что всѣ Ипостаси, по мнѣнію св. Амвросія, равны, онъ всѣ тѣ мѣста Писанія, которыя непосредственно относятся только въ одной какой-нибудь Ипостаси, примѣняетъ ко всей Троицѣ: „въ Св. Троицѣ, говоритъ онъ, существуетъ „inseparabilis unitas и потому тамъ, гдѣ въ Писаніи обозначается или только Отецъ или Христосъ или же Духъ, omnis plenitudo Trinitatis est“ [4]). Точно то же самое мы находимъ и у Дидима, по выраженію котораго „Писаніе по причинѣ тождества Божественности (*διὰ τὸ ταυτὸν τῆς θεότητος*) иногда называетъ (только) одну изъ Божественныхъ Ипостасей, а иногда—три“ [5]). Какъ для Амвросія, такъ и для Дидима вездѣ и во всемъ Ипостаси дѣйствуютъ нераздѣльно и совершенно одинаковымъ образомъ. Нераздѣлимы онѣ прежде всего въ твореніи. „Нельзя, говоритъ Амвросій въ объясненіе къ 1 Кор. 8, 6, изъ различія употребляемыхъ Апостоломъ слоговъ заключать о различіи divi-

---

[1]) De fide IV, V, 62 De Spiritu Sancto II, XII, 136. M. XVI, c. 629, 771—772.

[2]) De Spiritu Sancto n. 36.

[3]) De fide I, II, 13. M. XVI, c. 532.

[4]) De Spiritu Sancto III, IX, 55. M. XVI, c. 788.

[5]) De Trinitate I, XVIII, M. 341 C.

nae potestatis; несомнѣнно, что чрезъ Кого все, и изъ Того все; и изъ Кого все, чрезъ Того все: и въ Комъ все, чрезъ того и изъ того все мы должны мыслить. Ибо вся тварь существуетъ и изъ Воли и чрезъ Дѣйствіе и въ Силѣ Троичности“ [1]). Это звучитъ уже нѣсколько иначе, чѣмъ ученіе св. Василія объ образѣ участія Ипостасей въ твореніи, и напоминаетъ основную мысль Дидима: каждая изъ Божественныхъ Ипостасей въ силахъ творить все совершеннымъ; но, чтобы показать нераздѣленность Ихъ существа, твореніе исполнено общеніемъ Св. Троицы“ [2]). Вмѣстѣ и нераздѣльно дѣйствуютъ всѣ Ипостаси и въ дѣлѣ искупленія и спасенія человѣчества. По Амвросію, какъ Отецъ создалъ таинство Воплощенія Господа, такъ создалъ и Духъ Св., равно какъ и о Христѣ извѣстно, что Онъ Самъ создалъ тѣло Свое“ [3]); подобно этому, и у Дидима въ актѣ воплощенія мыслится участіе всѣхъ трехъ Ипостасей [4]). У Амвросія Отецъ воскрешаетъ Сына и Сынъ Самъ воскрешаетъ Себя, потому что въ Отцѣ и Сынѣ una virtus, communis operatio; una atque eadem substantia [5]); и Дидимъ обращаетъ вниманіе на то, что вслѣдствіе тождества Божественности и единства дѣйствій (*διὰ τὴν ταυτότητα τῆς θεότητος καὶ τὴν μίαν ἐνεργείαν*) Писаніе представляетъ Воскресеніе Христа иногда дѣломъ Отца, иногда дѣломъ Самого Христа, а иногда дѣломъ Св. Духа [6]). Амвросій общеніе со Христомъ представляетъ вмѣстѣ и общеніемъ со всей Троицей: кто получилъ Сына, получилъ также и Отца и Духа Св., такъ какъ una potestas, una gratia, una operatio Trinitatis est [7]); точно также поступаетъ и Дидимъ: кто сообщается съ Духомъ Св., тотъ сообщается также съ Отцомъ и Сыномъ; и кто получаетъ благодать Отца, имѣетъ ее отъ Сына, дарованную чрезъ Духа Св., потому что eamdem operationem esse Patris et Filii et Spiritus Sancti [8]) Какъ для Амвросія, приписывающаго одни и тѣ же имена всѣмъ Ипостасямъ,

---

[1]) De Spiritu Sancto II, IX, 150. M. XVI, c. 764.
[2]) De Trinitate II, I, 452A.
[3]) De Spiritu Sancto II, VI, 59. M. XVI, c. 755.
[4]) De Spiritu Sancto, n. 31.
[5]) Jn ps. 40 enar., 20.
[6]) De Trinitate II, VII. M. 561C.
[7]) Jn ps. 61 enar., 8.
[8]) De Spiritu Sancto n. 17.

Параклитомъ называется и Сынъ и Духъ Св., такъ какъ unum nomen est Trinitatis et una inseparabilisque praesentia [1]), такъ и у Дидима Св. Духу и Сыну *ἐπικοινόν ἐστι τοῦ Παρακλήτου τὸ ὄνομα* [2]). Та же самая тенденція сквозитъ у Амвросія, если онъ говоритъ, что и Отецъ передаетъ царство Сыну и Сынъ—Отцу [3]), что, какъ Отецъ прославляетъ Сына, такъ и Сынъ прославляетъ Отца [4]); Отецъ предаетъ Сына и Сынъ Самъ Себя предаетъ, а равнымъ образомъ и Духъ Св. предаетъ Его [5]); Отецъ—свѣтъ, какъ и Сынъ и Духъ Св. [6]); Отецъ и Сынъ и Духъ Св. носятъ одно имя vita [7]); какъ Отецъ является Источникомъ жизни (fons vitae), такъ это названіе часто прилагается къ Сыну и Духу Св. [8]).

Другой вопросъ, разъединяющій Амвросія и каппадокійцевъ, есть вопросъ о счисленіи Ипостасей Св. Троицы. Каппадокійцы, опять таки исходя изъ своего понятія объ Отцѣ, какъ о Началѣ Троицы, допускали опредѣленный порядокъ въ счисленіи Ипостасей: Причину называли Первымъ *(πρότερον τὸ αἴτιον)*, а то, что отъ этой причины, считали Вторымъ *(δεύτερον δὲ τὸ ἐξ αὐτοῦ)*, впрочемъ, не разстояніемъ отдѣляя ихъ другъ отъ друга, но только мысленно представляя *τὸ αἴτιον* прежде *τοῦ αἰτιάτου* [9]). Дидимъ, напротивъ, въ зависимости отъ своей мысли объ абсолютномъ равенствѣ Ипостасей, рѣшительно отвергаетъ всякій опредѣленный порядокъ въ ихъ счисленіи: „священ. книги иногда Первымъ упоминаютъ Отца, затѣмъ Сына или Св. Духа, а иногда Первымъ именуютъ Сына по причинѣ нераздѣлимости природы (*διὰ τὸ τῆς φύσεως ἀμέριστον*) [10]). Легко догадаться, что при своемъ ученіи о единствѣ Божественной субстанціи Амвросій долженъ былъ принять сторону послѣдняго мнѣнія. Онъ отрицаетъ порядокъ въ счисленіи, пожалуй, еще рѣшитель-

[1]) De Spiritu Sancto I, XIII, 136—138. M. XVI, c. 736.
[2]) De Trinitate III, XXXVIII, M. 973A.
[3]) De fide II, XII, 104. M. XVI, c. 582.
[4]) Jn ps. 40 enar., 35.
[5]) De Spiritu Sancto I, XII, c. 129—130. M. XVI, c.c. 737—735.
[6]) ibid. I, XIV, 140. M. XVI, c. 737.
[7]) ibid. I, XV, 151. M. XVI, c.c. 738—739.
[8]) De Spiritu Sancto I, XV, 152. M. XVI, c. 739.
[9]) C. Eunom. I, 20. M, 557 AB.; Русск. перев. ч. III, 41.
[10]) De Trinitate III, XVIII. M. 360B.

нѣе Дидима, вовсе ее допуская примѣненія числовыхъ категорій къ Троицѣ. „Съ одной стороны, Богъ одинъ, но одинъ не численно (non e numero) [1]), а съ другой, Троица non sub numeri lege devincta [2]). Въ Троицѣ поэтому не можетъ быть Второго по порядку: „Одинъ Богъ, одно имя, одна Божественность, одна слава. Слѣдовательно, нѣтъ второго, потому что Троица есть principium всего и Trinitatis primatus выше всего. Итакъ, одинъ и не второй, Одинъ, Который не имѣетъ второго" [3]). — „Одинъ Богъ Отецъ и Одинъ Сынъ Божій. Одинъ и одинъ, потому что не суть два Бога. Одинъ Сынъ, составляющій одно съ Отцемъ ...; и Одинъ Духъ Св., такъ какъ unitas Trinitatis est, не раздѣляемая ни порядкомъ (non ordine), ни временемъ" [4]).—Divina natura не воспринимаетъ числа [5]). „Unitas potestatis исключаетъ числовое количество, потому что unitas не есть число (numerus), но сама есть начало всего" [6]).

И своимъ ученіемъ о равенствѣ Ипостасей и отрицаніемъ Ихъ численнаго порядка Амвросій порываетъ связи съ тертуллліановскимъ ученіемъ о разныхъ gradus'ахъ въ предѣлахъ Божественной монархіи. „Несозданная и непостижимая Троица, Которая unius est aeternitatis и gloriae, не воспринимаетъ ни времени, ни степени (gradum) послѣдующаго (posterioris) или предыдущаго (prioris)" [7]).—„Тамъ нельзя искать степени достоинства (gradus dignitatis), гдѣ существуетъ полнота Божественности (plenitudo est Divinitatis" [8]). — Единица (unitas) не знаетъ порядка (ordinem), а равенству неизвѣстна степень (gradum)" [9]).

Подведемъ теперь итоги. Ученіе св. Амвросія о Троицѣ въ общемъ раскрывается въ основномъ духѣ западной тринитарной схемы Тертулліана; Амвросій однако исправляетъ ее ученіемъ о внѣвременномъ Рожденіи Сына, болѣе полнымъ

---

[1]) Expos. Evang. Lucae VIII, 65. M. XV, c. 1785.
[2]) Epistola XLIV, 3. M. XVI, c. 1137.
[3]) De institutione virginis X, 68. M. XVI, c.c. 322—328.
[4]) ibid. X, 64. M. XVI, c. 322.
[5]) De Spiritu Sancto III, XIII, 93. M. XVI, c. 799.
[6]) De fide I, II, 19. M. c. 533.
[7]) ibid. IV, XI, 146. M. XVI, c. 645.
[8]) Expos. Evang. Lucae X, I. M. XV, c. 1803.
[9]) De Spiritu Sancto III, XVI, 117. M. XVI, c. 804.

ученіемъ о Св. Духѣ и о равенствѣ Ипостасей. Въ этомъ случаѣ онъ лишь въ самой незначительной мѣрѣ зависитъ отъ каппадокійцевъ, а больше склоняется въ сторону Дидима.

Историческая заслуга св. Амвросія заключается въ томъ, что онъ впервые приспособилъ схему Тертулліана къ вѣроопредѣленію перваго Вселенскаго Собора. Тринитарная схема Иларія, которую св. Амвросій нашелъ уже готовой, характеризуется нѣсколько иными чертами и развивается на другой почвѣ. Отношеніе между ними опредѣляется приблизительно такъ же, какъ и отношеніе между Тертулліаномъ и Новаціаномъ

Въ неоднократно цитированной нами диссертаціи г. Орлова вполнѣ справедливо отмѣчается двѣ отдѣльныхъ стадіи въ развитіи ученія Иларія о Троицѣ: его изложеніе въ комментаріи на Евангеліе отъ Матѳея значительно разнится отъ его редакціи въ трактатѣ De Trinitate [1]). Въ первый предшествовавшій ссылкѣ періодъ своей литературной дѣятельности Иларій излагалъ ученіе Новаціана почти безъ всякихъ существенныхъ измѣненій. Онъ исходилъ изъ положенія, что Сынъ родился изъ субстанціи Отца, и при этомъ, подобно Новаціану, различалъ только два момента въ существованіи Слова: ex Partis substantia atque intra Partis substantiam [2]). Затѣмъ по примѣру Новаціана же, онъ прилагалъ Слову имя Filius и въ первый моментъ Его существованія въ субстанціи Отца, и при томъ именно въ силу соображенія, получившаго значеніе у Новаціана: чтобы было возможно jus и nomen Partis, Сынъ всегда существовалъ, такъ какъ, если не всегда существовалъ Сынъ, не всегда былъ и Отецъ [3]). Согласно съ Новаціаномъ, далѣе, рожденіе Сына мотивировалось у него исключительно Волей Отца: nasci autem eum voluntas ejus fuisse: моментъ рожденія также не опредѣляется [4]). Наконецъ, единство Сына съ Отцемъ, опять таки какъ у Новаціана, мыслилось скорѣе морально, чѣмъ субстанціально, какъ у Тертулліана. обусловливалось не един-

---

[1]) Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пиктавійскаго, стр. 307—308

[2]) Jn. Evang. Matth. comment. c. VI, 14. M. S. L. t. IX, c 936.

[3]) ibid. c XVI, 4 M. c. 1005.

[4]) ibid. XVI, 4. M. c. 1008

ствомъ и нераздѣлимостью субстанціи Отца, а общностью Божественности: „каѳолическая истина провозглашаетъ unitatem Partis et Filii и communem eorum theotetam, которую латиняне называютъ deitatem [1]). Можно указать только одинъ пунктъ, въ которомъ Новаціанъ и Иларій расходились другъ съ другомъ: у Иларія не было того рѣзкаго ярко-выраженнаго субординаціонизма въ отношеніяхъ Сына къ Отцу, который очень сильно сказывался у Новаціана. По крайней мѣрѣ, молитву Спасителя о миновапіи чаши страданій и объ исполненіи Воли Отца Иларій объяснялъ уже не въ смыслѣ подчиненія Сына Отцу, но относилъ ее къ человѣческой природѣ Воплотившагося [2]). Въ такомъ видѣ эта мало-оригинальная тринитарная схема не имѣетъ почти ничего общаго съ изложенною нами схемою Амвросія, и поэтому не приходится говорить не только объ ея историческомъ значеніи вообще, но въ частности и объ ея значеніи въ дѣлѣ сформированія взглядовъ Амвросія.

Во второмъ періодѣ, послѣ ссылки, подъ вліяніемъ знакомства съ восточнымъ богословіемъ и потребностями времени, Иларій исправилъ ее приблизительно въ такомъ же духѣ, какъ Амвросій—схему Тертулліана. Но каждый изъ нихъ, видимо, шелъ своимъ особымъ путемъ. Это показываетъ уже ихъ отношеніе къ тринитарной терминологіи. У Амвросія, какъ мы видѣли, строго разграничиваются понятія substantia, proprietas substantiae и natura, при чемъ исходнымъ пунктомъ всѣхъ его разсужденій является первое. У Иларія же мы не только находимъ чуждое Амвросію и древне-западнымъ писателямъ понятіе essentia [3]), но въ основу всей схемы онъ полагаетъ понятіе natura, какъ genus: онъ говоритъ о genus naturae [4]), о единствѣ Сына съ Отцомъ in genere naturae [5]). Что же касается понятія substantia, то оно имѣетъ у Иларія не всегда одинаковое значеніе. Иногда substantia изъ обозначенія единой и недѣлимой конкретной вещи превращается въ родовое понятіе общихъ свойствъ.

---

[1]) ibid. XXVI, 5 M. c. 1058.
[2]) ibid. XXXI, 2. M. c. 1066.
[3]) См. наприм. De Trinitate VII, VI.
[4]) De Trinitate VII, 29.
[5]) ibid. VI, 11.

или качествъ многихъ индивидуумовъ: самъ Иларій обозначаетъ понятія essentia et natura et genus et substantia какъ понятія совершенно равнозначущія [1]). Съ этой точки зрѣнія любопытно констатировать отмѣченное уже Веск'омъ [2]) отрицательное отношеніе къ тѣмъ старинным тертулліановскимъ тринитарнымъ аналогіямъ, которыя впослѣдствіи возродились у Амвросія. Иларій отвергаетъ ихъ не только потому, что они не свободны отъ категоріи пространственности и матеріальности, но именно потому, что обозначаемые имъ предметы нумерически недѣлимы: „они скорѣе удерживаются (вмѣстѣ) неотдѣлимымъ другъ отъ друга протяженіемъ (ab se inseparabili protensione), чѣмъ существуетъ каждая сама по себѣ (quam sibi sunt): такъ какъ и жаръ существуетъ въ огнѣ и вѣтви въ деревѣ и ручей въ источникѣ И скорѣе всѣ они только вмѣстѣ составляютъ одну вещь, чѣмъ (каждый изъ нихъ) является res ex re substituta, потому что дерево не есть иное, чѣмъ вѣтвь, и огонь не иное сравнительно съ жаромъ и источникъ не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ ручьемъ“ [3]). Иногда же, хотя substantia въ духѣ западной традиціи и отличается отъ natura, тѣмъ не менѣе относительно него употребляются такія выраженія, которыя показались бы парадоксальными не только Тертулліану, но на которыя не могъ бы согласиться и Амвросій; именно, онъ говоритъ о tres substantias троицы [4]), очевидно сближая понятіе substantia съ древне-западнымъ представленіемъ о persona и лишь въ этой связи сохраняя за первымъ прежнее значеніе конкретной формы существованія naturae.

Встрѣчается у Иларія и еще одно значеніе слова substantia, опредѣляемое его отношеніемъ къ понятію proprietas. Понятіе proprietas у Амвросія мыслится въ качествѣ признака въ составѣ понятія substantia, а у Иларія proprietas стоитъ въ неразрывной связи съ natura: ex proprietate naturae [5]) Сынъ и Отецъ не разнородны (non aliud sunt), такъ какъ Они per naturae proprietatem in sese sunt [6]); и Сынъ и Отецъ unus et

---

[1]) De synod. c 12.
[2]) Die Trinitätslehre des heilig. Hilarius von Poitiers. Mainz 1903, s. 131.
[3]) De Trinitate IX, 37.
[4]) De synodis c. 32.
[5]) De Trinitate VII, 39.
[6]) ibid. VII, 40

solus суть вслѣдствіе proprietate in unoquoque et innascibilis et originis [1]). Слѣдовательно, какъ у Амвросія proprietas есть самое существенное въ субстанціи, какъ недѣлимаго, такъ у Иларія понятіе proprietas раскрываетъ собою существенное содержаніе понятія natura, какъ genus. Далѣе. „Когда говорится: *Богъ бѣ* (Іоан. I, 1), то здѣсь обозначается вещь субстанціи (hic autem res significata substantiae est); потому что esse есть не accidens nomen, но пребывающая истина (subsistens veritas), и пребывающая причина (et manens causa) и естественное, природное свойство рода (et naturalis generis proprietas)“ [2]). Так. образ. слѣдуетъ различать accidens nomen и veritas или proprietas; esse или substantia принадлежитъ ко второго рода свойствамъ naturae Бога: proprietas, какъ существенное содержаніе Божественной naturae, и substantia, какъ одинъ изъ признаковъ послѣдней, отчасти, слѣдовательно, совпадаютъ другъ съ другомъ и ставятся въ подчиненное отношеніе къ natura. На этомъ именно основаніи понятія natura и substantia употребляются иногда одно вмѣсто другого: Отецъ, какъ Рождающій Сына, называется generans natura, Сынъ, какъ получившій отъ Отца всѣ существенныя свойства Его naturae, слѣдовательно, и substantiam, называется genita substantia [3]),—выраженіе, опять неизвѣстное Амвросію, для котораго и generans и genitum только вмѣстѣ образуютъ unam substantiam.

Божественная natura, какъ genus, существуетъ затѣмъ въ недѣлимыхъ индивидуумахъ и въ каждомъ изъ нихъ получаетъ свои особыя имена, помимо имени, общаго всей природѣ: Отецъ имѣетъ имя naturae suae въ принадлежащемъ Ему имени Отца, но и только Отца, потому что Самъ онъ ни откуда не заимствуетъ своего начала [4]). Отъ Отца путемъ рожденія (per nativitatem, ex nativitate) происходитъ Сынъ. „Церковь исповѣдуетъ Отца Вѣчнаго и свободнаго отъ начала; исповѣдуетъ и начало Сына отъ Вѣчнаго: не Самого безъ начала, но отъ Безначальнаго (ab ininitiabili); не чрезъ Самого Себя, но отъ Того, Кто безъ зависимости

---

[1]) ibid. IV, 33.
[2]) ibid. VII, 11.
[3]) Орловъ. Тринитарныя воззрѣнія Иларія. Стр. 360.
[4]) De Trinitate II, 6.

отъ кого-либо существуетъ всегда, Рожденнаго отъ Вѣчнаго, т. е. Пріявшаго рожденіе (nativitatem) изъ Отчей Вѣчности" [1]). Опять видимъ отличія отъ Амвросія: если у Амвросія generatio является proprietas substantiae, мыслимая не разрывно съ этой послѣдней, какъ ея существенный моментъ, то у Иларія nativitas характеризуетъ собою не naturam divinam, an sich и потому не носитъ названіе proprietas, а naturam divinam, существующую in Patre; если у перваго сама divina substantia обусловливаетъ существованіе Отца и Сына вмѣстѣ, то у второго Рожденіе Сына вытекаетъ не изъ самой Божественной природы, а изъ свойствъ Отца; мышленіе Иларія такимъ образомъ гораздо болѣе напоминаетъ каппадокійцевъ, чѣмъ языкъ Амвросія. Нельзя, наконецъ, оставить безъ вниманія, что тогда какъ Амвросій обозначаетъ актъ Божественнаго Рожденія терминомъ generatio. Иларій преимущественно употребляетъ имя nativitas.

Есть различіе между нашими писателями и въ тѣхъ выраженіяхъ, какія они примѣняютъ къ Отцу и Сыну. Какъ у Амвросія, у Иларія мы часто встрѣчаемъ для Отца терминъ ingenitus [2]), какъ и выраженіе generans [3]), но наряду съ этимъ употребляется и малоизвѣстный Амвросію старый западный терминъ innatus [4]); для Сына сравнительно рѣдко употребляется обычное у Амвросія слово genitus [5]), а также старинное natus [6]), но зато онъ съ особой охотой пользуется словомъ unigenitus (Единородный), которое у Амвросія употребляется очень мало [7]).

По вопросу объ отношеніи Сына къ Отцу Иларій, употребляя извѣстныя Амвросію понятія imago, virtus и др., употребляетъ часто и понятіе forma Dei [8]), которое не встрѣчается у Амвросія при изложеніи тринитарной проблемы, хотя очень часто примѣняется имъ къ Лицу Воплотившагося: въ тринитарной схемѣ онъ замѣняетъ его терминомъ cha-

---

[1]) ibid. IV, 6.
[2]) De Trinitate II, 7, 11.
[3]) ibid. VII, 39.
[4]) ibid. II, 11.
[5]) In ps. II, 33. M. c 282.
[6]) De Trinitate III, 4.
[7]) ibid. II, 1, 11. III, 3, 4
[8]) ibid. II, 7. III, 23

racter. У Амвросія очень часты выраженія, что Отецъ и Сынъ одной субстанціи, у Иларія въ разсматриваемый періодъ почти исключительно идетъ рѣчь о единствѣ Ихъ природы, о ея безразличіи въ обоихъ: Сынъ отъ Отца неотдѣлимъ per naturae indifferentiam [1]): „*Азъ и Отецъ едино есма*“ (Іоан. 10, 30) есть исповѣданіе naturae, потому что и тотъ и Другой въ этомъ отношеніи non differat между собою [2]). Въ Троицѣ должно исповѣдывать inseparabilis naturae единство, не слитное, но нераздѣлимое (non confusam sed indiscretam [3]). При этомъ единство природы въ Троицѣ мыслится какъ единство рода. „Имя, обозначающее собою каждую вещь, обозначаетъ также вещь одного и того же рода; и уже существуютъ не двѣ вещи, но вещь одного и того же рода. Ибо Сынъ Божій есть Богъ; это обозначается именемъ. Не двухъ Боговъ счисляетъ вмѣстѣ одно имя, потому что unius atque indifferentis природы одно имя есть Богъ“ [4]). Признаваемое здѣсь единство далеко не есть Амвросіевское единство субстанціи, существующей въ трехъ speciеs. Затѣмъ, это генерическое родство природы ипостасей аргументируется почти исключительно изъ понятія nativitas, тогда какъ у Амвросія этого рода мотивировка занимаетъ второстепенное мѣсто. „Сынъ Божій есть истинный Богъ, не чуждой и отличной отъ Отца природы, но одной и той же Божественности, существуя per veritatem nativitatis“ [5]) —„Имя Бога принадлежитъ Сыну ex nativitate“ [6]).—„Совершеннымъ Богомъ (Сына) опредѣлило (substituerit) perfecta nativitas; a perfecta nativitas можетъ такъ опредѣлять потому, что въ Богѣ, Рожденномъ отъ Бога, обитаетъ тѣлесно полнота (plenitudo) [7]).

Весьма характерными для ученія Иларія о генерическомъ родствѣ Ипостасей Отца и Сына служатъ тѣ аналогіи, какими онъ пользуется. Первая аналогія, приводимая имъ къ тому же въ объясненіе образа Рожденія Сына, есть аналогія вожженія свѣта отъ свѣта. Въ этомъ актѣ нѣтъ ни дѣленія,

---

[1]) ibid. VII, 11
[2]) ibid, VII, 27.
[3]) ibid. VIII, 41.
[4]) ibid. VII, 13
[5]) ibid. VI, 8.
[6]) ibid. VII, 13.
[7]) ibid. VIII, 55.

ни отдѣленія (divisio ac separatio); не бываетъ также и отсѣченія (desectio) отъ первоначальной массы огня; но при всемъ томъ послѣдній пребываетъ въ вожженномъ отъ него огнѣ: и этотъ (въ свою очередь) находится въ томъ, отъ котораго онъ не отсѣченъ, но вышелъ съ единствомъ природной субстанціи (naturalis substantiae), т. е. всѣхъ его существенныхъ свойствъ. Они не отдѣлимы ни дѣленіемъ (divisione), ни родомъ природы (genere naturae) [1]). Аналогія, дѣйствительно, прекрасная, если имѣть въ виду одинаковость природы Ипостасей, но далеко недостаточная для доказательства нумерическаго единства ихъ субстанціи. Амвросій подобной аналогіи не знаетъ. Наряду съ этимъ Иларій предлагаетъ и другія аналогіи: единство Отца съ Сыномъ мыслится по аналогіи единства вѣрующихъ, имѣвшихъ одно сердце и душу (Дѣян. 4, 32) и обладавшихъ единствомъ вѣры, Господа, крещенія и надежды [2]); очевидно опять, что это единство не строго нумерическое, а единство въ смыслѣ одинаковости или тождественности принадлежащихъ индивидамъ качествъ. Такой же смыслъ имѣетъ и аналогія единства человѣческой природы Христа съ природою человѣка [3]). У Амвросія мы уже встрѣчались съ двумя послѣдними аналогіями, но нельзя опускать изъ виду, что за единствомъ природы въ смыслѣ тождественности качествъ скрывается субстанціональное единство ипостасей, обоснованное совершенно иначе и другими аналогіями. Присутствіе этихъ аналогій у Амвросія объясняется, можетъ быть, просто тѣмъ, что въ его время они вообще были популярными.

Иларій самъ, очевидно, чувствовалъ, что единство природы еще не обусловливаетъ единства Божества; по этому, вѣроятно, мы находимъ у него еще слѣды субординаціанской монархіи. Сынъ, зависимый отъ Отца въ своемъ происхожденіи, зависитъ отъ Него вообще и во всемъ своемъ бытіи. Если *Сынъ не можетъ о Себѣ творити ничесоже* (Іоан. 5, 19), то это значитъ не только то, что творческая дѣятельность ихъ, въ силу тождества природы, тождественна, но и то, что въ Волѣ Отца Сынъ созерцаетъ какъ бы примѣръ (exem-

---

[1]) ibid. VII, 29

[2]) ibid. VIII, 7. Орловъ, op. cit., стр. 361—2.

[3]) ibid. IX, 13. Орловъ, стр. 365.

plum) для собственной творческой дѣятельности [1]); а это есть уже мысль о тождествѣ Воли, какъ результатъ обусловленности Воли Сына Волей Отца... „Что творитъ Сынъ, то Онъ творитъ служебно, ибо творитъ не отъ Себя, но—что видитъ, исходя въ своемъ служеніи отъ образца, даннаго не въ дѣйствованіи, но въ Волѣ Отца, ибо дѣланіе Отца заключается въ сонзволеніи [2]); это уже ученіе о Сынѣ, какъ о древне-западномъ служителѣ (minister) Отца, исполнителѣ Его предначертаній. Такимъ образомъ, Отецъ и Сынъ, будучи равны по своимъ существеннымъ качествамъ, не равны въ своихъ взаимныхъ отношеніяхъ: если Воля Сына зависитъ отъ Воли Отца, то Воля Отца совершенно независима отъ Воли Сына. Амвросій же настаиваетъ на абсолютномъ равенствѣ и взаимной обусловленности творческой дѣятельности Ипостасей.

Но особенно отличаетъ Иларія отъ Амвросія его ученіе о третьей ипостаси Св. Троицы—Св. Духѣ. Ученіе о Немъ Иларій раскрываетъ не только неполно, но понятіе Spiritus постоянно смѣшиваетъ съ Filius—Verbum. Это смѣшеніе проходитъ во многихъ твореніяхъ Иларія. Въ комментаріи на Евангеліе отъ Матѳея онъ говоритъ: „женихъ и невѣста—есть Богъ во плоти Господь нашъ; ибо какъ Spiritus carni, такъ Spiritui caro Sponsa est“ [3]); слѣдовательно, субъектомъ воплощенія былъ не только Filius, но и Spiritus, Которые здѣсь однако не мыслятся отдѣльными Ипостасями, что мы уже встрѣчали у Амвросія. Въ томъ же комментаріи по поводу моленія о чашѣ говорится: „нѣкоторые полагаютъ, что отъ немощи (воспринятой) плоти печаль пристала и Spiritui; какъ будто воспріятіе плоти повредило жребіемъ своей немощи эту Силу нетлѣнной субстанціи и вѣчность получила природу тлѣнности“ [4]); воспріятіе плоти приписывается Spiritui, но опять нѣтъ никакого намека на то, что Spiritus и Filius образуютъ собою два различныхъ субъекта. То же самое очень часто мы встрѣчаемъ и въ сочиненіи De Trinitate. Мѣстами здѣсь мы наталкиваемся на окрашенное

---

[1]) Ps. 91, 6. Орловъ 354
[2]) Ps. 91, 9. Орловъ, 324.
[3]) c. XXVII, 4. M. c. 1059.
[4]) c XXXI, 2. M. 1066.

динамически представленіе о Духѣ, какъ о Силѣ общей Сыну и Отцу. „Св. Духъ, Который есть и Духъ Христа и Духъ Божій, объявляется вещью одной (съ Ними) природы. Вещь Spiritus свойственна naturae Сына, но та же вещь свойственна и naturae Отца [1]); сравнительно съ древними представленіями здѣсь Spiritus мыслится принадлежностью не только Сына, но и Отца, какъ у Амвросія, но только у послѣдняго ипостасность Spiritus оттѣнена гораздо сильнѣе... Св. Духъ, снизойдя свыше, освятилъ внутренности Дѣвы и, дыша въ нихъ, примѣшалъ (immiscuit) Себя къ природѣ человѣческой плоти, и то, что было чуждымъ Ему, собственною силою и властью воспринялъ“ [2]); въ этихъ словахъ воплощеніе приписывается Spiritui, а о Сынѣ даже вовсе нѣтъ рѣчи. Это смѣшеніе дѣлается мало-замѣтнымъ уже въ произведеніяхъ болѣе поздняго происхожденія—въ комментаріяхъ на псалмы.

Природа тварная.

Тварная природа обнимаетъ собою небесныя силы, видимый міръ и человѣка.

Ученіе объ Ангелахъ. Ангелы—существа въ отличіе отъ Бога не самосущія, но имѣютъ своимъ Творцомъ Бога, Который моментомъ Своего повелѣнія создалъ столь великую красоту міра, и не существовавшимъ вещамъ или причинамъ далъ возможность воспринять субстанцію [3]). Они нѣкогда получили свое начало; тѣмъ не менѣе моментъ ихъ возникновенія въ представленіи Амвросія остается неопредѣленнымъ и даже вовсе непостижимымъ для человѣческаго разума: какъ далеко наша мысль ни обращается назадъ въ теченіе времени, она уже находитъ ангеловъ существующими [4]); они созданы особо и прежде видимаго міра, такъ какъ при созданіи послѣдняго они уже существовали [5]). Относительно образа ихъ происхожденія извѣстно, что, какъ непричастные Божественной природѣ, они не яв-

---

[1]) De Trinitate VIII, 26. Орловъ, 342—342.
[2]) De Trinitate II, 26.
[3]) Hexaemer. I, 4, 16. M. XIV, c. 130.
[4]) De incarn. Domin. Sacram. III, 16. M. XIV, c.c. 822—823.
[5]) Hexaem. I, 5, 19. M. XIV, c. 131

ляются истеченіями Божественной сущности, не имѣютъ cum Patre et Filio aequale consortium [1]) и, очевидно, подобно видимому міру, созданы изъ ничего.

Въ ученіи о природѣ ангеловъ Амвросій совершенно уже покидаетъ ту почву стоицизма, на которой раскрывалъ свою ангелологію Тертулліанъ. Такъ какъ, по Тертулліану, все существующее тѣлесно, то и ангелы, по его представленію имѣютъ suum corpus et suam formam, хотя ихъ тѣло и форма особаго рода, потому что, невидимые для людей, они видимы Одному только Богу [2]). Амвросій же, оставившій представленіе о матеріальности духа, въ какомъ бы то ни было смыслѣ, приписываетъ и ангеламъ безтѣлесную природу: эта природа exspers manet injuriae corporalis [3]). Не имѣя тѣлесности, ангелы не имѣютъ и вообще всякихъ связанныхъ съ матеріальностью человѣческихъ свойствъ: они свободны отъ аффектовъ (въ нихъ non sunt affectuum varietates) [4]); въ нихъ nulla cura mensarum, nullus convivium usus, nullae repositae epulae, nullus vini potus aut sicerae, nulla distentio corporis, nulla ventris offensio [5]). Ангелы не имѣютъ общенія съ женами; ихъ жизнь не отягощается безпокойствомъ, свойственнымъ міру, не овладѣвается печалями, не тревожится суетою [6]).

Ангелы обладаютъ такою же разумною природою, какъ и человѣкъ (rationabilia esse et coelestia Dei opera) [7]); но если они, какъ существа безтѣлесныя, въ этомъ отношеніи вообще имѣютъ преимущество предъ человѣкомъ, то въ нѣкоторыхъ другихъ отношеніяхъ ихъ разумная природа представляется даже ниже человѣческой: въ то время, какъ Писаніе свидѣтельствуетъ относительно человѣка, что онъ созданъ по образу Божію (ad imaginem), оно не приписываетъ ничего подобнаго безплотнымъ силамъ; слѣдовательно, мы имѣемъ въ своей природѣ нѣчто такое, чего, можетъ быть, не имѣютъ ангелы (quod fortasse angeli non habeant [8]). Но,

---

[1]) De Fide III, XIII, 105. M. XVI, c. 610.
[2]) Adv. Prax. c. VII.
[3]) Expos. Ev. Lucae VII, 126, M. XV, c. 1722.
[4]) Exp. ps. 118, XII. 18
[5]) De Helia et jejunio. 3, 5. M. XIV, c. 699 и Ed. V.
[6]) Epistola LXIII, 82 M. XVI, c. 1211.
[7]) De Fide V, II, 32. M. XVI, c. 655.
[8]) Expos ps. 118, X, 14

какъ тварная, разумная природа ангеловъ характеризуется многими ограниченіями человѣческой природы. Такъ, она подлежитъ пространственному ограниченію. Ангелы не наполняютъ одновременно своимъ присутствіемъ всей вселенной, какъ Богъ, но привязаны къ одному опредѣленному мѣсту, переходятъ отъ одного мѣста къ другому [1]). Съ этимъ тѣсно связывается ихъ ограниченіе по своему вѣдѣнію. Такъ предвѣчное Рожденіе Сына Божія отъ Бога Отца, составляя превышающую человѣческое разумѣніе тайну, непостижимо также и для ангеловъ [2]); если они и знаютъ объ этомъ, то лишь по откровенію имъ отъ Самого Бога [3]); они не знали также и Воскресенія Господня, [4]), даже сомнѣвались въ немъ, равно какъ и въ возможности Вознесенія во плоти на небо Воскресшаго [5]). Далѣе, ангелы не могутъ сравниваться съ Богомъ и въ своемъ могуществѣ: по выраженію св. Амвросія, они cum Auctore non possunt operationis habere consortium [6]). Они, подобно людямъ, даже не безсмертны по самой своей природѣ (naturaliter), но ихъ безсмертіе основывается на Волѣ Создателя [7]). Какъ и всѣ твари, небесныя силы обладаютъ принадлежащимъ имъ совершенствомъ не сначала, но подлежатъ закону постепеннаго совершенствованія: ихъ познаніе постепенно возрастаетъ (processus habent scientiae), они вообще обладаютъ способностью преуспѣянія (capacitatem profectus); имѣютъ различіе силъ и мудрости; потому что Одинъ только Богъ—sine processu, вѣчно пребывающій во всякомъ совершенствѣ [8]).

Причина всѣхъ перечисленныхъ ограниченій ангельской природы заключается въ томъ, что эта природа въ силу своей тварности измѣняема въ отличіе отъ абсолютно неизмѣняемой природы Бога; лишь въ мѣру и силу своего отношенія къ Божественному она пріобрѣтаетъ свойство неизмѣняемости. По данному вопросу во второй половинѣ

---

[1]) De Spiritu Sancto. I, XI, 116. M. XVI, c. 732.
[2]) De Fide. I. X, 64. X. XVI, c. 543.
[3]) Ibid. IV, I. 2. M. XVI, c. 617.
[4]) De Institut. virgin. V, 39 M. XVI, c.c. 315—316.
[5]) De mysteriis VII, 36. M. XVI, c 400.
[6]) Hexaemer. VI, 7. 40. M XIV, c. 257.
[7]) De Fide III, III, 19. M. XVI, c. 593
[8]) De Fide IV, I. 10. M. XVI, c. 619.

IV в. обнаружилось уже три разныхъ взгляда, изъ которыхъ два крайнихъ, а третій—примирительный, стоящій въ срединѣ между ними. Первый изъ крайнихъ взглядовъ высказанъ еще Оригеномъ, который, исходя изъ мысли, что субстанціально благо существуетъ только въ Богѣ, утверждалъ, что ангелы были созданы несовершенными, получивъ отъ Бога только свободу, какъ условіе для пріобрѣтенія собственнаго совершенства; многіе изъ ангеловъ, дѣйствительно, употребили свою свободу чрезъ подражаніе Богу для утвержденія въ добрѣ и въ награду отъ Бога за свои заслуги получили разные чины и достоинства [1]). Особенности этого взгляда состоятъ въ томъ, что совершенство ангеловъ представляется здѣсь дѣломъ исключительно ихъ собственной самодѣятельности, затѣмъ ихъ совершенство и неизмѣняемость въ концѣ концевъ признаются относительными, такъ какъ, не утрачивая своей свободы даже на самыхъ высшихъ степеняхъ своего совершенства, ангелы всегда сохраняютъ возможность измѣнить Творцу, пасть и вмѣстѣ съ этимъ лишиться совершенства [2]).—Противоположное этому воззрѣніе мы встрѣчаемъ у каппадокійцевъ, собственно у св. Василія, который не придаетъ почти никакого значенія самодѣятельности ангеловъ въ объясненіе ихъ неизмѣняемости. Ангелы святы, въ отличіе отъ Св. Духа, не по природѣ, но ихъ святость проистекаетъ изъ причастія Божества (ἐκ μετουσίας ὑπαρχει τὸ ἁγιάζεσθαι) [3]). Тѣмъ не менѣе эта святость дана имъ не въ награду за добродѣтель, а вложена при твореніи въ самый составъ ихъ природы, такъ что они и начали свое бытіе не младенцами въ смыслѣ нравственномъ, а уже добрыми и неудобопреклонными ко злу [4]). По этому взгляду, ангелы никогда не были несовершенными, никогда не измѣнялись и измѣниться не могутъ.—Среднее мѣсто между этими двумя представленіями занялъ Дидимъ, который соединилъ въ данномъ случаѣ оригенистическое представленіе о свободѣ, какъ о главнѣйшемъ факторѣ ан-

---

[1]) De Princ. I, V, 3. Русскій переводъ стр. 57—59; II, IX, 2; P. пер. 151—152; 6 P. перев. 156—157.

[2]) De Princip. I, VIII, 3, 4. Рус. перев 83—85

[3]) C. Eunom. III, 2, M 660A; Рус. пер. ч. III, 109.

[4]) M XXIX, 333C; ср. M. XXXI, 341D; 344A

гельскаго совершенства, съ общецерковнымъ ученіемъ объ абсолютности Божественной Благодати. Ангелы святы, но не по собственной природѣ (non ex propria substantia), а по причастію (participatione) Св. Троицы [1],—такова одна сторона теоріи Дидима, открывающей источникъ ангельскаго совершенства и святости въ Св. Троицѣ; множество ангеловъ и другихъ высшихъ силъ пребываетъ въ блаженствѣ и святости, но такъ какъ нѣкоторые изъ нихъ обратились въ то что имѣетъ подобную имъ природу, то ясно, что и въ первоначальномъ состояніи они пребываютъ не по причинѣ неизмѣняемости собственной сущности, но по причинѣ болѣе рачительнаго служенія (servitium) въ Господѣ [2]—таковъ другой кругъ мыслей Дидима, обусловливающій совершенство ангеловъ ихъ добровольнымъ servitium Богу.

Изъ этихъ трехъ теорій собственныя представленія Амвросія колеблятся между Оригеномъ и Дидимомъ, нисколько не согласуясь со взглядами св. Василія. Онъ, какъ Оригенъ и Дидимъ, но только сильнѣе Дидима, оттѣняетъ нравственное безразличіе ангельской природы самой въ себѣ: сама по себѣ эта природа даже подвержена пороку (vitio obnoxia); какъ и все тварное, она можетъ воспринимать въ себя accidentia, случайное, т. е. то, что не относится къ ея содержанію; а среди этихъ акциденцій мы встрѣчаемъ наказаніе суда (poena judicii), порчу (corruptela) и преуспѣяніе (profectus) [3]. Такъ же, какъ Оригенъ, и, пожалуй, больше, чѣмъ Дидимъ, Амвросій указываетъ на необходимость для ангеловъ самодѣятельности въ дѣлѣ пріобрѣтенія святости и совершенства. Отъ порчи природы ихъ предохраняетъ проходимая ими disciplina [4]. Въ нихъ пламенѣетъ особое рвеніе, усердіе (zelum) къ добродѣтели; безъ этого рвенія (sine zelo) ангелы сами по себѣ ничто (nihil) и немедленно утратили бы премущество своей сущности (substantiae suae praerogativam), если бы не поддерживали ее огнемъ рвенія [5]. Но въ отличіе отъ Оригена и въ согласіи съ Дидимомъ Амвросій

---

[1]) De Spiritu Sancto. n 7
[2]) De Spiritu Sancto 12.
[3]) De Fide III, III, 20 M. XVI, c. 593.
[4]) Ibid. III, III, 20. M XVI, c c. 593—594
[5]) Expos. ps. 118. XVIII, 14.

обусловливаетъ святость ангеловъ не только ихъ самодѣятельностью, но также и благодатію. Безъ благодати Св. Духа ангелы не могли бы даже именовать Господа Іисусомъ [1]). Въ нихъ обитаетъ Божественное Слово, которое и предохраняетъ ихъ отъ аффектовъ [2]). Въ нихъ дѣйствуетъ также Даръ Св. Духа (Spiritus Sancti munus), [3]) изливающагося на нихъ преизобильнѣе, чѣмъ на людей: мы насыщаемся лишь небольшимъ глоткомъ Его благодати, тогда какъ въ небесныя силы онъ изливается полнымъ потокомъ семи духовныхъ дарованій [4]). Это освященіе Духа (spiritalem sanctitatem) снискала ангеламъ ихъ ревность къ добру [5]) и такимъ образомъ они пребываютъ въ состояніи совершенства въ силу дѣйствія въ нихъ Св. Духа [6]).

Со стороны содержанія жизнь и совершенство ангеловъ характеризуется Амвросіемъ какъ блаженная жизнь (vita beata) вообще, какъ состояніе покоя (status tranquillitatis) [7]), аналогичное тому, какимъ всѣ люди будутъ наслаждаться по воскресеніи изъ мертвыхъ [8]). Но у Амвросія весьма замѣтно проглядываетъ тенденція мыслить эту жизнь не образцомъ совершенства вообще, а образомъ жизни аскетической и дѣвственной въ частности. Ангеламъ приписывается jejunii labor [9]). Ихъ достоинство обусловливается главнымъ образомъ ихъ чистотою: castitas создаетъ ангеловъ: кто ее сохраняетъ, тотъ ангель, а кто теряетъ, тотъ дѣлается діаволомъ [10]). Жизнь и нравы дѣвственницъ напоминаютъ собою жизнь и нравы (vita, mores) Ангеловъ [11]). „Въ святыхъ дѣвахъ мы на землѣ созерцаемъ жизнь Ангеловъ (vitam Angelorum), которую нѣкогда утратили въ раю“ [12]).

— — — —

[1]) De Spiritu Sancto I, XI, 124. M XVI, c. 733.
[2]) Expos ps 118, XII, 18
[3]) De Spiritu Sancto I, XI, 124. M. XVI, c. 733.
[4]) Ibid. I, XVI, 158. M. XVI, c. 740.
[5]) Ibid. I, VII, 83. M. XVI, c. 724.
[6]) Ibid. II, V, 37. M. XVI, c. 750.
[7]) Epistola XXXIV, 10. M. XVI, c. 1077.
[8]) De virginit VI, 27. M. XVI, c, 273.
[9]) Epistola LXIII, 82. M. XVI, 1211.
[10]) De virginibus I, VIII, 52. M. XVI, c.c. 202—203
[11]) Ibid. I, VIII, 51. M. XVI, c. 202.
[12]) De institutione virgin. XVII, 104. M. XVI, c. 331.

Число всѣхъ ангеловъ безконечно велико, гораздо больше того, что можетъ представить себѣ ограниченный умъ человѣка. „Какъ земля, говоритъ св. Амвросій, сравнительно съ небомъ представляетъ собою безконечно малую точку, такъ точно сравнительно съ полнотою ангельскаго міра число всѣхъ народовъ является только лишь маленькой каплей". Онъ обозначаетъ это число неопредѣленно: multae sunt, millium, et decem millium et innumerabilium millium [1]). Масштабомъ для опредѣленія количества ангеловъ является отмѣченное Филономъ сравнительное достоинство міра духовнаго и чувственнаго. У Филона міръ интеллигибельный настолько больше міра чувственнаго, насколько интеллигибельное выше чувственнаго [2]). У Амвросія также число небесныхъ тварей представляется настолько превосходящимъ число земныхъ тварей, насколько небо больше и выше земли [3]).

Но не всѣ ангелы одинаковы по своему достоинству и чинамъ. Вопросъ о томъ, возможенъ ли переходъ отъ одной степени или чина въ другой — высшій или низшій, какъ допускалъ Оригенъ, или же эти степени и чины постоянны и неотъемлемы, у Амвросія остается открытымъ. Что же касается числа степеней, то хотя Амвросій и нигдѣ не говоритъ, чтобы ихъ было девять, ни больше и не меньше, тѣмъ не менѣе въ разныхъ мѣстахъ своихъ твореній иногда порознь, а иногда и вмѣстѣ, онъ называетъ всѣ девять чиновъ, извѣстныхъ намъ: ангелы (Angeli), архангелы (Archangeli), силы (Virtutes), Власти (Potestates), Начала (Principatus), Престолы (Throni) Господства (Dominationes), Херувимы и Серафимы. [4]) Эти чины перечисляются обычно въ различномъ порядкѣ, но случайно или же намѣренно на первомъ мѣстѣ Амвросій большею частію ставитъ Angeli и Archangeli, [5]) хотя иногда называетъ ихъ и въ числѣ послѣднихъ. [6]) Изъ отдѣльныхъ Ангеловъ онъ называетъ Рафаила, Ангела Товіи, (Тов. 12), Гавріила и Уріила. [7])

---

[1]) In ps. I, enar. n. 49.

[2]) Quis rer. divin haer est § 17. t. III, 20.

[3]) In ps. I, enar. n. 49.

[4]) Apol. David. 6, 23. Ed. V. Ac. II, 311. M. XIV, c. 859 (V, 20).

[5]) In ps. I, enar. n. 49.

[6]) De Spiritu Sancto I, XVI, 158. M. XVI, c. 740.

[7]) Нехаем VI, 4, 17; de fide III, III, 20.

Ангелы стоятъ въ подчиненномъ положеніи въ отношеніи къ Богу и по всей дѣятельности являются служебными орудіями для Его провиденціальныхъ цѣлей о мірѣ и человѣкѣ. Въ виду этого они называются рабами (servi), слугами (ministri); [1]) они служатъ Господу съ indefesso obsequio, въ непрестанномъ послушаніи, [2]) служатъ Божественному повелѣнію (famulentur divino imperio). [3]) Какъ служители Бога, небесныя силы открываютъ людямъ не собственную волю, а Волю своего Повелителя: ихъ слова суть заповѣди Божіи (mandata Dei). [4]) Завися отъ Бога вообще, Ангелы зависятъ отъ Него и въ каждый данный моментъ своего служенія: они могутъ оставлять человѣка не иначе, какъ по повелѣнію Господа. [5])

Служеніе ангеловъ въ мірѣ разнообразно. Амвросій говоритъ о ихъ дѣятельности, направленной вообще на существованіе всего видимаго міра, Они несутъ diversa ministeria вообще въ мірѣ. [6]) Ими полно все: воздухъ, отдѣльныя страны земли, море и проч. [7]) Эта черта ангелологіи св. Амвросія напоминаетъ намъ нѣсколько Филона, который, отождествляя ангеловъ съ стоическими логосами, [8]) усматривалъ въ нихъ міровыя причины и въ этомъ смыслѣ признавалъ, что отдѣльные элементы міра подѣлены между различными ангелами; [9]) у Амвросія только не совсѣмъ очевидно отождествленіе ангеловъ съ логосами. Равнымъ образомъ въ ангелологіи Амвросія есть нѣчто общее и съ ангелологіей Оригена, такъ какъ послѣдній признавалъ особыхъ ангеловъ для каждаго отдѣльнаго народа и каждой отдѣльной страны, для каждой области природы и отдѣльныхъ предметовъ; [10]) у Амвросія нѣтъ только мысли, чтобы эти

---

[1]) Hexaemer. VI, 7, 40. M. XIV, c. 257.
[2]) Apol. Proph. David. 6, 23; Ed. V, Ac. II, 311; M. XIV, c. 859 (V, 20).
[3]) De Helia et jejunio 3, 5. M. XIV. c: 699 и Ed. V,
[4]) De virginitate IV, 16. M. XIV, c. 270.
[5]) in ps. 38. enar. n. 32.
[6]) Epistola XXXIV, 10. M. XVI, c. 1077.
[7]) in ps. 118, I, 9; de fide III, XIII, 106.
[8]) De monarch. I, 6; t. IV, 292; Siegfried. s. 211.
[9]) De migrat. Abrahae § 32. t. II, 332.
[10]) De princip. III. 3, 2; I, 5, 4; C. cels. VIII, 31; ср. Böhringer. Die Kirche

космическіе ангелы были прикрѣплены каждый къ своей области. Кромѣ природы, сферой дѣятельности ангеловъ служатъ церкви: кромѣ епископовъ, Богъ для защиты Своего стада поставилъ ангеловъ. [1]) Для созиданія церкви посылается архангелъ Гавріилъ, безчисленное количество ангеловъ и множество небесныхъ воинствъ восхваляютъ Бога, когда приблизилось время ея созиданія. [2]) Оригенъ на основаніи Апокалипсиса говоритъ въ частности и объ ангелахъ отдѣльныхъ частныхъ церквей. [3]) Повидимому, съ этимъ съ нимъ согласенъ и св. Амвросій, если онъ упоминаетъ объ ecclesias, которыми предводительствуютъ ангелы (quibus angeli praesunt).[4]) Также и отдѣльныя стороны духовной жизни человѣчества стоятъ подъ покровительствомъ ангеловъ, которые приносятъ благодатные Дары Св. Духа, какъ, напримѣръ, даръ исцѣленія, уврачеванія духа и разума. Примѣръ этого рода служенія сообщается въ Евангеліи, въ повѣствованіи объ Ангелѣ, ежегодно сходившемъ съ неба и возмущавшемъ воду въ купели для исцѣленія перваго погружавшагося въ нее (Іоан. V). [5]) И эта мелкая черта выдвинута уже Оригеномъ, различавшимъ особаго ангела врачеванія, мудрости и др. [6]) Наконецъ, Амвросій знаетъ о служеніи Ангеловъ въ жертвѣ, въ частности въ евхаристической жертвѣ. „Богъ ввѣрилъ ангеламъ особую миссію—служить невидимо при приношеніи новозавѣтной жертвы“. [7]) По крайней мѣрѣ, въ одномъ мѣстѣ комментарія на Евангеліе отъ Луки Амвросій прямо говоритъ, что когда священникъ совершаетъ жертвоприношеніе, духовно закалаетъ Христа, при немъ невидимо предстоитъ и содѣйствуетъ ему въ служеніи Ангелъ Божій. [8])

---

christi. Ers. B. Zw. Abth., 2-e. Aufl. Clemens und. Origen. Zurich 1869; ss 233. 235.

[1]) Expos. Evang. Lucae II, 50. M. XV, c. 1571.

[2]) Expos. Evang Lucae II, 89 M. XV, c.c. 1585—1586

[3]) De princ. I, VIII, I. Рус. перев. 80—81.

[4]) In ps. 118 exspos. I. 9.

[5]) De Spiritu Sancto I. VII, 82. M. XVI, c. 725.

[6]) De princ. I, VIII. I. Рус. перев *Bohringer* s.s. 236—237.

[7]) *Neiderhuber* Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden. Mainz. 1904. s. 232.

[8]) Exspos. Ev. Lucae. I, 22. Ed. V. Ac. p IV, 28. M. XV, c. 1545.

Какъ служатъ ангелы особымъ отраслямъ человѣческой жизни, такъ служатъ они и отдѣльнымъ лицамъ. Они посылаются для покровительства людямъ (ad protectionem hominum), [1]) для ихъ защиты (ad praesidium). [2]) Этимъ покровительствомъ пользуются прежде всего праведники, [3]) затѣмъ боящіеся Господа, которымъ ангелы помогаютъ, избавляя ихъ отъ всякаго рода искушеній; [4]) но потомъ patrocinia ангеловъ получаютъ также и слабые, немощные. [5]) Даже грѣшники не остаются безъ ихъ защиты, такъ какъ ангелы считаютъ для себя пріобрѣтеніемъ спасеніе погибающаго человѣка. [6]) Эта помощь грѣшникамъ, конечно, можетъ быть весьма разнообразною. Но въ относящихся сюда представленіяхъ Амвросія доминируетъ одна особенность, происходящая, несомнѣнно, отъ Филона. Послѣдовательно проводя понятіе объ абсолютной благости Бога, Филонъ неоднократно высказываетъ мысль, что благодѣянія люди получаютъ непосредственно отъ Бога, тогда какъ совершеніе наказанія грѣшниковъ Богъ поручаетъ своимъ силамъ, которыя иногда отождествляются съ Ангелами. [7]) Такъ и у Амвросія въ отношеніи къ грѣшникамъ ангелы иногда изображаются слугами наказанія и раззоренія (poenarum et excidiorum ministri). [8]) Нѣкоторыя категоріи людей пользуются особымъ покровительствомъ небесныхъ силъ; сообразно съ castitas, какъ самымъ главнымъ условіемъ совершенства ангеловъ, такими у Амвросія наичаще всего являются дѣвственницы. Послѣднія пользуются speciale praesidium ангеловъ: [9]) ангелы называются стражами (custodes), которые приподнимаютъ палліумъ чистой души (castae animae pallium tollunt.). [10])

Что касается ангеловъ хранителей, посылаемыхъ каждому

---

[1]) In ps. 43. enar. n. 14.
[2]) De viduis IX. 55. M. XVI, c. 251.
[3]) In ps. 43 enar. n. 14.
[4]) In ps. 37 enar. n. 43.
[5]) Exspos. Ev. Lucae VIII, 61.
[6]) In ps. 118, 14, 42. Exspos. Ev. Lucae V, 42.
[7]) De confus. ling § 36; t. II, 287; De profug. 13; t. III, 124.
[8]) Epistola XXXIV, 10. M. XVI, c. 1077.
[9]) De virginibus I, VIII, 51. M. XVI, c. 202.
[10]) De virginitate XIV, 88. M. XVI, c. 288.

человѣку, то ясно выраженнаго ученія о нихъ у Амвросія мы не встрѣчаемъ. Мы узнаемъ только, что около (in circuit) человѣка находится ангелъ, который препятствуетъ вредить человѣку; [1] что недалеко стоятъ отъ человѣка ангелы, которые предназначены для помощи (ad adjumentum). [2] Но какъ нужно понимать это, имѣетъ ли каждый человѣкъ такого защитника или же только нѣкоторые, пребываетъ ли этотъ защитникъ при немъ постоянно или же посылается только на время, остается совершенно неяснымъ.

Космологія. Космологія св. Амвросія въ исторіи церковной литературы не представляетъ ничего новаго и оригинальнаго: она сформировалась главнымъ образомъ подъ вліяніемъ двухъ факторовъ: шестоднева св. Василія Великаго и произведеній Филона. Въ философскомъ отношеніи она носитъ платоническую окраску, хотя изрѣдка встрѣчаются элементы и изъ другихъ классическихъ системъ.

У св. Василія Великаго заимствовано прежде всего ученіе о происхожденіи матеріи. Космологическій дуализмъ Платона, само собою понятно, отвергается и тѣмъ и другимъ. Они почти въ тождественныхъ выраженіяхъ подвергаютъ критикѣ платоновское ученіе о вѣчности и самобытности матеріи, которою Высочайшій Художникъ, какъ готовымъ и независящимъ отъ Него матеріаломъ, воспользовался для воплощенія своихъ идей о мірѣ. Мотивировка этого отрицанія у обоихъ одна и та же: вѣчная, не имѣющая начала матерія является такимъ же безконечнымъ бытіемъ, какъ и Самъ Богъ, и потому не совмѣстима съ Его абсолютностью, Его безпредѣльнымъ Величіемъ и Всемогуществомъ. [3]

Впрочемъ, здѣсь св. Амвросій нѣсколько пополняетъ св. Василія, приводя соображенія, не встрѣчаемыя въ шестодневѣ послѣдняго. Онъ спрашиваетъ, гдѣ могла существовать эта неустроенная матерія до возникновенія міра? и отвѣчаетъ: если она существовала въ какомъ-нибудь мѣстѣ, то, значитъ, безначальность матеріи предполагаетъ также безначальность мѣста, пространства, и мы вмѣсто двухъ полу-

---

[1] In ps. 38 enar. n. 32.

[2] In ps. 37 enar. n. 43; ср. *Niederhuber.* op. cit. ss 242—243.

[3] Ambr. Hexaemer. I, 7, 25. M. XIV, c. 136. Basil. Hexameron. M. XXIX, 29 CD; 32A.

чаемъ цѣлыхъ три безконечныхъ. Еще несообразнѣе съ истиной представлять, чтобы эта матерія вписѣла въ воздухѣ или носилась по воздушному пространству: воздухъ есть одинъ изъ элементовъ міра, а между тѣмъ въ неустроенной, не приведенной въ порядокъ матеріи, какою представляютъ ее себѣ платоники, отдѣльные элементы не могли существовать раздѣльно и обособлено; слѣдовательно, до существованія міра не могло быть и воздуха, какъ отдѣльной стихіи. Остается послѣ этого только еще одно предположеніе, именно, что матерія существовала въ Богѣ. Однако Богъ, какъ Существо чуждое всякой матеріальности, ни въ какомъ случаѣ не могъ быть вѣчнымъ вмѣстилищемъ міровой матеріи (materiae mundalis), тѣмъ болѣе, что Самъ Онъ въ Лицѣ Христа свидѣтельствуетъ не только о Себѣ, но и о Своихъ вѣрныхъ ученикахъ, что они не отъ міра сего и не имѣютъ въ немъ части (Іоан. 17, 14). [1])

Затѣмъ у св. Василія Амвросій заимствуетъ критику и другого классическаго представленія о матеріи. Нѣкоторые языческіе философы считали матерію тѣнью (adumbrationem) Божественной силы. Хотя они и признавали Бога причиною міра, однако понимали это не въ томъ смыслѣ, что міръ возникъ по рѣшенію Воли Бога, но въ томъ, въ какомъ тѣло бываетъ причиною своей тѣни: тѣнь связана съ тѣломъ и блескъ со свѣтомъ болѣе общеніемъ природы (naturali magis societate), чѣмъ свободной волей. Но противъ этого представленія наши писатели съ своей точки зрѣнія возражаютъ: у безтѣлеснаго Бога не можетъ быть и тѣлесной тѣни и у безплотнаго свѣта не существуетъ чувственнаго сіянія. [2])

Выводъ изъ всего этого очевиденъ: матерія есть произведеніе свободнаго рѣшенія Божественной Воли. Причина міра заключается въ никогда не прекращающемся Божественномъ творчествѣ. Эта мысль, довольно обычная у церковныхъ писателей, въ существѣ дѣла филоновскаго происхожденія, который первый примѣнилъ ее для объясненія возникновенія тварнаго бытія. Мы уже видѣли, что Богъ, въ представленіи Филона, есть активный, вѣчно дѣйствующій

---

[1]) Hexaemeron. I, 7. 25. M. XIV, c. 136.

[2]) Ambr. Hexaemeron. I. 5, 18. M. XIV, c. 131; Basil. Hexameron M. XXIX 17BC.

принципъ, вѣчно творящій и никогда не прекращающій Своей творческой дѣятельности: какъ огню свойственно жечь такъ и Богу свойственно творить. [1]) Эта же мысль встрѣчается у Амвросія и у другихъ церковныхъ писателей съ тѣмъ только различіемъ отъ Филона, что они сильнѣе выдвигаютъ понятіе свободы въ постоянномъ Божественномъ творчествѣ. Богъ создалъ міръ, потому что Онъ всегда творитъ, какъ и гдѣ хочетъ; Онъ собственной Волей связалъ и соединилъ отдѣльныя части въ универсъ; все пребываетъ настолько, насколько то разрѣшаетъ Его Воля, и также по рѣшенію этой Воли безслѣдно исчезаетъ. [2]) Что было въ моментъ возникновенія матеріи, тѣ же самыя причины дѣйствовали и при образованіи міра изъ этой матеріи: если въ дѣлѣ міротворенія Богъ является единственно дѣйствующей причиной, то на долю матеріи выпадаетъ исключительно пассивная, ограничивающаяся воспріятіемъ внѣшнихъ дѣйствій роль; весь процессъ міротворенія вытекалъ не изъ свойствъ матеріи, а, напротивъ, сама матерія, какъ простой безжизненный матеріалъ, была приноровлена къ расположеніямъ Божественной Воли.

Въ силу такого взгляда на значеніе матеріи въ дѣлѣ мірозданія у Амвросія и у св. Василія она изображается въ духѣ платоновскаго, безкачественнаго *μὴ ὄν*. До произнесенія творческаго слова Бога матерія вовсе не имѣла тѣхъ качествъ, какими она характеризуется теперь; то, что теперь представляется намъ немыслимымъ и противоестественнымъ, тогда было въ порядкѣ вещей. Только Божественное Всемогущество сообщило ей ея теперешнія качества. Равнымъ образомъ и естественные законы не обусловливаются свойствами самой матеріи, а въ своемъ существѣ представляютъ собою Волю Божію, обращенную къ матеріи. „Первый голосъ Бога сдѣлался закономъ природы, который сохраняется на всѣ вѣка, даетъ предписанія для будущихъ поколѣній, обусловливаетъ способъ рожденія и оплодотворенія [3]). Такъ, напримѣръ, до произнесенія Божественнаго глагола: „*да со-*

---

[1]) Leg. allegor I, § 3; t. I, 61.

[2]) Hexaemeron I, 5, 19; 6, 20. Ed. V. Ac. I, 16. M. XIV; c c. 131—132.

[3]) Ambr. Hexaemeron III, 6, 27; Ed. V. и M. XIV, c. 166 (n. 26). Basil. Hexamer. M. XXIX, 93D; 96A.

берется вода, яже подъ небесемъ въ собраніе едино“ (Быт. I, 10) вода вовсе не имѣла свойствъ текучести и тяжести: находившаяся вверху, подъ небесемъ, она не падала внизъ; разсѣянная по землѣ, неподвижно пребывала въ разныхъ мѣстахъ и не стекалась въ одно водовмѣстилище, лишь въ силу Божественнаго Глагола она впервые потекла, собравшись въ моря [1]). Точно также, если, находясь въ моряхъ и рѣкахъ, она не выходитъ изъ своихъ береговъ и не затопляетъ земли, то это опять обусловливается не естественными законами въ нашемъ смыслѣ этого слова, а прямымъ запрещеніемъ водѣ выходить за предназначенные ей предѣлы, и вода до сихъ поръ повинуется этому запрещенію [2]).

Затѣмъ, такъ какъ матерія есть начало безкачественное и совершенно пассивное, то міротвореніе изображается у Амвросія и св. Василія не болѣе или менѣе продолжительнымъ постепенно раскрывавшимся процессомъ, но единичнымъ и мгновеннымъ творческимъ актомъ. По Амвросію, этотъ актъ совершился brevi exiguoque momento, который безконечно превосходитъ нашу мѣру времени, такъ что въ немъ и намѣреніе воли не предшествовало дѣлу и дѣло—волѣ; все, какъ говоритъ св. Василій, совершилось *τῇ ῥοπῇ τοῦ θελήματος μόνῃ*, т. е. въ одно только мгновеніе воли [3]). Такое пониманіе міротворенія для того и другого требуется уже самымъ понятіемъ о Богѣ, у котораго нѣтъ границы между Волей и Дѣйствіемъ и для Котораго хотѣть значитъ—творить; всякое иное представленіе баснословно и оскорбительно для Божественнаго Всемогущества [4]).

Но если дѣйствительно все въ мірѣ скована и держится въ извѣстномъ состояніи Всемогущею Волею Бога, то вполнѣ послѣдовательно Амвросій по примѣру св. Василія признаетъ постоянство дѣйствующихъ въ природѣ законовъ и въ существенномъ неизмѣняемость основныхъ видовъ творенія.

---

[1]) Ambr. Hexaemer. III, 2, 8; Ed. V. и M. XIV, c.c. 158—159. Basil. Hexamer. M. XXIX, 81ABC.

[2]) Ibid. III, 3, 10; Ed. V. и M. XIV, c. 160. Basil. Hexamer. M. XXIX, 84AB.

[3]) Ambr. Hexaemer. I, 3, 8: Ed. V. и M. XIV, c. 126. Basil. Hexamer M. XXIX. 8C.

[4]) Ibid.

Земля произращаетъ сѣмена, каждое по свойственному ему secundum genus; ни одинъ изъ нихъ не вырождается и не переходитъ въ другой. Если же посѣянное иногда приноситъ плохіе плоды, то это вырожденіе нужно отнести не на счетъ измѣненія, извращеніе рода (translationis generis), а на счетъ болѣзни (aegritudinem) сѣмени, зависящей отъ различныхъ внѣшнихъ неблагопріятныхъ для сохраненія рода явленій, какъ, напримѣръ, отъ вліянія холода, дождей или солнечнаго жара. Однако и при этомъ въ своихъ дальнѣйшихъ порожденіяхъ сѣмя стремится возвратиться къ своему первоначальному виду. То же самое нужно сказать и относительно животныхъ. Божественнымъ Словомъ, дѣйствовавшимъ въ установленіи міра, „изъ земли внезапно произошли всѣ установленные Богомъ роды (animantium genera) и въ будущемъ силою предписаннаго закона должны оставлять послѣ себя наслѣдство по роду своему и по подобію (secundum genus sibi similitudinemque)... Однажды предписанное навсегда вросло въ природу и потому земля не перестаетъ съ послушаніемъ нести свою службу, такъ что прежніе виды животныхъ возстанавливающимъ преемствомъ рода возрождаются въ новыхъ поколѣніяхъ [1]).

Въ мірѣ есть двѣ стороны: физическая, неодушевленная и природа одушевленная, состоящая изъ міра животныхъ и растеній.

Что касается первой, въ твореніяхъ Амвросія мы встрѣчаемъ основныя положенія классической физики. Какъ классическая физика, одинаково раздѣляемая и Гераклитомъ, и стоиками, и Платономъ, и Аристотелемъ, признавала четыре основныхъ элемента физической природы [2]), такъ и Амвросій знаетъ четыре такихъ элемента, къ которымъ причисляетъ: землю, воздухъ, воду и огонь. Каждый изъ этихъ элементовъ характеризуется своими особыми качествами: воздухъ имѣетъ влажное качество, вода—холодное, огонь—горячее, а земля—сухое. Но, какъ по классической физикѣ, эти элементы въ своемъ чистомъ видѣ въ дѣйствительности

---

[1]) Amb. Hexaemer. III, 10, 43; VI, 3, 9: Ed. V. и M. XIV, c. 173 и 245; ср Basil. Hexamer. M. XXIX, 104AB.

[2]) *Zeller*. Die Philosophie der Griechen $^{3}/_{1}$: Dritte Auflage Leipzig 1880. s.s. 182—183.

не встрѣчаются, а обычно существуютъ во всевозможнаго рода смѣшеніяхъ и соединеніяхъ другъ съ другомъ, такъ точно и у Амвросія они вмѣстѣ съ своими отличительными качествами представляютъ собою продуктъ абстракціи нашего разума (quod ratione colligimus). Если же мы разсматриваемъ ихъ въ ихъ дѣйствительномъ чувственномъ видѣ (sensibiliter et corporaliter), то замѣчаемъ, что они сложны и связаны другъ съ другомъ, такъ что земля оказывается вмѣстѣ сухою и холодною, вода холодною и влажною, воздухъ—горячимъ и влажнымъ и огонь—горячимъ и сухимъ. Это, такъ сказать, соединительныя качества (jugales qualitates) отдѣльныхъ элементовъ, благодаря которымъ только и дѣлается возможнымъ ихъ соединеніе другъ съ другомъ. Именно, такъ какъ въ дѣйствительности земля отличается вмѣстѣ и качествомъ сухости и холодомъ, то она можетъ вступать въ соединеніе съ водой чрезъ посредство общаго имъ качества—холода, а чрезъ посредство воды и съ воздухомъ, который характеризуется влажностью. Воздухъ въ свою очередь находится въ срединѣ между водой и огнемъ, соединяясь съ водою посредствомъ влажности, а съ огнемъ—посредствомъ тепла. Огонь качествомъ теплоты примыкаетъ къ воздуху, а качествомъ сухости связывается съ землей. Такъ объясняется ихъ согласіе и сцѣпленіе въ одно цѣлое [1]). Но нельзя выпускать изъ виду, что эти разнообразныя качества одного и того же элемента, благодаря которымъ дѣлается возможнымъ сцѣпленіе различныхъ элементовъ другъ съ другомъ, не одинаково важны для опредѣленія природы одного и того же элемента. Качества элементовъ дѣлятся на первичныя и вторичныя (primus и secundus), на первоначальныя и случайныя (principalis и accidens). Качества перваго рода опредѣляютъ природу элемента, составляя ея существенное содержаніе (proprietas); и каждый элементъ имѣетъ только одно такое качество; качества же второго рода сообщены элементамъ лишь для цѣлей мірообразованія. Поэтому о качествахъ перваго рода говорится, что они принадлежатъ элементамъ ex natura, тогда какъ качества второго рода даны имъ ex causa [2]).

---

[1]) Hexaemeron. III, 4, 18; Ed. V. и M, XIV, c.c 163—164.
[2]) Hexaemeron. III, 4, 19; Ed. V. и M. XIV, c. 164.

Выше физической природы стоятъ существа одушевленныя въ ихъ разнообразныхъ формахъ. Ихъ относительное достоинство опредѣляется порядкомъ ихъ творенія: болѣе низкія формы жизни были созданы прежде болѣе высокихъ Самыя низшія изъ этихъ существъ, растенія, хотя и живы, но еще лишены дышащей души (spirantem animam non habebant). Появившіяся въ водахъ рыбы стоятъ ступенью выше: онѣ обнаруживаютъ уже силу и достоинство живущей души (viventis animae vigorem dignitatem), хотя эта жизнь у нихъ еще очень проста и не высока: она заключается въ собственномъ самосохраніи и въ стремленіи избѣгать смерти [1]). Приблизительно одинаково съ ними характеризуются и животныя, у которыхъ есть тѣло (corpus) и душа (anima), состоящая въ оживляющей тѣло силѣ (vitalis vigor) [2]). Ихъ духовная жизнь также проста (simplex), они не имѣютъ разума (rationem), но зато имѣютъ много аффектовъ [3]). Но не имѣя разума, животныя все-таки отличаются безошибочностью своихъ инстинктовъ и цѣлесообразностью дѣйствій: они хорошо противостоятъ нападеніямъ на нихъ, если обладаютъ силой, благодаря своей быстротѣ избѣгаютъ враговъ, хитростью оберегаютъ себя отъ опасностей; они хорошо знаютъ цѣлебную силу травъ, въ которыхъ иногда самъ человѣкъ ошибается [4]). Возможность образованія въ существахъ, лишенныхъ разума, такихъ безошибочныхъ инстинктовъ Амвросій объясняетъ такъ же, какъ и стоики. Какъ стоики выводили міровую цѣлесообразность изъ дѣйствующаго въ мірѣ Логоса и изъ цѣлой цѣпи подчиненныхъ ему логосовъ, олицетворявшихъ собою дѣйствующія въ мірѣ причины, такъ и Амвросій въ объясненіе инстинктовъ животныхъ ссылается на Дѣйствіе въ мірѣ Божественнаго Слова или Премудрости. Это „Божественная Премудрость все проникаетъ и все наполняетъ и дѣйствіе Ея обильнѣе обнаруживается въ чувствахъ неразумныхъ животныхъ (irrationabilium sensibus), чѣмъ изъ разсужденій разумныхъ людей (rationa-

---

[1]) Ibid. V, 1, 1;—Ed. V. M. XVI, c. 205.
[2]) Ibid. V, 1, 3; Ed. V. и M. XIV. c. 206.
[3]) Hexaemer. VI, 4, 22; Ed. V. и M. XIV, c. 250.
[4]) Ibid. VI, 4, 21; Ed. V. и M. XIV, c, 249.

bilium); ибо свидѣтельство природы (naturae testimonium) гораздо сильнѣе, чѣмъ аргументъ науки“ [1]).

Созданный міръ, какъ воплотившій въ себѣ Божественную Волю, во всѣхъ своихъ отношеніяхъ долженъ быть премудро устроеннымъ и образомъ совершенства. Словами св. Василія Амвросій восхваляетъ Благость Божію, создавшую міръ полезнымъ, Божественную Премудрость, признавшую его наилучшимъ, и Божественное Всемогущество, сдѣлавшее его наивеличественнымъ.

Fecit, quasi Bonus, quod foret utile, quasi Sapiens, quod optimum judicabat, quasi Omnipotens, quod amplissimum praevidebat.

Ἐποίησεν ὡς ἀγαθὸς τὸ χρήσιμον, ὡς σαφὸς τὸ κάλλιστον, ὡς δύνατος τὸ μέγιστον [2]).

Въ заключеніе отдѣла о космологіи разсмотримъ вопросъ объ отношеніи Амвросія къ оригенистической теоріи множества міровъ, одновременно и послѣдовательно творимыхъ Богомъ Въ шестодневѣ онъ обнаруживаетъ по этому поводу нерѣшительность и колебаніе, что объясняется, вѣроятно, вліяніемъ св. Василія, во многихъ отношеніяхъ близко примыкавшаго къ Оригену. Не утверждая прямо существованіе многихъ міровъ, онъ однако вмѣстѣ съ св. Василіемъ говоритъ о множествѣ созданныхъ Богомъ небесъ и считаетъ оскорбительнымъ для неизмѣримаго Всемогущества Божія сомнѣваться въ томъ, что эти многія небеса дѣйствительно существуютъ; онъ также по примѣру св. Василія не желаетъ оспаривать тѣхъ писателей, которые вѣрили въ существованіе многихъ міровъ наряду съ существованіемъ многихъ небесъ. Зато тамъ, гдѣ св. Амвросій былъ свободенъ отъ вліянія св. Василія, какъ, напримѣръ, въ одномъ изъ писемъ къ Сабину, онъ самымъ категорическимъ образомъ высказывается противъ теоріи многихъ міровъ [3]).

Антропологія и психологія. Длинную цѣпь земныхъ созданій увѣнчиваетъ собою человѣкъ. Онъ есть великое твореніе Бога (magnum opus) [4]), самое драгоцѣнное Его созданіе

---

[1]) Ibid. VI, 4, 21.

[2]) Ambr. Hexaemer. I, 5, 18; Ed. V. Ac. и M. XIV, c. 131. Basil. Hexam M. XXIX, 17C,

[3]) Epistola XLV, 15. M. XVI, c. 1144.

[4]) Exp. ps. 118; X, 15,

(pretiosissimum opus Dei) [1]). Онъ появился на землѣ послѣднимъ. Св. Амвросій указываетъ два основанія для этого. Съ одной стороны, міръ, согласно мысли Творца, представляетъ собою арену для подвиговъ и состязаній человѣка, а устроителемъ этого состязанія является Самъ Богъ. Но кто устраиваетъ состязаніе, предварительно приготовляетъ все необходимое для него, и только послѣ этого призываетъ борца, чтобы не произошло замедленія въ награжденіи послѣдняго, если онъ окажется побѣдителемъ. Наградою же человѣку являются плоды земли и свѣтила неба: первые—для пользованія въ настоящей жизни, а вторыя—для надежды вѣчной жизни [2]). Вѣроятно, эта мысль заимствована Амвросіемъ у Филона, который въ ряду многочисленныхъ соображеній въ объясненіе созданія человѣка послѣднимъ, пользуется и образомъ состязанія, но только объясняетъ свою мысль нѣсколько иначе: какъ устраивающіе пиръ не прежде созываютъ на обѣдъ, какъ будетъ заготовлено все необходимое для пиршества, а устроители гимнастическихъ и сценическихъ состязаній (*ἀγῶνας τιθέντες*) собираютъ зрителей, лишь приготовивши для театра и ристалищъ множество борцовъ, зрѣлищъ и пьесъ, такъ и Управитель универса (*ὁ τῶν ὅλων ἡγέμων*), какъ бы какой устроитель состязанія и пира, намѣреваясь призвать человѣка на пиръ и зрѣлище, напередъ приготовилъ все, чтобы, войдя въ міръ, человѣкъ тотчасъ же нашелъ въ немъ и пиръ и театръ священнѣйшій (*θέατρον ἱερώτατον*) [3]). Этотъ филоновскій образъ только видоизмѣненъ Амвросіемъ приспособительно къ западному представленію о земной жизни, какъ о certamen для пріобрѣтенія заслугъ и полученія наградъ.

Другою причиною созданія человѣка послѣднимъ у Амвросія является высокое достоинство человѣка. Уже у одного изъ предшественниковъ Амвросія Лактанція мы встрѣчаемъ мимоходомъ высказанное представленіе о человѣкѣ, какъ о маломъ мірѣ, микрокосмѣ: состоя изъ противоположныхъ элементовъ, человѣкъ составляетъ подобіе міра (ipsius mundi

---

[1]) Ibid. X, 11.
[2]) Epistola XLIII, 4. M XVI, c 1130.
[3]) De opifit. mundi, § 25, t. I, 26.

similitudinem) [1]) Это представленіе получаетъ теперь большое примѣненіе у Амвросія и между прочимъ для данной цѣли. Человѣкъ созданъ послѣднимъ въ ряду остальныхъ твореній, какъ сумма всего творенія (totius summa operis), какъ причина міра (causa mundi), ради которой все создано; имѣя доступными себѣ всѣ области міра, онъ живетъ между животными, плаваетъ съ рыбами, летаетъ выше птицъ, вращается съ ангелами, населяетъ землю и служитъ небу, бороздитъ моря, питается воздухомъ, почитаетъ солнце (cultor soli), является изслѣдователемъ глубины, рыболовомъ въ волнахъ, птицеловомъ въ воздухѣ, наслѣдникомъ на небѣ, сонаслѣдникомъ Христа [2]). Это тоже, вѣроятно, свободная передача словъ Филона, который также смотритъ на человѣка, какъ на своего рода сокращеніе всего міра: родственный по своему разуму Божественному Логосу, онъ по устройству своего тѣла близокъ космосу; состоя изъ всѣхъ элементовъ міра, онъ въ то же время совмѣщаетъ въ себѣ свойства всѣхъ живыхъ существъ: живя на землѣ, представляетъ собою земноводное животное, окунаясь же и плавая, напоминаетъ существо, живущее въ водахъ; если поднятое отъ земли тѣло будетъ привѣшено вверху, то его можно будетъ по справедливости назвать летающимъ въ воздухѣ; а равно и небеснымъ, посредствомъ самаго главнаго изъ чувствъ, зрѣнія, приближающимся къ солнцу, лунѣ и остальнымъ неподвижнымъ и блуждающимъ звѣздамъ [3]).

По вопросу о составѣ человѣческой природы на западѣ уже издавна утвердилась стоическая дихотомія, признававшая въ человѣкѣ только два главныхъ начала: душевное и тѣлесное. Этотъ дихотомизмъ мы встрѣчаемъ рѣшительно у всѣхъ западныхъ писателей. У Тертулліана такими началами являются corpus и anima [4]), называемыя иногда caro и spiritus [5]). „Corpus мы имѣемъ e terra, говоритъ Киприанъ, и spiritum владѣемъ e coelo“ [6]). Человѣкъ состоитъ ex anima et

---

[1]) Instit. div. II, XII.
[2]) Epistola XLIII, 19 M. XVI, c 1135,
[3]) De opif. mundi §51; t. I, 47—48.
[4]) De anima. c. X.
[5]) De poenitentia. c. III.
[6]) De oratione Dominica. c. XVI.

corpore, читаемъ мы у Лактанція [1]). Что касается собственно духа, который, какъ высшее начало ума, восточные трихотомисты отличали отъ души въ собственномъ смыслѣ, то, хотя на западѣ и признавали его, но считали не самостоятельнымъ началомъ, а существенною и неотдѣлимою силою души. „Подъ animum или mens, которая у грековъ называется *νοῦς*, мы понимаемъ ничто иное, говоритъ Тертулліанъ, какъ врожденную и вросшуюся принадлежность души (suggestum animae ingenitum et insitum)".—„Духъ (animus) сросся съ душей (anima) и представляетъ собою отличное (отъ души), не какъ самостоятельная субстанція, но какъ (особое) отправленіе субстанціи (ut substantiae officium) [2]).

Такимъ же дихотомистомъ въ области антропологіи всегда остается и св. Амвросій. „Что такое человѣкъ, спрашиваетъ онъ, душа (anima) или тѣло (caro) или соединеніе того и другого (utriusque copula)? [3]) и отвѣчаетъ: человѣкъ есть существо двоякой субстанціи (geminae substantiae): одна обща ему вмѣстѣ съ животными, другая же составляетъ спеціальное преимущество (specialis praerogativa) его только [4]) одного Онъ состоитъ изъ двухъ природъ (ex duabus naturis), т. е. изъ души и тѣла (anima subsistat et corpore) [5]). Если, кромѣ того, у св. Амвросія иногда идетъ рѣчь о духѣ, то, какъ и у Тертулліана, не въ смыслѣ самостоятельнаго начала, но въ смыслѣ особаго качества единой и нераздѣльной души (non duas animas, sed diversos qualitates unius animae) [6]).

Ученіе объ образѣ происхожденія этихъ двухъ субстанцій на западѣ также давно сформировалось въ духѣ Филона, вѣроятно, чрезъ посредство апологетовъ, и даже выражалось въ терминахъ филоновской антропологіи. У Филона здѣсь перекрещивается другъ съ другомъ цѣлый рядъ разнородныхъ созерцаній. Онъ различаетъ прежде всего между *τοῦ τε νῦν* (относительно библейскаго повѣствованія о

---

[1]) Inst. div. II. XII и VII, V.

[2]) De anima. c. XII.

[3]) De Isaac vel anima 2, 3; Ed. V. и M. XIV, c.c. 503—504.

[4]) Expos. ps. 118, X, 18.

[5]) Expos. Ev. Lucae II, 79; Ed. V. и M. XV, c. 1581.

[6]) Epistola XXXIII, 2. M. XVI, c. 1072; Ср. *Niederhuber*. Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erde. s. 4.

созданіи человѣка) *πλασθέντος* (вылѣпленный изъ земли) *ἀνθρώπου* и между *τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονότος πρότερον* (т. е. еще до начала творенія видимаго міра); *πλασθείς* есть нашъ состоящій изъ души и тѣла чувственный человѣкъ (*αἰσθητὸς*), а человѣкъ *κατὰ τὴν εἰκόνα* есть нѣкоторая идея (*ἰδέα τις*) или родъ (*γένος*), интеллигибельный, безтѣлесный (*νοητὸς, ἀσώματος*), по образу котораго былъ созданъ *ἄνθρωπος πλασθείς* [1]). Человѣкъ *κατὰ εἰκόνα* называется также человѣкомъ небеснымъ (*οὐράνιος ἄνθρωπος*), а *πλασθείς*—земнымъ (*γήινος*); *οὐρανιος* совершенно непричастенъ (*ἀμέτοχος*) тлѣнной и земляной сущности, а *γήϊνος* созданъ изъ вещества (*ὕλης*), глины (*χοῦν*). Даже разумъ послѣдняго (*νοῦς οὗτος γεώδης*) былъ бы плѣннымъ по своей природѣ, если бы съ нимъ не соединилось особое высшее начало, такъ какъ Богъ вдохнулъ въ него силу истинной жизни (*δύναμιν ἀληθινῆς ζωῆς*) [2]). Въ то время какъ земной человѣкъ называется *πλασθείς*, небесный иногда называется просто созданнымъ—*ποιηθεὶς* [3]) Итакъ, значитъ у Филона человѣкъ *κατὰ εἰκόνα*, *οὐράνιος* и *ποιηθεὶς* существуетъ совершенно отдѣльно отъ *ἄνθρωπος πλασθείς* и *γήϊνος*. Этотъ послѣдній состоитъ изъ земляной сущности и Божественнаго духа (*ἐκ γεώδους οὐσίας καὶ πνεύματος θείου*) или изъ души, проистекающей *ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἡγέμονος τῶν ἁπάντων, ἀπὸ τῆς μακαρίας καὶ εὐδαίμονος ἐκείνης* (Божественной) *φύσεως* [4]); тѣло создано изъ земли (*ἐκ γῆς*), а душа по своей природѣ эѳирна (*ἀίθερος*), представляя собою Божественную частицу (*ἀπόσπασμα θεῖον*) [5]), слѣдовательно, есть истеченіе Божественной сущности [6]). Всѣ эти филоновскія представленія въ той или иной мѣрѣ были использованы и западными писателями для цѣлей церковной антропологіи съ тѣмъ только отличіемъ отъ Филона, что то, что послѣдній говоритъ о двухъ различныхъ человѣкахъ, стали примѣнять къ двумъ различнымъ сторонамъ природы человѣческой, а филоновское представленіе объ

---

[1]) De opif. mundi § 46; t. I, 43—44.
[2]) Leg. allegor. I, § 12, t I, 67—68.
[3]) Leg. allegor. I, § 28; t. I, 83.
[4]) De opif. mundi § 46; t. I, 44.
[5]) Leg. allegor. III, 55; t. I, 170.
[6]) *Zeller*. Die Philosophie der Griechen. 4 Auflage. Leipzig 1903. 3/2, s.s. 443—444

особомъ небесномъ человѣкѣ, какъ о прототипѣ для человѣка эмпирическаго, было совершенно оставлено. Саго въ Адамѣ образовано изъ грязи (e limo), а душа произошла изъ Божественнаго дуновенія (ex adflatu Dei), при этомъ adflatus очень близко къ Филону, представляется испареніемъ Божественнаго Духа (vapor Spiritus) [1]. Душа человѣка такимъ образомъ представляетъ собою нѣчто родственное Богу [2]. Относительно ея происхожденія имѣютъ значеніе выраженія „ex Spiritu Dei", „ex substantia Ejus", „ex Dei flatu" въ противоположность ученію Гермогена о ея возникновеніи „ex materia", „ex materiae suggestu" [3]. Тѣмъ не менѣе при всемъ томъ душа не есть часть Божественнаго Существа, и не во всемъ подобна Божественной сущности: она много ниже Бога, рождена (natam eam agnoscimus), есть дуновеніе (ut flatum), но не духъ (non ut spiritum); хотя она и безсмертна (immortalem), что свойственно Божественности, но зато есть существо страдательное (passibilem),—признакъ, характерный для всего рожденнаго (ut hoc sit nativitatis) [4]. Если она иногда въ Писаніи носитъ названіе духа (spiritus), „то подъ spiritus надлежитъ понимать не естественное свойство души (naturale animae), но нѣчто, привходящее къ ней извнѣ" [5], именно, дарованный душѣ при твореніи Духъ Божій (Sancti Spiritus vis—conseritur animae) [6]. Наиболѣе существенное различіе между Филономъ и Тертулліаномъ сводится такимъ образомъ къ тому, что послѣдній отвергаетъ представленіе о душѣ, какъ о частицѣ Божественной Сущности.—Такими же свойствами надѣляется человѣческая душа у Новаціана: тѣло имѣетъ земное начало (terrena primordia), а душа есть вдохнутая субстанція небеснаго и Божественнаго дыханія (halitus) [7]. У Кипріана тѣло производится отъ земли, а душа—съ неба и самъ человѣкъ называется небомъ и землей: terra et coelum sumus [8]. У Лактанція мы встрѣчаемъ анало-

---

1) De anima c. XXVII.
2) De anima c. XXII.
3) Ср. Esser. Die Seelenlehre Tertullians. Paderborn 1893. s. 46.
4) De anima c. XXIV.
5) Esser. op. cit, s. 94.
6) De anima c. XI.
7) De Trinitate c. I.
8) De oratione Dominica c. XVI.

тичный термину πλασθείς терминъ figuravit, fictus: hominem figuravit ex limo terrae, unde homo nuncupatus est, quod sit fictus ex humo [1]); душа возникла изъ акта Божественнаго дуновенія: создавши тѣло, Богъ вдохнулъ въ него душу изъ живого источника Своего Духа (de vitali fonte spiritus sui [2]); къ тѣлу и душѣ примѣняются понятія terra et caelum, потому что душа, которою мы живемъ, vel e coelo oritur a Deo, а тѣло—e terra, такъ какъ мы считаемъ его образованнымъ изъ грязи (e limo diximus esse formatum) [3]); тѣло—terrenum, а душа—coelestis; но въ отличіе отъ Тертулліана, immortalitas въ пониманіи Лактанція есть не слѣдствіе природы (non sequela naturae), но награда за добродѣтель (merces praemiumque virtutis est); человѣкъ рождается смертнымъ (mortalem), дѣлаясь безсмертнымъ лишь тогда, когда начинаетъ ex Deo vivere [4]).

Всѣ эти представленія о тѣлѣ и душѣ человѣка встрѣчаются намъ и въ твореніяхъ Амвросія; они выражены здѣсь даже значительно сильнѣе, такъ какъ, помимо традиціи, Амвросій находился и подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ Филона. Онъ различаетъ двоякое рожденіе человѣка (geminam hominis generationem): одно secundum imaginem Dei, другое secundum figmentum (πλασθείς) de luto terrae, по образованію изъ земной грязи, но эти два рожденія относятся не къ созданію двухъ различныхъ человѣкъ, какъ у Филона, а къ созданію души и тѣла [5]). Въ человѣкѣ иное есть figuratum (πλασθείς) и иное factum (ποιηθείς) или paratum: въ человѣкѣ есть пыль, земля, матерія (pulvis, terra, materia), по отношенію къ которымъ имѣло мѣсто plasmatio (образованіе), и наряду съ этимъ нѣчто incorporeum, admirabile, immateriale [6]). Въ немъ такимъ образомъ двѣ субстанціи: одна субстанція созданнаго (facti), другая образованнаго (figurati); первая—de Spiritu Dei, а вторая—изъ грязи (de limo) [7]). Душа ведетъ свое начало изъ акта Божественнаго дуновенія (ex

---

[1]) Instit. Divinae. II, X.
[2]) Ibid. II, XII.
[3]) Ibid. II, XII.
[4]) Ibid. VII, V.
[5]) De Noe 24, 86; Ed. V. и M. XIV, c. 401.
[6]) Expos. ps. 118, X, 15.
[7]) Ibid. X, 18.

inspiratione divina), Богъ вдунулъ (insuflaverat) ее въ человѣка [1]). При этомъ, какъ у Филона слова кн. Бытія 1, 26: „*сотворимъ человѣка по образу нашему*" относятся къ созданію небеснаго человѣка *κατὰ εἰκόνα* [2]), такъ и у Амвросія они примѣняются къ созданію души secundum imaginem, но не потому, что она была прототипомъ для человѣка, а потому, что она является представительницею всего человѣка [3]). Богъ такимъ образомъ даровалъ человѣку нѣчто родственное Себѣ (de cognatione sua) [4]), и потому душа называется небесной субстанціей (anima coelestis esse videatur substantiae) [5]). Но она все же не отождествляется съ Божественной сущностью. Ей только принадлежитъ Божественный Духъ (divinus Spiritus), какъ отличное отъ нея высшее Божественное начало въ ней [6]). Именно этому началу душа обязана своимъ безсмертіемъ, которое есть даръ благодати, а отнюдь не ея естественное свойство. Самъ человѣкъ опредѣляется какъ animal vivum, mortale, rationabile [7]), потому что все тварное не можетъ быть безсмертнымъ по природѣ (naturaliter) [8]); свойство быть безсмертной субстанціей (immortalis substantia) [9]) она получила по благодати (per gratiam) [10]).

По аналогіи съ филоновскимъ представленіемъ о небесномъ и земномъ, созданномъ и образованномъ человѣкѣ въ церковной литературѣ развилось еще представленіе о внутреннемъ и внѣшнемъ человѣкѣ, не только въ смыслѣ моральной характеристики человѣческой жизни, но также и въ психологическомъ смыслѣ духовнаго и тѣлеснаго началъ въ человѣкѣ. Это представленіе уже очень часто примѣняется Тертулліаномъ. Органы внѣшнихъ чувствъ образуютъ exterioris hominis ministeria, находящагося въ услуже-

---

[1]) Ibid. X, 15.
[2]) De opif. mundi § 24. t. I, 24.
[3]) Hexaemeron VI, 8, 46; Ed. V. и M. XIV, c. 260.
[4]) Epistola XLIII, 10. M. XVI, c. 1132.
[5]) Epistola XXXIV, 1. M. XVI. c. 1074.
[6]) De Noe 25, 92; Ed V. и M XIV, c. 404.
[7]) De Noe. 4, 10; Ed. V. и M. XIV, c. 367.
[8]) De Fide III, III. 19. M. XVI, c. 593.
[9]) De Abraham II, 7, 44; Ed. V. и M. XIV, c. 475.
[10]) De Fide. III, III. 20. M. XVI, c.c. 593—594.

ніи interiori homini [1]): душа, заключенная въ тѣлѣ, есть homo interior, а тѣло — exterior, dupliciter unus [2]). У Амвросія это представленіе также нашло себѣ обширное примѣненіе. Ad imaginem Dei созданъ interior homo, а не exterior, тотъ, который воспринимается чувствомъ, но не глазами [3]); въ одномъ человѣкѣ существуютъ duo homines: interior homo noster, который созданъ (factus) ad imaginem et similitudinem Dei, и exterior, образованный (figuratus) изъ земли [4]).

Каждая изъ составныхъ частей человѣческой природы у Амвросія затѣмъ изслѣдуется подробно. Подробное описаніе тѣлесной природы, повидимому, заимствовано у Филона. Эта природа, образованная изъ земли, содержитъ въ своемъ составѣ всѣ основные элементы физическаго міра: холодъ, теплоту, влагу и сухость, разумѣется, вмѣстѣ съ матеріальными субстратами послѣднихъ: воздухомъ, огнемъ, водою и землею:

Confusio nos sumus diversorum elementorum quadam commixtione compositi, siquidem frigidum calido et umidum sicco misceretur in nobis.

τὸ τοίνυν φύραμα κύριως, εἰ χρὴ τἀληθὲς εἰπεῖν, ἡμεῖς ἐσμεν αὐτοί, συμπεφορημένων καὶ συγκεκριμένων πλάστων οὐσιῶν, ἵνα αποτελεσθῶμεν, ψυχρὸν γὰρ θερμῷ καὶ ξυρὸν ὑγρῷ. [5])

Хотя тѣло состоитъ изъ тѣхъ же элементовъ, какъ и тѣла другихъ животныхъ, тѣмъ не менѣе оно превосходитъ ихъ красотою своей формы и прямымъ, обращеннымъ вверхъ видомъ. [6]) Въ связи съ этимъ развивается мысль о микрокосмѣ примѣнительно собственно къ одному тѣлу: humani corporis fabrica есть подобіе mundi. Дѣйствительно, какъ въ природѣ небо возвышается надъ воздухомъ, землею и морями, которые представляютъ собою какъ бы отдѣльные члены міра, такъ и въ тѣлѣ голова возвышается надъ другими членами, есть своего рода небо между элементами или башня въ ряду городскихъ стѣнъ. Отъ головы зависитъ все

---

[1]) De corona militis c. V.

[2]) De anima c. IX.

[3]) De institutione virginis III, 20. M. XVI, c. 310.

[4]) Epistola LXXII, 19, 20. M. XVI, c.c. 1248, 1249.

[5]) Ambr. De Cain et Abel. II, 1, 6; Ed. V. и M. XIV, c. 342; Philo. De sacrif Ab. et Caini § 33; t. I, 258.

[6]) Hexaemeron. VI, 9, 54; Ed. V. и M. XIV, c.c. 264—265.

въ тѣлѣ и даже въ жизни человѣка. Особенно въ этомъ отношеніи важны глаза. Что могла бы сдѣлать храбрость, если бы не пользовалась руководствомъ глазъ при сраженіи? какую пользу могло приносить бѣгство, если бы глазъ не переставалъ видѣть (на любомъ разстояніи)? Безъ освѣщенія взоромъ глазъ тѣло представляло бы собою мрачную темницу. Что солнце и луна на небѣ, то и глаза въ человѣкѣ. [1])

Голова является вмѣстѣ съ тѣмъ вмѣстилищемъ мозга. Мозгъ служитъ началомъ нервовъ и всѣхъ чувствъ (omnium sensuum) произвольнаго движенія (voluntariae commotionis). Началомъ же артерій и присущаго организму тепла, оживляющаго человѣка, является сердце. Органомъ отдѣльныхъ чувствъ (sensuum singulorum) являются нервы, которые въ видѣ струнъ выходятъ изъ мозга и, распространяясь по частямъ тѣла, приспособляются къ единичнымъ отправленіямъ. Нервы доставляютъ мозгу все, что видитъ глазъ, или слышитъ ухо, или воспринимаетъ обоняніе. Масса мозга мягче массы другихъ членовъ, потому что мозгъ воспринимаетъ всѣ чувства, а вещество мягкое удобнѣе можетъ приспособляться къ этимъ различнымъ вліяніямъ, тогда какъ болѣе твердое вещество органовъ и нервовъ болѣе способно къ дѣятельности. [2])

Другая главная часть человѣческаго существа — душа по своей природѣ составляетъ совершенную противоположность тѣлу: то, что сообразно съ природой тѣла (secundum corporis naturam), противно природѣ души, и, наоборотъ, сообразное съ природой души, противно природѣ тѣла; природа тѣла видимая, а душа невидимая. [3]) Здѣсь св. Амвросій уже расходится съ стоическимъ опредѣленіемъ природы души, какъ въ извѣстномъ смыслѣ матеріальной сущности, у Тертулліана. У послѣдняго, душа, не смотря на все свое отличіе отъ грубаго тѣла, все же тѣлесна, разлита на подобіе жидкой матеріи по всѣмъ членамъ тѣла; подобно тѣлу, она имѣетъ свою форму и свои члены. [4]) Амвросій же устра-

[1]) Ibid. VI. 9, 55: Ed. V. и M. XIV, c. 266.

[2]) Hexaemeron. VI, 9. 61; Ed. V. и M. XIV, c.c. 267—268.

[3]) Epistola LXXII, 17. M. XVI, c. 1248.

[4]) De anima c. IX: Ср. *И. В. Поповъ*. Тертулліанъ (опытъ литературной характеристики), стр. 12—13.

няетъ всякій элементъ матеріальности въ представленіи о душѣ. „Душа, возражаетъ онъ представителямъ классической философіи, не есть кровь (по своей природѣ), потому что кровь имѣетъ тѣлесныя качества, не есть также и гармонія нервовъ, такъ какъ этого рода гармонія также тѣлесна, не можетъ быть она также и воздухомъ, ибо иное есть вдыхаемый воздухъ (flatilis spiritus) и иное душа; наконецъ, душа не есть и аристотелевская энтелехія тѣла, такъ сказать, тѣло, разсматриваемое съ идеалистической точки зрѣнія, идеальная сторона общая для нея и тѣла субстрата, но живая сущность: Адамъ созданъ въ душу живу, потому что безчувственное и неодушевленное тѣло душа оживляетъ и управляетъ имъ. [1]) Амвросій отнимаетъ отъ души не только тѣлесность, но и тѣ предикаты, которые, не будучи сами по себѣ тѣлесными, связаны однако съ матеріальными вещами: онъ отвергаетъ и представленіе о душѣ, какъ о самодвижущемся бытіи, которое движется само собою, не получая своего движенія ни отъ кого другого. [2]) Человѣческія души представляютъ собою лучшія сравнительно со всѣми перечисленными явленіями творенія (potiores creaturae) и принадлежатъ къ нѣкоторой превосходнѣйшей природѣ (cujusdam praestantissimae naturae): онѣ не могутъ быть осязаемы и воспринимаемы тѣлеснымъ зрѣніемъ и этимъ обнаруживаютъ сходство (similitudinem) съ Безтѣлесной и Невидимой природой и возвышаются своею субстанціей надъ тѣломъ и чувственными качествами. [3])

Какъ отличается душа отъ тѣла по своей природѣ, такъ отличается она отъ тѣла и по способу своего возникновенія въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ. Здѣсь мы не видимъ у Амвросія той теоріи традиціонизма, которая до него существовала на западѣ, по крайней мѣрѣ у Тертулліана, признававшаго одинаковость распространенія какъ тѣла, такъ и души. Какъ онъ считаетъ Адама по тѣлесной сторонѣ источникомъ человѣческой природы (fons naturae), такъ и его душу называетъ матерью всѣхъ вообще человѣческихъ душъ.

---

[1]) De Isaac vel anima 2, 4; Ed. V. и M. XIV, c. 504.
[2]) Epistola XXXIV, 1. M. XVI, c. 1074.
[3]) Ibid. XXXIV, 3. M. XVI, c. 1074.

(matrix omnium); [1]) въ человѣческомъ сѣмени находятся въ смѣшанномъ видѣ обѣ субстанціи (confusae substantiae in uno). [2]) Даже душа Евы произошла отъ души Адама посредствомъ отдѣленія отъ нея частицы, такъ что ut carnis ita et animae ex Adam tradux fuisset in foemina. [3]) Творенія Амвросія, не обнаруживая слѣдовъ подобной теоріи, несомненно, предполагаютъ противоположную ей теорію креаціонизма или творенія душъ: но остается только вопросомъ, какую форму креаціонизма онъ предпочитаетъ. Не подлежитъ сомнѣнію, что Амвросій не сочувствуетъ оригенистической теоріи предсуществованія душъ, которыя всѣ были одновременно созданы Богомъ еще до начала міра, но потомъ нѣкоторыя изъ нихъ пали и для очищенія отъ своей вины посылаются на землю въ человѣческія тѣла. [4]) Намекая на эту теорію, онъ говоритъ, что тѣло дано человѣку не для смиренія души, но что, напротивъ, грѣхъ, происшедшій изъ плоти, есть причина нашего смиренія. [5]) Но у него довольно ясно выраженъ креаціонизмъ въ той формѣ, въ какой мы встрѣчаемъ его между прочимъ у Филона. У послѣдняго мы встрѣчаемъ теорію, что происшедшее изъ Божественной природы *πνεῦμα θεῖον* для пользы человѣческаго рода посылается на поселеніе на землю, чтобы сообщить качества безсмертія (*ἀθανατίζηται*) смертному по своей видимой части человѣку. [6]) У Амвросія соотвѣтственно этому мы читаемъ: по отдѣленіи отъ тѣла душа возвратится въ то высшее мѣсто, „откуда она была влита въ наши внутренности (nostris infusa visceribus) и воздыхаетъ здѣсь состраданіемъ этому тѣлу до тѣхъ поръ, пока исполнитъ даръ порученнаго ей управленія (donec commisi gubernaculi munus impleret), именно—разумнымъ руководствомъ (racionabili ductu) управлять и подавлять неразумныя движенія настоящей плоти (carnis hujus irrationabiles motus)“. [7]) Изъ этихъ словъ слѣдуетъ, что 1) до соединенія съ тѣлами человѣческія

---

[1]) De anima c. XX.
[2]) Ibid. c. XXVII.
[3]) Ibid. c. XXXVI.
[4]) De princ. I, VI, 2. Русскій переводъ, стр. 68
[5]) Expos. ps. 118. M. S. L. t. XV. c. 1325.
[6]) De opif. mundi. § 46. t. I, 44
[7]) De Cain et Abel. II, 9, 36; Ed. V. и M. XIV, c. 358.

души уже существовали; что 2) онѣ посылаются въ тѣла только временно и что 3) цѣлію этого посольства является не очищеніе самыхъ душъ, какъ у Оригена, такъ какъ до появленія на землѣ души эти еще не имѣли грѣха, но преобразованіе противныхъ духу свойствъ матеріальной природы. Тѣмъ не менѣе это временное посольство человѣческихъ душъ въ тѣла является въ извѣстномъ смыслѣ школою и для самыхъ душъ. Въ этомъ отношеніи Амвросій примѣняетъ къ душамъ человѣческимъ мысль, высказанную Оригеномъ по отношеніи къ другимъ тварямъ. У Оригена въ тѣла посылаются не только души въ видѣ наказанія за ихъ паденіе, но и высшія силы (въ видѣ солнца, луны и звѣздъ, такъ какъ, по Оригену, небесныя свѣтила также суть одушевленныя тѣла небесныхъ силъ), [1]) которыя „не по своей волѣ приняли предназначенное служеніе суетѣ, но вслѣдствіе того, что этого захотѣлъ Покорившій ихъ; Богъ обѣщалъ имъ избавить ихъ отъ служенія тлѣнію и суетѣ“, когда они окончатъ свою великую миссію искупленія сыновъ Божіихъ; только въ надеждѣ на это обѣтованіе, эта тварь и стенаетъ теперь, проходя свое служеніе. [2]) Почти дословно эти слова Оригена примѣняетъ Амвросій къ человѣческимъ душамъ, видоизмѣняя ихъ нѣсколько специфически западной мыслью о наградѣ: суетѣ тварь подчинена не по собственной волѣ (non ex voluntate sua), но по Волѣ Божіей (ex divino arbitrio), которою было рѣшено (dispositum est) соединить души съ тѣлами ради надежды ихъ (propter spem earum); дабы онѣ (души), такъ какъ онѣ надѣются на блага, показали себя достойными небеснаго воздаянія (dignas se praestent coelesti remuneratione). [3]) Итакъ, души, созданныя на небѣ, посылаются въ тѣла для одухотворенія матеріи и въ то же время для пріобрѣтенія заслуги на жизнь на небѣ. Какъ именно творятся души, всѣ ли сразу, какъ у Оригена, или же постепенно, по мѣрѣ образованія тѣлесныхъ организмовъ,—этого вопроса Амвросій не рѣшаетъ и даже не поднимаетъ; но такъ какъ небесная жизнь мыслится уже наградой за подвигъ жизни земной, то можно

[1]) De princ. I, VII, 2—4. Рус. пер. стр. р. 74—78
[2]) De princ I, VII, 5. Рус. пер. стр. 79.
[3]) Epistola XXXIV, 5 M. XVI. c 1075.

думать, что вторая изъ двухъ указанныхъ возможностей ближе стоитъ къ мыслямъ Амвросія, чѣмъ первое оригенистическое представленіе.

Въ ученіи о силахъ и способностямъ души Амвросій отличается отъ Тертулліана и его школы. Тертулліанъ, несмотря на свое нѣсколько грубое представленіе о душѣ, очень рѣшительно отстаивалъ ея абсолютную недѣлимость и отсутствіе въ ней всякихъ частей. „Такъ какъ душа безсмертна, говоритъ онъ, то она и не разрушима и не раздѣлима, ибо и раздѣлять значитъ разрушать, и разрушать значитъ умирать“. [1])—„Иногда, продолжаетъ онъ, душа раздѣляется на части, то на двѣ Платономъ, то на три Зенономъ и т. д. Но это въ дѣйствительности не столько части души, сколько силы, функціи и дѣла (vires et efficaciae et operae), какъ и тѣ, о которыхъ разсуждалъ Аристотель. Ибо они образуютъ собою не члены душевной субстанціи, но способности, свойства (ingenia), какъ двигательная (motorium), дѣятельная (actorium), мыслительная (cogitatorium)“. [2]) Знаетъ, правда, Тертулліанъ и платоновское дѣленіе души на душу разумную и неразумную, но даетъ этому дѣленію не психологическое, а исключительно моральное истолкованіе. Природнымъ качествомъ души (naturale) слѣдуетъ признавать только разумность (rationale), которое съ самаго начала прирождено душѣ, будучи дано ей Разумнымъ Творцомъ (a Rationali videlicet Auctore)... Неразумное же (irrationale) возникло потомъ и произошло изъ внушенія змія (ex serpentis instinctu)... неразумнымъ является всякій грѣхъ (irrationabile autem omne delictum). [3]) Слѣдовательно, нормальная въ нравственномъ смыслѣ дѣятельность души называется разумной, ненормальная же, грѣховная—неразумной.

Напротивъ, психологія св. Амвросія является болѣе сложной и развитой. По этому вопросу въ разное время и въ разныхъ твореніяхъ онъ выставляетъ двѣ разныхъ теоріи: въ твореніи de officiis ministrorum, составленномъ подъ вліяніемъ одноименнаго сочиненія Цицерона, онъ придерживается стоико-цицеронiанской психологической теоріи; въ дру-

---

[1]) De anima c. XIV.
[2]) Ibid. c. XIV.
[3]) De anima c. XVI.

гихъ же твореніяхъ, особенно же написанныхъ подъ вліяніемъ Филона, онъ слѣдуетъ уже платоновской психологіи.

Согласно теоріи перваго рода Амвросій вмѣстѣ съ Цицерономъ различаетъ въ душѣ двоякія движенія (gemini motus): движеніе помышленій (cogitationum) и страсти (appetitus); они не смѣшиваются, но раздѣльны и различны (non confusi, sed discreti et dispares). Appetitus называется еще также *ὁρμή*, а cogitationes—ratio. Первая сторона есть сторона желаній и влеченій, образующихъ мотивы дѣйствій, а второй „усвояется чисто интеллектуальное назначеніе“, [1]) опредѣленіе и выборъ мотивовъ дѣйствія. Cogitationes—ratio является первенствующей силой души и при нормальной, согласной съ законами природы душевной жизни, господствуетъ надъ appetitus, исключая и подавляя крайнія проявленія послѣднихъ [2]).

Что же касается теоріи второго рода, то здѣсь Амвросій знаетъ также нѣсколько различныхъ дѣленій, вѣроятно, также въ зависимости отъ Филона, который тоже употребляетъ различныя дѣленія. Иногда онъ признаетъ душу, состоящую изъ двухъ частей (*διμερὴς*, bipertita) — разумной (rationabile) и неразумной (irrationabile), согласно съ дѣленіемъ Филона на *λογικὸν καὶ ἄλογον* [3]). Иногда это двучастное дѣленіе замѣняется дѣленіемъ на три части: разумную, вожделѣтельную и стремительную, обозначаемыя латинскими терминами rationabilis, concupiscibilis и inpetibilis, а также греческими *λογιστικόν*, *ἐπιθυμητικόν* и *θυμικόν* [4]), какъ и у Филона различается *μέρος λογιστικὸν*, *θυμικὸν* и *ἐπιθυμητικόν* [5]). Изрѣдка встрѣчается четырехчастное дѣленіе души на *λογιστικόν*, *θυμικόν*, *ἐπίθυμητικόν* и *διορατικον*, причемъ это дѣленіе приноравливается къ символамъ четырехъ животныхъ: человѣка, льва, тельца и орла [6]). Иногда платоновское дѣленіе ду-

---

[1]) *Ewald.* Der Einfluss der stoisch—ciceron. moral. auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius. s. 23.

[2]) Ambr De offic. ministr. I, XXII. M. XVI, c.c 52—53. XLVII, 227, 228. M. XVI, c. 91; ‖ Cicero. De officüs lib. I.

[3]) Ambr. De Abrah. II, 8, 57; I, 2, 4; ‖ Ph. Qu. rer. div. haer. § 26. Ed. V. и M. XIV, c.c. 481—482 и 422; ‖ t. III, 31.

[4]) Expos. Ev. Lucae. VII, 138—139; Ed. V. и M. XV. c. 1735.

[5]) Leg. allegor. III, 38; t. I. 158; Cp. De conf. ling. 7. t II. 253.

[6]) De Abrah II. S. 54; Ed. V. и M. XIV, c. 480.

шіи замѣняется дѣленіемъ, напоминающимъ аристотелевское дѣленіе ея также на три части: на разумную (rationabile animae), оживляющее тѣло питаніе (nutrimentum quoddam vitale) и услаждающую (delectabili) [1]). Впрочемъ, господствующимъ у Амвросія все же остается дѣленіе души на разумную и неразумную: всѣ разнообразныя перечисленныя низшія душевныя функціи считаются частями неразумной души. Человѣкъ раздѣляется на двѣ части (т. е. тѣло и душу), а эти двѣ части (duo) въ свою очередь подраздѣляются на три (in tres); три части удобно объясняются изъ тѣхъ двухъ (ex illis duobus); duo in tres et tres in duo dividitur [2]). Изъ этихъ словъ ясно также, что неразумная душа съ своими функціями имѣетъ своимъ субстратомъ тѣло; само собою понятно, что всѣ замѣчанія о духовности души относятся къ ея разумной части или къ душѣ въ собственномъ смыслѣ.

Неразумная сторона души имѣетъ своею цѣлью, съ точки зрѣнія аристотелевской психологіи, оживотворять тѣло и поддерживать въ немъ жизнь. Хотя по своей природѣ она и отлична отъ матеріи, тѣмъ не менѣе мѣстомъ ея обитанія въ человѣческомъ организмѣ служитъ кровь, съ которой она и смѣшивается; въ частности, такъ какъ по физіологіи того времени предполагалось, что кровеносныя вены содержатъ въ себѣ болѣе крови, чѣмъ жизненнаго духа, а артеріи какъ разъ наоборотъ, то послѣднія собственно и считались receptacula spiritus, вмѣстилищемъ жизненнаго духа [3]). Но вмѣстѣ съ этой функціей къ дѣятельности неразумной части души относится вся сфера чувствъ, включая сюда, по современной психологической терминологіи, и ощущенія, такъ какъ они стоятъ въ непосредственномъ служеніи тѣлу: сюда именно относятся всѣ отправленія органовъ чувствъ, всѣ чувствованія удовольствія и услажденія, потребность спать, ѣсть, говорить, гулять и другія [4]).

Разумная сторона души есть самая важная и высшая по достоинству сторона человѣческаго существа и преимуще-

---

[1]) De Noe 25, 92. Ed. V. и M. XIV, c. 404.

[2]) Expos. Evang. Lucae VII, 138—139; Ed. V. и M. XV, c. 1735.

[3]) De Noe. 25, 92; Ed. V. и M. XIV, c. 404.

[4]) De Abrah. II, 1, 2. Ed. V и M. XIV, c. 456, de Cain et Abel II, 8, 35 Ed. V. и M. 406.

ствуетъ предъ всѣми остальными. Она составляетъ на землѣ отличительную принадлежность одного только человѣка: homo rationabilis videtur inter omnia terrena animantia [1]). Она носитъ названіе mens, которая образуетъ собою господственную часть и силу души (animae principale est et virtus animae est) [2]); къ ней же прилагается названіе *νοῦς*, aminae vigor [3]).

Между двумя описанными сторонами человѣка существуетъ тѣсная связь. Душа и тѣло имѣютъ conligatio, связь [4]), и тѣло съ неразумной душой и разумъ сообщаются между собой quadam lege conjugii, по какому то закону сцѣпленія, copulantur necessitudine [5]); вслѣдствіе этого ни тѣло не дѣйствуетъ безъ души, ни душа не свободна отъ вліяній тѣла [6]). Но характеръ этого соединенія не всегда опредѣляется одинаково. Здѣсь, какъ и по вопросу о силахъ и частяхъ души, у Амвросія перекрещиваются два теченія: стоическое и платоническое. Представленіе перваго рода, по которому тѣло и душа представляются одинаково равноправными частями человѣческаго существа, было обычнымъ представленіемъ большей части прежнихъ западныхъ писателей. По терминологіи Тертулліана, душа срослась съ тѣломъ и образована съ нимъ по одной формѣ (concreta et configurata corpori anima) [7]). Между ними существуетъ такой тѣсный союзъ, „что трудно навѣрное сказать, плоть ли служитъ носителемъ духа или душа носителемъ плоти, душа ли повинуется плоти или плоть душѣ“ [8]). Это отношеніе между душою и тѣломъ поясняется образами дома и его обитателя: домъ (domus) души есть тѣло, а обитателемъ тѣла является душа [9]). Амвросій высказываетъ аналогичный взглядъ на отношенія между душою и тѣломъ лишь изрѣдка. У него мы встрѣчаемъ образъ дома по отношеніи къ человѣку [10]), хотя этотъ

---

[1]) De Fide V, II, 32. M. XVI, c. 655.
[2]) De bono mortis 10, 44. Ed. V. и M. XIV, c. 560.
[3]) Epistola XLIII, 14. M. XVI, c. 1138.
[4]) De Abraham II, 4, 13. Ed. V. и M. XIV, c. 461.
[5]) Ibid. II, 6, 28. Ed. V. и M XIV, c. 468.
[6]) Ibid. II, 6, 28.
[7]) De anima c. IX.
[8]) De resurr. carnis c. LXXVII. *И. В. Поповъ.* Тертулліанъ, стр. 13.
[9]) De anima c. XXXVIII.
[10]) Expos. Ev. Lucae VII 138. Ed. V. и M. XV, c. 1735.

образъ могъ быть заимствованъ и у Филона, у котораго также тѣло человѣка представляется подъ образомъ дома или храма разумной души (*οἶκος γὰρ τις ἢ νεῶς ἱερὸς ἐτεκταίνετο ψυχῆς λογικῆς*) [1]). Сюда же относится мысль, что до грѣха тѣло и душа жили въ полномъ согласіи другъ съ другомъ, подчиняясь закону Божію и удаляясь отъ закона грѣха: разногласіе между ними возникло лишь въ силу грѣхопаденія [2]). Гораздо чаще Амвросій ставитъ тѣло въ подчиненное, служебное отношеніе къ душѣ. Собственно человѣка образуетъ душа, а тѣло является лишь его вещью, принадлежностью. „Иное мы (nos), говоритъ Амвросій о душѣ, и иное наше (nostrum), подразумѣваетъ онъ тѣло [3]). Тѣло служитъ (servit), а душа управляетъ (regit) [4]). Тѣло—низшая часть (inferior) человѣка, а душа — высшая (superior): душа сообщаетъ жизнь тѣлу, оживляетъ тѣло, управляетъ имъ и освящаетъ его [5]). Въ этой связи мыслей все болѣе и болѣе пробивается яркая струя платонизма, устанавливающая взглядъ на тѣло, какъ на враждебное начало по отношенію къ душѣ, какъ на естественное препятствіе для раскрытія духовной жизни. Собственно говоря, эта платоническая тенденція не была у Амвросія совершенно новой на западѣ: еще въ началѣ IV вѣка она довольно сильно проглядываетъ у Лактанція, у котораго мы уже встрѣчаемъ взглядъ на тѣло, какъ на темницу для души, своею чувственностью препятствующую ей въ познаніи Божественнаго: „душа, хотя и вдунута Богомъ, но, такъ какъ она заключена въ мрачное жилище земной плоти, она не имѣетъ знанія о томъ, что касается Божественнаго“ [6]). Теперь у Амвросія, благодаря знакомству съ восточной литературой, эта струя начинаетъ пробиваться сильнѣй. Въ духѣ Платона звучитъ уже взглядъ на тѣло, какъ на источникъ противныхъ духу страстей и удовольствій: caro является причиною порчи души, представляя собою какъ бы страну и мѣсто удовольствія, изъ котораго, какъ изъ источника, вырываются рѣки вожделѣній

---

[1]) De opif. mundi § 47. t. I, 45.
[2]) Expos. Ev. Luc. VII, 140—141. Ed. V. и M. XV, c. 1736.
[3]) De Isaac. 2, 3. Ed. V. и M. XIV, c.c. 503—504.
[4]) De institut. virgin. III, 17. M. XVI, c. 310.
[5]) De bono mortis 7, 26. Ed. V. и M. XIV, c. 553.
[6]) Instit. Div. VII. XII.

и злыхъ страстей [1]). Такую же окраску носитъ и сравненіе тѣла съ одеждой, какую надѣваетъ на себя душа: caro amic tui est animae, quae se induit quodam corporis vestimento [2]). Для тѣла употребляются платоновскіе образы темницы и оковъ. Въ настоящей жизни душа заключена въ carcere corporeo [3]); можетъ быть, этотъ образъ заимствованъ чрезъ посредство Филона, который также пользуется имъ [4]). Въ настоящей жизни душу связываетъ vincula quaedam corporis hujus. vincula temptationum, которыя ad injuriam captivitatis adstringunt [5]); у Филона также идетъ рѣчь объ оковахъ плоти, въ которыхъ въ настоящей жизни заключенъ *νοῦς*, имѣющій небесное происхожденіе [6]). Эта темница и оковы обременяютъ душу, насильно привязываютъ ее къ землѣ: „душа, видя себя заключенною въ тѣлесную хижину (gurgustio)... воздыхаетъ, будучи отягощена связью съ этимъ тѣломъ (gravata corporis hujus conjunctione), ибо тлѣнное тѣло gravat animum и земное обиталище наклоняетъ разумъ въ сторону многихъ помышленій“ [7]). Вліяніе тѣла на душу такъ сильно, что душа должна вести съ нимъ самую ожесточенную борьбу. Здѣсь Амвросій примѣняетъ платоновское сравненіе тѣла и его желаній съ конями, которыхъ необходимо обуздывать: когда душа наша соединяется (jungitur) съ тѣломъ, то она, подобно колесницѣ, запряженной разъяренными конями, нуждается для своего управленія въ кучерѣ [8]). Она имѣетъ какъ бы четыре коня, четыре аффекта: гнѣвъ, желаніе, удовольствіе, страхъ (ira, cupiditas, voluptas, timor). Когда она пытается управлять этими разъяренными конями, то никогда не узнаетъ самое себя: тлѣнное тѣло отягощаетъ душу и какъ бы насильно похищаетъ ее натискомъ (currus) неразумныхъ животныхъ, между тѣмъ какъ сама колесница продолжаетъ стремиться впередъ съ силою падающаго тѣла, пока эти

---

[1]) De Noe 5, 12. Ed. V. и M. XIV, c. 368

[2]) Hexaemer, VI, 6, 39. Ed. V. и M. XIV, c 256. De Isaac. 2. 3. Ed. V. и M XIV, c.c. 503—504,

[3]) De Cain et Abel II, 9, 36. Ed, V. и M. XIV, c. 538 (II, X, 36).

[4]) De agricultura § 5 t. II, 110.

[5]) De bono mortis 2, 5. Ed. V. и M. XIV, c. 541.

[6]) Qu. rer. div. haer. § 55, t. III, 60.

[7]) Epistola XXXIV, 4. M. XIV, c. 1075.

[8]) De virginitate XV, 94. M. XVI, c. 290.

страсти не будутъ усмирены силою Слова (virtute Verbi) [1]. Подобное взаимоотношеніе между душой и тѣломъ иллюстрируется еще и другимъ также заимствованнымъ у Платона примѣромъ музыкальнаго инструмента и издаваемой имъ гармоніи. „Какъ музыкантъ сострадаетъ мелодіямъ флейты или кинары или органа своимъ голосомъ, тѣлодвиженіемъ и настроеніемъ, такъ что при печальныхъ звукахъ бываетъ печальнымъ, при радостныхъ—радостнымъ, при возбуждающихъ—возбужденнымъ, при мягкихъ—мягкимъ и кроткимъ, такъ точно и душа, заключенная въ этомъ тѣлѣ, имѣетъ дѣло какъ бы съ струннымъ музыкальнымъ инструментомъ" [2]. Подобно тому, какъ подъ ударами пальцевъ струны издаютъ тѣ или иные звуки, такъ и душа ударяетъ по страстямъ этого тѣла,—на что отзывается созвучіе ея правовъ и добротѣтелей [3].

Первозданный человѣкъ почтенъ Богомъ высокимъ отличіемъ сравнительно со всѣмъ существующимъ: это высокое отличіе заключается въ образѣ Божіемъ и богоподобіи его природы. При этомъ различаются понятія образъ (imago) и по образу (ad imaginem). Образомъ Божіимъ въ строгомъ смыслѣ слова можетъ быть не человѣкъ, а только Сынъ Божій; человѣкъ же созданъ уже по этому образу (ad imaginem Dei) [4]. Эта мысль, встрѣчающая и у другихъ писателей, по преимуществу александрійцевъ (Климента), ведетъ свое начало отъ Филона, который первый указалъ на необходимость такого разграниченія: у него именно Логосъ есть архитипъ другихъ созданій (*ἑτέρων ἀρχέτυπον*); Богъ есть образецъ образа (*παράδειγμα τῆς εἰκόνος*), *α ἡ εἰκὼν* дѣлается *παράδειγμα* для другихъ; образъ созданъ *κατὰ τὸν θεὸν*, а человѣкъ—*κατὰ τὴν εἰκόνα*, воспріявшаго силу *παραδείγματος* [5]. Но такъ какъ отношенія между Отцомъ и Сыномъ у св. Амвросія представляются существенно иными, чѣмъ у Филона и александрійцевъ, то и созданіе по образу Сына у него имѣетъ лишь условное значеніе: въ силу равенства

---

[1] Ibid. XV, 95. M. XVI, c. 290.
[2] De bono mortis. 7. 27. Ed. V. и M. XIV, c. 553.
[3] Ibid. 7, 27.
[4] Expos. Ev. Lucae X, 49. Ed. V. и M. XV, c. 1816.
[5] Leg. allegor. III, 31. t. I, 152—153.

природы и дѣйствія Отецъ творитъ человѣка по образу Слова (ad imaginem Verbi), а Сынъ въ свою очередь творитъ его по образу Отца (ad imaginem Dei Patris) [1]); человѣкъ, слѣдовательно, творится по образу Троицы. Другимъ понятіемъ, совершенно равносильнымъ понятію образа, у Амвросія является понятіе печати (signaculum) [2]) опять, вѣроятно, въ зависимости отъ Филона, который примѣняетъ къ небесному человѣку понятіе ἡ σφραγίς [3]). Въ отношеніи къ обладанію образомъ Божіимъ въ церковной литературѣ мужчина и женщина иногда ставятся въ неодинаковое положеніе. Изъ западныхъ писателей у Лактанція мы встрѣчаемъ представленіе, что тогда какъ супруга Богъ образовалъ ad similitudinem suam, женщину создалъ уже по образу человѣка (ad ipsius hominis effigiem) [4]). У Филона мы встрѣчаемъ еще другое представленіе: женщина представляетъ собою часть человѣка, такъ какъ Богъ взялъ одну изъ многочисленныхъ силъ (*δυνάμεων*), принадлежащихъ уму или мужчинѣ, именно чувственную силу (*τὴν αἰσθητικήν*), и уже изъ этой силы образовалъ женщину [5]). Эту послѣднюю мысль защищаетъ и Амвросій, говоря, что мужчина созданъ ad imaginem Dei, а женщина получила силу своего мужа (virtutem sui accipiens viri) [6]).

Что именно является субстратомъ Образа Божія въ человѣкѣ, его тѣло или душа или и то и другое вмѣстѣ, по этому вопросу въ церковной литературѣ высказывались мнѣнія различныя до противоположности. На западѣ главнымъ образомъ Тертулліанъ относилъ Образъ Божій къ тѣлу человѣка, созданнаго по образу плоти, какую имѣлъ воспріять Сынъ Божій въ таинствѣ воплощенія: созданный изъ земной грязи человѣкъ imaginem induens Christi futuri in carne [7]). Это и есть imago въ отличіе отъ similitudo (подобія), которое относилось къ вдунутой душѣ, живой, подобно Богу (de suo

---

[1]) De Noe 26, 99. Ed. V. и M. XIV. c. 406.
[2]) Expos. ps. 118, X, 16.
[3]) De opif. mundi. § 46. t. I, 44.
[4]) Instit. Divinae. II, XII.
[5]) Leg. allegor. II, 10. t. I. 100—101.
[6]) Expos. Ev. Lucae. IV, 66. Ed. V. и M, XV, c. 1632.
[7]) De resurrect. carnis. c. VI.

adflatu ad similitudinem suae vivacitatis animavit) [1]). Неясно, но видимо въ смыслѣ Тертулліана звучатъ и слѣдующія слова Лактанція: по образу своей формы (ad imaginis suae formam), совершеннѣе которой не можетъ быть ничего, Богъ образовалъ изъ земной грязи человѣка [2]). Амвросій подъ вліяніемъ спиритуализма восточныхъ писателей порвалъ всякія связи съ этимъ представленіемъ. Въ своемъ Шестодневѣ онъ приводитъ довольно обширную выдержку изъ твореній Оригена и показываетъ, что нельзя считать образомъ Божіимъ внѣшняго человѣческаго облика, такъ какъ въ такомъ случаѣ мы должны были бы признать Бога тѣлеснымъ и по виду человѣкообразнымъ:

Ambr. Caro numquid ad imaginem Dei est? Ergo in Deo terra est,—ergo corporeus Deus? и т. д.

Hunc sane hominem, quem dicit ad imaginem Dei factum, non intelligimus corporalem и т. д. [3])

На существо образа Божія онъ высказываетъ иногда одинаковый взглядъ съ Оригеномъ: какъ Оригенъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ полагаетъ Образъ Божій во внутреннемъ человѣкѣ, въ нематеріальности и безсмертіи его души, такъ и Амвросій относитъ его къ разумной сторонѣ души, говоритъ, что Богъ создалъ человѣка по своему образу для нетлѣнія [4]). Иногда образъ Божій онъ относитъ къ свободѣ человѣческаго духа: imago Dei—anima nostra, quae libera est [5]). Наряду съ этимъ мы встрѣчаемъ обширныя выписки изъ Филона, въ которыхъ образъ отождествляется съ разумомъ въ человѣкѣ; разумъ человѣка напоминаетъ Бога безпредѣльностью своихъ стремленій: какъ Богъ наполняетъ вселенную и господствуетъ въ ней, проникая и небо, и землю, и море и воздухъ, такъ и νοῦς человѣка невидимъ самъ, но видитъ все; онъ испытуетъ глубины моря, простирается за широты земли, поднимается въ воздушное пространство, услаждается блескомъ звѣздъ, возносится надъ планетами

---

[1]) De resurrect. carnis c. IX.

[2]) Inst. divinae. II, X.

[3]) Ambr. Hexaemer. VI, 8, 44. Ed. V. и M. XIV, c. 259; ‖ Orig. Migne XII, 155.

[4]) De Noe 26, 99. Ed. V. и M. XIV, c. 406, in ps. I, enar. M. XIV, c 942; ‖ Orig. M. XII, 155D.

[5]) Hexaemeron VI, 8, 45. Ed. V. и M XIV, c. 259.

νοῦς hominis videt omnia, et non videtur, habens sui invisibilem substantiam: disciplinis et consilüs ac sensibus comprehendit latentia, penetrat occulta maris и т. д.

ἀόρατος ἐστιν αὐτὸς τὰ πάντα ὁρῶν καὶ ἄδηλον ἔχει τὴν οὐσίαν τὰς τῶν ἄλλων κατὰ λαμβάνων· καὶ τέχναις καὶ ἐπιστήμαις πολυσχιδεῖς ἀνατέμνων ὁδοὺς λεωφόρος ἰπιάσας διὰ γῆς ἔρχεται καὶ θαλάττης τὰ ἐν ἑκατέρᾳ φύσει διερευνώμενος [1]).

Въ этомъ смыслѣ звучатъ и многія другія мѣста въ твореніяхъ св. Амвросія: ratio данъ человѣку ad imaginem et similitudinem Dei [2]); ad imaginem Dei factus, factus est rationis capax [3]); въ человѣкѣ ad similitudinem aeterni Dei существуетъ νοῦς invisibilis, облеченный человѣческимъ видомъ [4]).

Не смотря однако на то, что со стороны содержанія понятіе образа у Амвросія опредѣляется такъ же, какъ и у александрійцевъ, это понятіе у него имѣетъ нѣкоторыя особенности сравнительно съ его пониманіемъ у послѣднихъ и вообще у восточныхъ церковныхъ писателей.

Первая изъ этихъ особенностей касается отношеній между понятіями imago и similitudo. Іудейскій предтеча христіанскихъ александрійцевъ еще не умѣлъ ясно разграничивать эти понятія; постоянно имѣя дѣло съ понятіемъ *εἰκών*, онъ употребляетъ слово *ὁμοίωσις* (подобіе), по выраженію Heinisch'a, исключительно съ цѣлію яснѣе оттѣнить понятіе *εἰκὼν*, т. е. духовное родство человѣка съ Богомъ [5]); „такъ какъ не всякій образъ, разсуждаетъ Филонъ, сходенъ съ своимъ архетипомъ и образцомъ..., то поэтому къ выраженію „по образу“ (*κατὰ εἰκόνα*) присоединено слово „по подобію“ (*τὸ „καθ' ὁμοίωσιν“*) для обозначенія точнаго оттиска (*ἀκριβοῦς ἐκμαγείου*) [6]). У христіанскихъ писателей восточныхъ эти понятія были разграничены уже очень рано, особенно у александрійцевъ, для которыхъ *ὁμοίωσις*, какъ конечная цѣль всѣхъ религіозныхъ и моральныхъ стремленій человѣка,

---

[1]) Ambr. Epistola. XLIII. 15; M, XVI. c.c. 1133—1134; ‖ Philo. De opificio mundi. § 23. t. I, 23.

[2]) Expos. Ev. Lucae VIII, 95. Ed. V. и M. XV, c. 1793.

[3]) In ps. 48, 20.

[4]) Epistola XLIII, 14. M. XVI, c. 1133.

[5]) *Heinisch.* Der Einfluss Philo auf die älteste christliche Exegese. s. 164.

[6]) De opif. mundi. § 23. t. I, 23.

получило особенно важное значеніе: въ то время какъ понятіемъ εἰκὼν они стали обозначать естественное расположеніе человѣческаго духа, съ которымъ человѣкъ уже вступаетъ въ жизнь, ὁμοίωσις они считали не даромъ природы, а результатомъ самодѣятелности человѣческаго духа въ связи съ Благодатію. Уже по представленію Климента Алекс. τὸ κατ' εἰκόνα человѣкъ получаетъ чрезъ рожденіе (κατὰ τὴν γένεσιν εἰληφθῆναι), а τὸ καθ' ὁμοίωσιν пріобрѣтаетъ впослѣдствіи (ὕστερον) путемъ усовершенствованія (κατὰ τὴν τελείωσιν) [1]. Такъ и у многихъ другихъ писателей. На западѣ же, гдѣ эти понятія не имѣли большаго значенія при построеніи догматическихъ и моральныхъ системъ, они долгое время находились въ томъ состояніи смѣшенія, какое мы констатировали у Филона. Уже Тертулліанъ тамъ, гдѣ онъ не относитъ imago къ тѣлу человѣка, не видитъ никакого различія между imago и similitudo: oportebat igitur imaginem et similitudinem Dei, liberi arbitrii et suae potestatis institui, in quo hoc ipsum, imago et similitudo Dei deputaretur [2]. Лактанцій постоянно употребляетъ imago вмѣсто similitudo и наоборотъ [3]. Вотъ это-то слабо раскрытое понятіе объ образѣ и подобіи и постоянное смѣшиваніе ихъ одного съ другимъ, постоянно встрѣчается намъ въ твореніяхъ св. Амвросія, причемъ безразлично, какой смыслъ въ томъ или другомъ случаѣ онъ вкладываетъ въ это понятіе: Богъ сотворилъ человѣка in incorruptionem, создавъ его ad imaginem sui, но въ то же время говорится, что весьма драгоцѣнна природа души, созданная Богомъ ad similitudinem Dei [4]. Человѣкъ созданъ ad similitudinem Dei, т. е. ad imaginem Dei [5]. Иногда смыслъ similitudo опредѣляется совершенно въ смыслѣ Филона: человѣкъ имѣетъ въ своей субстанціи нѣчто de imagine et similitudine Dei, потому что Онъ подобенъ Божественному образу (divinae similis imaginis) [6]; этимъ ясно подобіе Божіе въ конечномъ основаніи отождествляется съ образомъ Божіимъ:

---

[1]) Stromates. II, XXII. M. VIII. 1080C.
[2]) Adv. Marc. II, c. VI.
[3]) Inst. Div. II, X, XII
[4]) In ps. I enar. n. 48.
[5]) In ps. 38 enar. n. 24.
[6]) Exposit. ps. 118, X, 16.

подобіе состоитъ въ томъ, что образъ человѣка подобенъ образу Бога.

Вторая особенность состоитъ въ томъ, что, хотя съ матеріальной стороны, образъ Божій и усматривается Амвросіемъ вмѣстѣ съ восточными писателями въ разумности природы, тѣмъ не менѣе, по Амвросію, это не есть разумность, какъ естественное свойство человѣческой природы. При отсутствіи строгаго разграниченія между понятіями imago и similitudo, на западѣ въ тѣхъ случаяхъ, когда imago не относится къ тѣлу, мы замѣчаемъ тенденцію истолковывать эти понятія въ моральномъ смыслѣ, разсматривать ихъ не какъ свойства самой природы, но какъ нравственное, обусловленное свободой и пребывавшею на человѣкѣ благодатію, настроеніе или расположенію духа. Опредѣливъ imago и similitudo, какъ liberum arbitrium и potestas, Тертулліанъ непосредственно поясняетъ, что эта свобода и власть заключается въ господствѣ не только надъ другими, но и надъ самимъ собою, въ постоянномъ служеніи благу и въ удаленіи отъ зла, въ дѣланіи правды [1]). При такомъ взглядѣ образъ Божій, конечно, не могъ оставаться неискоренимымъ и постояннымъ въ человѣкѣ. Эта моральная струя въ понятіи imago и similitudo пробивается и Амвросія, и даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ матеріально онъ отождествляетъ его съ разумомъ. Божественный образъ человѣкъ выражаетъ въ себѣ блескомъ добрыхъ дѣлъ (bonorum factorum) и ревностью добродѣтели (aemulatione uirtutis) [2]). Люди живутъ ad imaginem et similitudinem Dei [3]). Наличность въ человѣкѣ образа обусловливается его праведностью, такъ что только о праведникѣ можно сказать, что онъ ad imaginem et similitudinem Dei vivit [4]). Также вѣра обусловливаетъ, существованіе образа: блаженъ человѣкъ, живущій ad similitudinem Dei per fidem [5]). Неимѣющій привязанности къ міру приближается ad imaginem Dei similitudinemque [6]). Uir perfectus есть imago Dei; а быть similem Богу

---

[1]) Adv. Marc. II, c. VI.
[2]) Expos. Ev. Lucae II, 26. Ed. V и M. XV. c. 1562 (n. 27).
[3]) In ps. 35 enar. n. 19.
[4]) In ps. 36 enar. n. 69.
[5]) In ps. 38 enar. n. 23
[6]) De Iacob II, 7, 30 Ed. V. и M. XIV, c. 626.

значитъ имѣть правду (justitiam), мудрость (sapientiam), быть совершеннымъ въ добродѣтели; Богъ—безъ грѣха, а потому только тотъ, кто избѣгаетъ грѣха, ad imaginem est Dei [1]). Если Богъ создалъ человѣка ad imaginem et similitudinem sui. то это значитъ, что Онъ создалъ его разумнымъ (rationabilem). праведнымъ (justum), цѣломудреннымъ (pudicum); онъ существуетъ ad imaginem, если бываетъ праведнымъ, образомъ правды (imago justitiae), чистымъ, такъ что въ немъ сіяетъ образъ Непорочнаго (immaculati) [2]). Иногда similitudo опредѣляется отрицательно, какъ удаленіе отъ зла, а imago—положительно, какъ полнота добродѣтели: fuga malorum similitudo Dei est, et virtutibus imago Dei adquiritur [3]). Если imago обусловливается нравственнымъ расположеніемъ человѣка и живущимъ въ немъ Духомъ Божіимъ, то онъ и исчезаетъ вмѣстѣ съ утратою того и Другого: если мы поступаемъ хорошо, остается въ насъ ista imago coelestis, а если кто поступаетъ худо, то уничтожается (deletur) въ немъ этотъ imago, мѣсто котораго занимаетъ imago terreni [4]).

Всѣ перечисленныя совершенства и достоинства человѣческой природы въ полной мѣрѣ обнаруживались въ первозданной четѣ. Съ внѣшней тѣлесной стороны Богъ одарилъ ее здоровымъ тѣломъ, хорошимъ сложеніемъ членовъ, сообщивъ имъ наикрасивѣйшій видъ [5]). У Филона не было недостатка въ яркихъ краскахъ, которыя дали Амвросію возможность изображать жизнь первозданнаго человѣка въ духѣ идилліи, рисовать предъ нами картину золотого вѣка на землѣ. Какъ цѣли творенія, ему былъ предназначенъ для обитанія весь міръ; космополитъ въ этомъ смыслѣ по положенію, свѣжее здоровое твореніе Божіе, постоянно радующееся и неумолкающее въ разговорахъ, красивое по внѣшнему виду — вотъ образъ Адама въ періодъ райскаго блаженства [6]). Съ внутренней духовной стороны первозданная чета также во многомъ превосходила современное чело-

---

1) De fuga saeculi 4, 17. Ed. V. и M. XIV, c. 578.
2) Expos. ps. 118, VIII, 23.
3) De bono mortis. 5. 17. Ed. V. и M. XIV. c. 548.
4) De inter. Iob et David III, 8. 24. Ed. V. и M. XIV. c. 846 (l. IV, 8, 24).
5) De offic. ministr. I, XLV, 220. M. XVI, c. 89.
6) Epistola XLV, 16; ‖ Philo. De opificio mundi § 49. t. I, 46.

вѣчество. Но въ раскрытіи этой стороны сразу бросается въ глаза существенная разница между Амвросіемъ и Филономъ, разница, вообще характерная для западныхъ писателей. Филонъ отводитъ мало мѣста сверхъ-естественному фактору въ описаніи духовно-нравственнаго состоянія перваго человѣка: это состояніе выводится изъ естественнаго расположенія его силъ и способностей. По своей природѣ онъ не могъ быть совершеннымъ, потому что только человѣку небесному добродѣтель свойственна по природѣ, безъ посредства наученія (*αὐτομαθῶς*), земной же человѣкъ не могъ обладать ею *ἄνευ διδασκαλίας*; въ нравственномъ отношеніи послѣдній представлялъ собою поэтому нѣчто среднее, не былъ ни дурнымъ, ни хорошимъ (*μέσος, μήτε φαῦλος, μήτε σπουδαῖος*) [1]. Онъ былъ пока младенцемъ (*ὁ νήπιος*) [2]. Въ этомъ смыслѣ объясняется и нагота Адама: если онъ былъ нагъ, то это значитъ, что онъ не принималъ еще участія ни въ добродѣтели, ни въ порокѣ (*μήτε ἀρετῆς, μήτε κακίας μετέχων*) [3]; если онъ не стыдился, то это также указываетъ на его нравственное безразличіе [4]. Добродѣтель онъ долженъ былъ еще только пріобрѣсти: для руководства въ этомъ ему былъ данъ Божественный законъ (*νόμος θεῖος*), который опредѣляется въ духѣ стоицизма, какъ *ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος* [5]. У св. Амвросія совершенно наоборотъ, первый человѣкъ не только обладалъ врожденной ему непорочностью, но и положительнымъ нравственнымъ совершенствомъ. Онъ былъ покрытъ покровомъ добродѣтелей (opertus erat Adam virtutum velamine priusquam praevaricatur), имѣлъ одежду, которую потомъ, въ грѣхопаденіи утратилъ (indumentum, quod habebat, amiserat) [6]. Даже болѣе того, первозданному человѣку у св. Амвросія усваивается не только perfectio vitae, совершенство жизни, но и consummatio virtutis, т. е. полнота добродѣтели, такъ какъ слово consummatio [7], какъ увидимъ въ отдѣлѣ объ эсхатологіи, означаетъ у него ко-

[1]) Leg. allegor. I, 30. t. I, 84—85.
[2]) Ibid. II, 16. t. I, 108.
[3]) Ibid. II, 16. t. I, 108.
[4]) Ibid. II, 17, t. I, 108.
[5]) De opif. mundi § 50. t. I, 47.
[6]) De Helia et jejunio. 4, 9. Ed. V. и M. XIV, c. 701.
[7]) Expoбsitio in psalmum 118. Sermo 10. § 15. Ср. *Niederhuber.* s.s. 28, 29.

нечный предѣлъ. Какъ отдѣльную конкретную черту этого совершенства Адама и Евы Амвросій отмѣчаетъ ихъ строгую дѣвственность: христіанскія дѣвственницы должны быть такими, какими были Адамъ и Ева въ раю, такъ какъ только послѣ изгнанія изъ рая объ Адамѣ сказано, что онъ позналъ жену свою Еву и она зачала [1]). Приспособительно къ этому и первобытная нагота у Амвросія имѣетъ совершенно другой смыслъ, чѣмъ у Филона. Люди „были наги, но не безъ покрова добродѣтелей (non sine virtutum integimentis)“; были наги по причинѣ простоты нравовъ (propter morum simplicitatem) и потому еще, что природа не знала одѣянія лжи (amictum fraudis) [2]). Въ результатѣ этого уже въ раю Адамъ наслаждался блаженствомъ, которое должно было быть вѣчнымъ (aeterna delectatione fruetur) [3]). Это первобытное совершенство обусловливалось какъ усиліями самого человѣка, такъ и непосредственнымъ содѣйствіемъ Самого Бога. Что касается человѣка, то царственною властью своего разума (regale mentis imperium) онъ господствовалъ надъ своими чувствами и душевными движеніями [4]); разумъ его устремлялся къ Богу (mens ejus adhaerebat Deo) [5]). Богъ же далъ ему свою благодать (non mediocrem gratiam), такъ что человѣкъ coelesti gratia refulgebat [6]). Эта благодать, съ одной стороны, заключалась въ томъ, что Богъ наставлялъ разумъ (mentem) Божественнымъ предписаніямъ и дисциплинамъ мудрости, посредствомъ которыхъ человѣкъ могъ знать то, чего слѣдуетъ остерегаться и что должно избирать; въ приноравленіи разума къ этимъ предписаніямъ и заключалась mens recta (ὀρθὸς λόγος) [7])—такъ опредѣляетъ это понятіе Амвросій вмѣстѣ съ авторомъ 4 Маккавейской книги и другими эллинизировавшимися іудейскими писателями. Но, съ другой стороны, Богъ непосредственно помогалъ человѣку въ пріобрѣтеніи добродѣтели: Сила Божія вдыхала въ него пре-

---

[1]) Exhortatio virginitatis VI, 36. M. XVI, c. 346—347.
[2]) De paradiso 13, 63. Ed. V. и M. XIV, c. 307.
[3]) In ps I, enar. n. I.
[4]) De Iacob I, 1, 4. Ed. V. и M. XIV. c. 600.
[5]) Epistola XLIX, 2. M. XVI. c. 1154.
[6]) In ps. 43 enar. n. 75
[7]) De Iacob. I, 1, 4. Ed. V. и M. XIV, c 600.

успѣяніе и возрастаніе добродѣтелей (adprehendit ergo eum virtus Dei inspirans processus et incrementa virtutis) [1]).

Зло и паденіе.

Міръ и человѣкъ, какъ мы видѣли, были созданы Богомъ совершенными и прекрасными. Зло и всякаго рода несовершенства возникли въ немъ только впослѣдствіи.

Вопросъ о сущности зла. Изъ всѣхъ видовъ существующаго въ мірѣ зла Амвросій останавливается главнымъ образомъ на философскомъ анализѣ моральнаго зла. При изслѣдованіи этого вопроса онъ прежде всего безусловно отвергаетъ дуалистическую, въ исторіи христіанства особенно подробно раскрытую гностиками точку зрѣнія, которая для объясненія мірового зла допускала существованіе особаго самобытнаго злого начала: представители этой точки зрѣнія Маркіонъ, Валентинъ и манихеи въ его глазахъ являются распространителями въ людяхъ заразы и смертоносной язвы. [2]) Но въ то же время религіозное чувство не позволяло ему производить зло и отъ Творца всего существующаго. Пытаясь примирить въ своемъ шестодневѣ существованіе зла съ понятіемъ о Богѣ, Его Всемогуществѣ и Всесовершенствѣ, Амвросій сталъ на точку зрѣнія св. Василія Великаго; все то, что онъ излагаетъ здѣсь о сущности зла, представляетъ простое переложеніе соотвѣтствующихъ мѣстъ Шестоднева послѣдняго.

Такъ, ту истину, что Богъ не можетъ быть Творцомъ зла, и св. Амвросій и св. Василій Великій одинаково доказываютъ соображеніемъ, что вообще ничто не можетъ родить своей противоположности и что созданное всегда имѣетъ нѣкоторое подобіе (similitudo) съ своимъ Создателмъ. Отсюда, какъ жизнь не рождаетъ смерти, а свѣтъ не способенъ родить мрака, такъ и Божественная природа не можетъ породить зла, какъ своей противоположности. Если же въ человѣкѣ противоположныя душевныя состоянія иногда смѣняются другъ съ другомъ, какъ бы порождаютъ одно другое, то ссылка на это явленіе ничего не доказываетъ: оно имѣетъ мѣсто лишь въ смѣнѣ аффектовъ, но не имѣетъ отно-

---

[1]) *De* Paradiso 4, 24, Ed, V. и M XIV, с 284.

[2]) Hexaemeron I, 8, 30. Ed. V. и M. XIV, с 139

шенія къ зависимости самыхъ существъ, потому что non sicut mutabilitates adfectuum, ita etiam generationum progressiones sunt. [1])

Если же все существующее создано Богомъ, а Богъ не можетъ быть Виновникомъ зла, то остается только предположить, что само зло имѣетъ характеръ не субстанціи (substantialis), но простой акциденціи (accidens): созданныя Богомъ существа, какъ тварныя, способны къ различнымъ перемѣнамъ и состояніямъ; нѣкоторыя изъ этихъ измѣнчивыхъ состояній и представляютъ собою зло. Св. Василій выражаетъ эту же мысль, когда говоритъ, что *κακίον ἐστιν οὐχὶ οὐσία ζῶσα*, т. е. не есть живая сущность. [2]) Амвросій также употребляетъ это выраженіе, когда говоритъ, что зло не имѣетъ никакого преимущества твари и авторитета природной субстанціи (substantiae naturalis), [3]) что оно не есть живая субстанція (viva substantia). [4])

Далѣе, если зло не субстанціально и не совпадаетъ ни съ однимъ изъ твореній, то ясно, что оно по своей природѣ обозначаетъ собою не столько что-нибудь существующее, положительную и дѣятельную силу, сколько выражаетъ какой-то недостатокъ, неполноту бытія, силу отрицательную. У Амвросія нѣтъ недостатка въ такихъ выраженіяхъ, которыми указывается, что зло не есть нѣчто положительное, равносильное своей противоположности—добру, а пустота, небытіе, отсутствіе добра. Вотъ почему отсутствіе зла представляетъ собою уже положительное добро. „Что, говоритъ св. Амвросій, не является зломъ, то уже представляетъ собою добро, потому что порочное есть въ то же время и злое, а лишенное порока есть уже благо". [5]) Очевидно, этими словами у зла отрицается всякая творческая сила, отличающая его отъ добра опредѣленнымъ содержаніемъ, а не абсолютной пустотой. Отсюда, напримѣръ, непорочность (innocentia) приписывается тому, въ комъ нѣтъ расположенія причинять

---

[1]) Ambr. Hexaemeron. I, 8, 30. Ed. V. и M. XIV. c.c. 139—140. ‖ Basil. Hexamer. M. XXIX, 37B*CD*.

[2]) Ambr. Hexaemeron I, 8, 28. Ed. V. и M. XIV, c.c. 138—139. ‖ Basil. Hexamer. M. XXIX, 37C*D*.

[3]) Hexaemeron. I, 8, 30. Ed. V. и M. XIV, c. 139.

[4]) Hexaemeron. I, 8, 31. Ed. V. и M. XIV, c. 140.

[5]) De bono mortis. I, I. Ed. V. и M. XIV, c. 539

вредъ кому-либо (non est nocendi voluntas), хотя и не предполагается, что въ немъ есть сознательное желаніе никому не вредить, а дѣлать всѣмъ добро. [1])

При такомъ представленіи о природѣ зла не могутъ быть признаны зломъ и самыя несовершенства природы и слабости человѣка. Такія, напримѣръ, явленія въ жизни человѣка, какъ бѣдность, неизвѣстность, болѣзни и смерть не могутъ быть названы зломъ уже потому, что никто не признаетъ истиннымъ благомъ имъ противоположное, тогда какъ зло противоположно добру. Они не могутъ быть признаны зломъ еще также и потому, что не зависятъ отъ насъ, представляютъ собою нѣчто неизбѣжное, возникаютъ частью изъ природы (ex natura, ἐκ φύσέως), а частью ниспосылаются намъ Богомъ для нашей пользы (ex commoditate, συμφερόντως). [2])

Вторая особенность зла заключается такимъ образомъ въ томъ, что оно имѣетъ только субъективную психологическую основу. Выражаясь словами Амвросія, зло производится levitate morum, легкостью нравовъ; ничто не можетъ быть признано зломъ, что не побуждаетъ разума (mentem) къ преступленію и не налагаетъ оковъ на совѣсть (conscientiam ligant); какъ таковое, оно есть только развращеніе (depravatio) разума (mentis) и духа (animi), уклоненіе отъ пути добродѣтели; для разума это отклоненіе выражается въ направленіи его помысловъ (cogitationes), а для духа вообще въ обуревающихъ его страстяхъ (animi cupiditates). Эту же именно мысль выражаетъ и св. Василій Велик., когда говоритъ о злѣ, какъ о διάθεσις, какъ о противоположномъ добродѣтели расположеніи души, какъ объ отпаденіи (ἀπόπτωσιν) отъ блага въ сторону легкомыслія. [3]),

При всемъ томъ, если разсуждать теоретически, принципіально и безотносительно, то слѣдуетъ признать, что злое настроеніе духа не роковымъ образомъ обусловливается естественными свойствами человѣческой природы, возникаетъ не въ силу необходимости и не образуетъ собою „фатали-

---

[1]) Ibid. I, I.

[2]) Ambr. Hexaemeron. I, 8, 31. Ed. V. и M. XIV, c.c. 140—141. ‖ Basil. Hexamer. M. XXIX. 40B.

[3]) Ambr. Hexaemer. I, 8, 30 и 31; ‖ Basil. Hexamer. M. XXIX, 37*D*.

стически опредѣляющаго всѣ дѣйствія человѣка порядка природы"; [1]) оно есть результатъ свободнаго рѣшенія человѣческой воли, человѣкъ самъ оказывается авторомъ собственной вины. „Не совнѣ грозитъ намъ опасность, говоритъ св. Амвросій, но отъ насъ же самихъ"; только того и должно остерегаться, что возникаетъ изъ нашей воли (ex nostra voluntate). Въ полномъ согласіи съ мыслями св. Василія Великаго онъ продолжаетъ, что мы свободно можемъ не дѣлать (possumus non facere) зла, если только пожелаемъ (si nolimus) этого; всѣ наши дѣйствія принадлежатъ въ концѣ концовъ намъ самимъ, не навязываются намъ другими, составляютъ нашу собственность (propria nostra sunt.). Амвросій только считаетъ нашу свободу дѣйствій фактомъ самоочевиднымъ, несомнѣннымъ и не требующимъ особыхъ доказательствъ, тогда какъ св. Василій Великій пытается дать и обоснованіе признанію человѣческой свободы: если бы наши дѣйствія не зависѣли отъ насъ самихъ, то были бы несправедливы всѣ налагаемыя на насъ наказанія. [2])

На такомъ принципіальномъ основаніи Амвросій пришелъ къ выводу, что чувственная сторона человѣческой природы, въ которой гнѣздятся всѣ страсти и похоти, оскверняющія его разумъ, безъ содѣйствія и согласія нашей собственной воли не можетъ имѣть рѣшающаго значенія при совершеніи злыхъ поступковъ. Плоть, собственно говоря, безразлична въ моральномъ отношеніи и одинаково можетъ служить какъ добру, такъ и злу. „Наши члены" одинаково могутъ оказываться „орудіями и правды и несправедливости". Страсть къ наживѣ иногда можетъ привести человѣка къ самому тяжелому виду воровства—къ похищенію имущества вдовъ и сиротъ; но человѣкъ можетъ противиться этой страсти и не только не похищать чужого, но даже защищать невинно обижаемыхъ, помогать бѣднымъ. [3]) Плоть порождаетъ, напримѣръ, вожделѣніе: взглядъ на женщину влечетъ человѣка ко грѣху; однако, если къ этому не присоединяется и

---

[1]) *Förster* Ambrosius, Bischof von Mailand. s. 140.

[2]) Ambr. Hexaemeron. I, 8, 31. Ed. V. и M. XIV, c. 140. ‖ Basil. Hexameron. M. XXIX, 40AB.

[3]) De Iacob et vita beata I, 10, 11. Ed. V. и M. XIV, c. 602—603 (XI, 3. 10—11).

намѣреніе духа (animi intentio), то и вожделѣніе плоти исчезаетъ. [1]) Слѣдовательно, плоть можно даже назвать непорочной и, самое большее, она можетъ быть лишь служительницей духа (ministra) въ его порокахъ. [2]) Конечно, такая снисходительная оцѣнка значенія плоти въ нравственной дѣятельности противорѣчитъ тому антропопсихологическому ея значенію, согласно которому она является оковами духа; но въ объясненіе этого необходимо имѣть въ виду, что, во-первыхъ, теоретически свободный человѣкъ практически можетъ быть рабомъ плоти; а, во-вторыхъ, по представленію свв отцевъ и учителей Церкви, человѣкъ въ своей дѣятельности сталкивается съ искушеніями діавола и его дѣятельность принимаетъ тотъ или иной оборотъ, смотря по тому, насколько упорно онъ хочетъ вести борьбу съ этими искушеніями.

Демонологія. Какъ зло не происходитъ отъ Бога, такъ и демоны не созданы Богомъ злыми, а сами сдѣлались таковыми. Сама по себѣ природа діавола не дурна (non improba); [3]) въ этомъ отношеніи онъ превосходитъ даже человѣка, природа котораго ниже его природы (diabolus superioris naturae, homo inferioris naturae). [4]) Созданный вмѣстѣ съ ангелами, діаволъ первоначально находился въ числѣ ангеловъ, но затѣмъ, неизвѣстно когда, палъ и лишился своего высшаго состоянія. [5]) Причину и сущность его паденія Амвросій въ разныхъ мѣстахъ опредѣляетъ различно: часто онъ говоритъ, что діаволъ палъ по своей гордости; [6]) но иногда причиною его паденія онъ считаетъ его невоздержаніе (intemperantia), аналогично тому, какъ преимущественное достоинство ангеловъ онъ видитъ въ ихъ нравственной чистотѣ: какъ дѣвы по причинѣ своей чистоты восходятъ отъ земли (de saeculo) на небо, такъ преславные ангелы propter intemperantiam suam съ неба ниспали на землю. [7]) И послѣ паденія въ противопо-

---

[1]) De poenitentia I XIV, 70. M. XVI, c.c. 487—488.

[2]) Ibid. I, XIV, 73. M. XVI, c. 488.

[3]) Expos. Ev. Lucae. IV, 61, Ed. V. и M, XV, c. 1670.

[4]) De paradiso 12, 54. M. XIV, c. 301, ср. *Niederhuber*. Die Lehre h. Ambr. vom Reiche. s. 49.

[5]) Expos. ps 118. M. XV, c. 1283.

[6]) Expos. ps. 118, VII, 8; XVI, 15.

[7]) De virginibus I, VIII, 53 M. XVI, c. 203.

ложность ангеламъ злые духи обнаруживаютъ большую привязанность къ чувственнымъ удовольствіямъ; къ нимъ относятся слова Писанія, что ангелы полюбили дочерей человѣческихъ; плѣнившись земными удовольствіями, они удерживаются въ рабствѣ имъ; хотя они послѣ паденія остались духовными (nequitia spiritalis), тѣмъ не менѣе природа ихъ теперь пропитана (imbuta) ядомъ плоти этой (venenis quibusdam carnis hujus) и заражена человѣческими преступленіями. [1]) Чрезъ свое паденіе они подверглись Божественному осужденію. Это осужденіе является вѣчнымъ, а не временнымъ, какъ у Оригена. Оно заключается не въ смерти, но въ постоянной карѣ (non mors, sed poena diuturna). [2]) Падшимъ ангеламъ ignis servatur aeternus. Они лишены права на снисхожденіе Бога и отпущеніе грѣховъ (non illae ad commune jus indulgentiae Dei, remissionemque pertinent peccatorum). Даже искупительная Дѣятельность Христа Спасителя и новозавѣтная благодать не принесли имъ никакой пользы: относительно нихъ и теперь не измѣнилось Божественное рѣшеніе (non circa illum soluta est sententia), какъ оно измѣнилось относительно человѣка; Благодать Христа (Christi gratia), разрѣшившая человѣка, связала (adstrinxit) демоновъ; на нихъ продолжаетъ пребывать проклятіе (manet maledictio), изреченное змію за обольщеніе человѣка. [3])

Какъ ангеловъ, такъ и демоновъ много, и какъ тѣ, такъ и другіе представляютъ собою организованное царство. Амвросій различаетъ сатану и ангеловъ его. [4]) Онъ говоритъ о spiritales nequitiae, [5]) объ adversariae potestates; [6]) сатана является princeps, а остальные демоны—ministri ejus. [7]) Какъ въ мірѣ ангельскомъ существуетъ разграниченіе отдѣльныхъ функцій, такъ и въ царствѣ злыхъ духовъ, какъ это подробно показалъ Niederhuber, „функціи демоновъ строго опре-

---

[1]) Expos. ps. 118, VIII, 58.
[2]) De fuga saeculi 7, 41. M. XIV, c. 585
[3]) Expos. ps. 118, VIII, 58.
[4]) De fuga saeculi 7, 41. Ed. V. и M. XIV, c. 585, (n. 41).
[5]) Expos. Ev. Lucae IV, 67. Ed. V. и M, XV, c. 1633.
[6]) Epist. XXIX, 23. M. XVI, c. 1060.
[7]) De viduis VIII, 47. M. XVI, c. 249.
[8]) Expos. ps. 118, VIII, 58

дѣлены, опредѣленные демоны имѣютъ опредѣленный кругъ дѣятельности". [1]) Нѣкоторые изъ нихъ ведутъ съ нами открытую борьбу, [2]) другіе дѣйствуютъ хитро, вводя насъ въ соблазнъ и принимая видъ свѣтлыхъ ангеловъ, [3]) третьи, и наконецъ, дѣйствуютъ на насъ косьвенно посредствомъ возбужденія страстей въ нашемъ тѣлѣ. [4]) Демоны этой послѣдней категоріи въ свою очередь отличаются строгимъ разграниченіемъ своихъ функцій: между ними существуютъ отдѣльные духи любодѣяшія (fornicationis), жадности (avaritiae), гордости (superbiae) и друг. [5])

Въ общей системѣ мірозданія св. Амвросій отводитъ демонамъ то же среднее между людьми и ангелами положеніе, какое они занимаютъ у Оригена. Подобно тому, какъ у послѣдняго „мѣстомъ ихъ обитанія служитъ воздухъ, такъ же населенный демонскими душами, какъ земля — человѣческими, а небо—ангелами" [6]), такъ и Амвросій считаетъ мѣстомъ ихъ обитанія воздушную сферу: существуетъ особое небо, представляющее собою нѣчто среднее между небомъ въ собственномъ смыслѣ и землей, называемое также воздушнымъ мѣстомъ (aerius locus), въ которомъ и обитаютъ spiritales nequitiae [7]).

Сферою же дѣятельности демоновъ является земля и въ частности родъ человѣческій. Амвросій раздѣляетъ общее древне-христіанскимъ писателямъ, апологетамъ, Тертулліану и александрійцамъ убѣжденіе, что собственнымъ царствомъ демоновъ былъ языческій міръ. Діаволъ „собралъ себѣ народы, которыхъ не создалъ, ибо Богъ сотворилъ человѣка ad imaginem et similitudinem suam, а діаволъ ложью пріобщилъ его къ себѣ. Собралъ себѣ nationum populos, создавъ себѣ богатства" [8]). Язычники были его оружіемъ (arma diaboli gentes), посредствомъ которыхъ онъ распространялъ въ мірѣ

---

[1]) Die Lehre d. hl. Ambr. vom Reiche Gottes. s.s. 58—59.
[2]) De paradiso 12, 54. M. XIV, c. 301.
[3]) Expos. Ev. Lucae IV, 26. M. XV, c. 1619, in ps. 37 enar. n. 23.
[4]) De paradiso 12, 55. M, XIV, c. 302.
[5]) Expos. ps. 118, XX. 45, 47.
[6]) C. Cels. V, 5. *Böhringer.* s. 239.
[7]) Expos. ps 118; VIII, 58
[8]) Epistola XXXII, 4. M. XVI, c. 1070

безбожіе [1]). Но и вѣрные Господу и христіане служатъ предметомъ его нападеній. Онъ кричалъ (clamavit) въ первый разъ въ Евѣ, затѣмъ въ Каинѣ, Фараонѣ, Даѳанѣ, Авиронѣ Кореѣ; кричалъ въ іудеяхъ, когда они, при полученіи Моисеемъ закона требовали, чтобы имъ сдѣлали боговъ: кричалъ, когда евреи требовали себѣ царя, чтобы отступить отъ Господа Бога, Царя своего; кричалъ во всякомъ суетномъ и нечестивомъ человѣкѣ. Діаволъ для всего человѣчества является губителемъ (perdix) и противникомъ (contrarius) [2]). Онъ—общій врагъ (communis inimicus) [3]), всюду сѣетъ приманки грѣховъ [4]), связываетъ людей своими оковами (vincula diaboli) [5]).

Эта злоба діавола по отношенію къ человѣческому роду имѣетъ нѣсколько причинъ. Съ одной стороны, въ немъ какъ будто бы и послѣ осужденія говоритъ гордость, которая влечетъ его къ упроченію еще не совсѣмъ отнятой у него власти надъ міромъ (coelestis substantiae potentia suffragatur); но такъ какъ все въ мірѣ подчинено человѣку, то вся его алчность и устремляется главнымъ образомъ на послѣдняго съ намѣреніемъ въ его лицѣ завладѣть всѣмъ міромъ [6]). Съ другой стороны, основнымъ мотивомъ его вражды къ людямъ является, повидимому, и зависть къ нимъ, которая побуждаетъ его сдѣлать человѣка соучастникомъ въ своемъ собственномъ грѣхѣ (suae offensae) [7]); онъ желаетъ имѣть участниками въ своемъ наказаніи (in supplicio participes) тѣхъ, которыхъ успѣлъ сдѣлать соучастниками своего заблужденія (in errore consortes), и ищетъ товарищей по винѣ (socios quaerit ad culpam), чтобы привлечь и ихъ къ карѣ (ad poenam) [8]).

Однако вражда діавола къ человѣку никогда бы не достигла своихъ результатовъ, если бы Самъ Богъ въ своихъ провиденціальныхъ цѣляхъ не далъ ему извѣстной власти

---

[1]) Expos. ps. 118, I.
[2]) Epistola XXXII, 3—5. M. XVI, c.c. 1069—1070.
[3]) De fuga saeculi 7, 41. M. XIV, c. 588.
[4]) Expos. Ev. Lucae VII, 150. M. XV, c. 1739.
[5]) Ibid. VII, 153. M. XV, c. 1740.
[6]) De fuga saeculi 7, 40. Ed. V. и M. XIV, c. 588 (n. 41)
[7]) Expos. in ps. 118. M. XV, 1283.
[8]) Expos. Ev. Lucae VII, 150.

надъ міромъ: это подтверждаетъ исторія праведнаго Іова [1]). Такимъ образомъ и діаволъ при всей своей гордости подчиненъ Богу и не всемогущъ въ своемъ коварствѣ.

Грѣхопаденіе прародителей. Зло въ человѣческомъ родѣ ведетъ свое начало со времени историческаго факта грѣхопаденія прародителей. Въ этомъ паденіи дѣйствовало совмѣстно два фактора: собственная свобода первыхъ людей и искушеніе діавола. Если бы Адамъ хотѣлъ навсегда остаться вѣрнымъ Господу, то діаволъ не могъ бы увлечь его къ паденію; лишь когда Адамъ самъ рѣшился внять совѣтамъ діавола, послѣдній, по образному выраженію св. Амвросія, „взялъ его за руку и протянулъ ее къ дереву познанія добра и зла, чтобы онъ взялъ запрещенное“ [2]), и подъ вліяніемъ этого искушенія Адамъ дѣйствительно вкусилъ отъ запрещеннаго плода.

Это вкушеніе плода отъ запрещеннаго дерева было грѣховнымъ по двумъ причинамъ.

Прежде всего, вина Адама состояла въ томъ, что онъ съѣлъ запрещенное, такимъ образомъ преступилъ прямую заповѣдь Бога, оказалъ непослушаніе; его удалило изъ рая непослушаніе само по себѣ, такъ какъ онъ отпалъ a mandato Dei [3]), не могъ inhaerere mandatis coelestibus [4]).

Затѣмъ, Амвросій сообщаетъ этому факту платоно-филоновскую окраску, осуждаетъ его, какъ показатель того, что низшая чувственная сторона человѣка восторжествовала надъ высшей разумной, плоть побѣдила духъ. Съ этой точки зрѣнія онъ, по примѣру Филона, кромѣ буквальнаго, даетъ библейскому повѣствованію о грѣхопаденіи также и аллегорическое объясненіе. Искуситель, принявшій видъ змія, былъ образомъ внѣшнихъудовольствій и чувствъ. Какъ таковой, онъ обращается съ своимъ предложеніемъ не непосредственно къ Адаму, а къ женѣ, которая считается олицетвореніемъ низшаго начала въ человѣкѣ, чувства (*αἰσθησις*): а такъ какъ

---

[1]) In ps. 37 enar. M. XIV, c.c. 1019—1020.

[2]) De interpell. Iob et David. III, 10, 27. Ed. V. и M. XIV, c.c. 847—848 (l. IV, X, 27).

[3]) Epistola LXIII, 14. M. XVI, c. 1139.

[4]) Epistola XLIX, 2. M. XVI, c. 1154.

самъ Адамъ былъ представителемъ разума (τοῦς), то онъ послѣдовавъ примѣру жены, согрѣшившей прежде, и взявъ запрещенный плодъ изъ ея рукъ, послѣдовалъ въ существѣ дѣла голосу чувства [1]). На долю женщины выпадаетъ такимъ образомъ главная вина въ возникновеніи зла въ человѣчествѣ. Амвросій опять таки по примѣру Филона особенно обращаетъ вниманіе на то, что Адамъ не грѣшилъ, пока былъ одинъ; но какъ только къ нему была присоединена жена, сейчасъ же отступилъ отъ Бога и началась всякая неправда [2]).

Отсюда становятся уже понятными и тѣ тяжелыя слѣдствія, какія имѣло паденіе какъ для самихъ людей, такъ и для всей природы

Первымъ изъ этихъ слѣдствій была утрата той первоначальной благодати, которая пребывала на первомъ человѣкѣ и между прочимъ обусловливала его первобытное моральное совершенство. На это слѣдствіе вообще обращается большое вниманіе у западныхъ писателей. Кипріанъ, напримѣръ, слѣдствіе паденія видитъ въ томъ, что Адамъ не сохранилъ acceptam divinitus gratiam [3]). У Амвросія Адамъ въ актѣ грѣхопаденія отпалъ a fructu gratiae [4]), оставилъ gratiam Christi [5]). Теперь обнаружилась нагота, которой человѣкъ прежде не замѣчалъ, и разумъ человѣка (mens humana) сталъ покрывать себя многочисленными поддѣльными одеждами (multis simulationum involucris); лишившись своей непорочной и неразвращенной природы, они начали искать рукотворенныхъ одеждъ этого міра, чтобы прикрыть ими наготу своего разума (nuda suae mentis): покрывая наслажденія наслажденіями и призрачныя удовольствія этого міра, какъ бы какіе листья, листьями, окутали ими тайну дѣторожденія (genitale secretum) [6]).

---

[1]) Ambr. De paradiso 2, 11. Ed. V. и M. XIV, c. 279 ‖ Philo. De opif mundi. §§ 56 и 59; t. I, 51, 53.

[2]) Ambr. Epistola XLIX, 2. M. XVI, c. 1154. ‖ Philo. De opif. mundi § 53. t. I, 49.

[3]) De bono patientiae c. XIX.

[4]) Epistola LXIII. 14. M. XVI, c. 1193

[5]) Epistola XX, 17. M. XVI, c. 999.

[6]) De paradiso 13, 63. Ed. V. и M. XIV, c. 307.

Затѣмъ на западѣ признавали, что вмѣстѣ съ утратою первобытной благодати человѣкъ лишился и самаго важнаго преимущества своей природы—образа и подобія Божія. И то и другое возвращенно ему только въ таинствѣ искупленія, когда человѣкъ, по выраженію Тертулліана, снова получилъ illum Dei Spiritum, котораго нѣкогда воспріялъ отъ дуновенія, но потомъ amiserat per delictum; и imago и similitudo мыслятся нераздѣльно съ пребываніемъ благодати въ человѣкѣ [1]). Также и у Амвросія secundum imaginem Адамъ былъ ante peccatum, но, когда палъ, то отложилъ образъ небеснаго (imaginem coelestis) и надѣлъ образъ земного (terrestris effigiem) [2]). А въ его лицѣ и каждый человѣкъ утратилъ mag (num illud munus, по которому былъ созданъ ad imaginem Dei, и вслѣдствіе этого теперь подлежитъ тѣмъ большему наказанію. „Ибо Богъ не наказываетъ (punit) similitudinem suam, но того, кто былъ созданъ ad similitudinem Dei, за то, что онъ не могъ сохранить полученнаго. Наказывается, значитъ, только переставшее существовать ad similitudinem Dei“... „Если бы въ тебѣ (и послѣ грѣхопаденія) нашлись imago и similitudo, то ты не былъ бы достойнымъ наказанія, но награды: тотъ imago, которымъ ты былъ созданъ ad imaginem et similitudinem Dei, не осуждается вмѣстѣ съ тобой, но вѣнчается (non condemnatur, sed coronatur). Ты же осужденъ за то, что измѣнился, сдѣлавшись изъ человѣка serpens, mulus, equus, vulpecula. Такъ называетъ насъ Писаніе, такъ какъ, снявши съ себя украшенія coelestis imaginis, мы вмѣстѣ съ ними утратили также и имя человѣка, не будучи въ состояніи сохранить за собою gratiam hominis“ [3]).—Эти утраченныя въ паденіи преимущества возвращаются только Христомъ въ искупленіи. „Для того Imago и пришелъ къ существовавшему прежде ad imaginem и для того Imago ищетъ созданнаго ad similitudinem sui, чтобы вторично запечатлѣть и вторично скрѣпить (ut iterum signet, ut iterum confirmat) его, потому что ты утратилъ полученное: по дару Божественнаго дуновенія (inspirationis) ты имѣлъ нѣкогда gratiam, которую отняла у тебя tua culpa“ [4]).

---

[1]) De baptismo c. V.

[2]) Hexaemeron VI, 7, 42. Ed. V. и M. XIV. c. 258.

[3]) Expos. in ps. 118, X, 11.

[4]) Expositio in ps. 118, X, 16.

Вмѣстѣ съ imaginem et similitudinem было утрачено въ паденіи и безсмертіе, нераздѣльно связанное съ ними: чувственные люди подверглись смерти, такъ какъ все чувственное тлѣнно и смертно по самой своей природѣ [1]). Наконецъ, такъ какъ міръ чувственныхъ удовольствій былъ открытъ людямъ діаволомъ, который и самъ является представителемъ чувственнаго удовольствія, то люди подпали зависимости отъ него, и діаволъ пріобрѣлъ теперь формальное право надъ ними. Въ кн. De Tobia св. Амвросій представляетъ діавола по отношенію къ прародителямъ заимодавцемъ, который взялъ съ нихъ расписку (рукописаніе, chirographum) и сохранилъ ее у себя въ знакъ своей власти надъ должниками [2]).

Что касается осужденія природы, то, хотя она и не можетъ грѣшить (peccandi sensum non habent), но все же вмѣстѣ съ человѣкомъ подверглась наказанію вслѣдствіе своихъ особенно близкихъ отношеній къ нему. Такъ, человѣку дана Богомъ царская власть надъ природой; но какъ на войнѣ смерть предводителя влечетъ за собою смерть и разстройство всего войска, такъ было бы несправедливымъ, еслибы природа не раздѣлила тяжести наказанія своего предводителя [3]). Это было необходимымъ въ особенности потому, что человѣкъ также и органически тѣсно связанъ со всей природой, составляя съ ней одно цѣлое: человѣкъ—глава, а вся остальная природа представляетъ собою совокупность всѣхъ остальныхъ членовъ того же тѣла; и какъ организмъ въ случаѣ отсѣченія головы умираетъ, такъ разстроилась и вся природа при пораженіи ея главы [4]). Справедливость ея осужденія сдѣлается еще несомнѣннѣе, если вспомнить, что природа не имѣетъ своего собственнаго назначенія и сотворена лишь для человѣка, для его пользы и наслажденій [5]). Она послѣ паденія должна была разстроиться и оскудѣть, такъ какъ и человѣку съ этого момента было опредѣлено

[1]) In ps. I enar. M. XIV, c. 947.
[2]) De Tobia 9, 33. Ed. V. и M. XIV, c.c. 770—771
[3]) De Noe. 10, 31. Ed. V. и M. XIV, c. 375.
[4]) De Noe 10, 32 Ed. V. и M. XIV, c. 375.
[5]) Ibid. 10, 33. Ed. V. и M. XIV, c. 375.

ѣсть хлѣбъ въ потѣ лица своего [1]). Наконецъ, прежнее совершенство природы было отображеніемъ совершенства самого человѣка; теперь она должна была отразить на себѣ перемѣну во внутреннемъ состояніи человѣка. Эту мысль св. Амвросій иллюстрируетъ заимствованнымъ у св. Василія Великаго примѣромъ розъ, которыя прежде росли безъ шиповъ и не вводили въ обманъ человѣка своимъ красивымъ видомъ, а потомъ покрылись шипами, сдѣлавшись какъ бы зеркаломъ человѣческой жизни, гдѣ пріятное часто отравляется крайними напряженіями заботъ, своего рода шипами. Surrexerat ante... sine spinis rosa... postea spina saepsit gratiam floris tamquam humanae speculum praeferens vitae. и т. д. | τὸ ῥόδον τότε ἄνευ ἀκάνθης ἦν, ὕστερον δὲ τῷ κάλλει τοῦ ἄνθους ἡ ἀκάνθα παρεξεύχθη, ἵνα τῷ τερπνῷ τῆς ἀπολαύσεως ἐγγύθεν ἔχωμεν παρακειμένην τὴν λύπην. и т. д. [2])

Всеобщность грѣха.

Едва ли не самымъ важнымъ слѣдствіемъ паденія прародителей было, по мнѣнію Амвросія, распространеніе грѣха во всемъ человѣческомъ родѣ. Этотъ вопросъ для Амвросія представлялъ громадный интересъ и потому раскрытъ имъ особенно полно; и если нашъ учитель внесъ что-либо оригинальное въ общую сокровищницу раскрытія и объясненія догматическихъ идей, то это прежде всего должно сказать относительно его ученія о всеобщности грѣха.

Впрочемъ, въ самомъ признаніи факта грѣховности человѣчества еще нельзя видѣть заслуги св. Амвросія, такъ какъ это признаніе всегда существовало въ христіанской богословской литературѣ Сознаніе грѣховности довольно сильно выступаетъ уже въ произведеніяхъ Филона. Никто изъ людей, говоритъ онъ, не можетъ быть въ продолженіи всей своей жизни ἀίπταιστον, безъ преткновеній, безгрѣшнымъ [3]): съ самаго начала рожденія наша душа пользуется

---

[1]) Hexaemeron III. 10, 45 Ed. V. и M. XIV, c. 174.

[2]) Ambr. Hexaemeron III, XI, 47. Ed. V. и M. XIV, cc. 175 — 176 (n 48) ‖ Basil Hexameron. M. XXIX, 105BC.

[3]) Qu Deus. sit immutab. § 16; t II, 81.

аффектами, печалями, скорбями, страстями, вожделѣніемъ и удовольствіями, которые входятъ въ насъ чрезъ чувства: это бываетъ уже тогда, когда душа еще не въ состояніи отличать добра отъ зла [1]). Основаніе для этого заключается въ самомъ устройствѣ человѣческой природы, въ ея матеріальномъ составѣ: человѣческій родъ такъ устроенъ, что имѣетъ постоянную наклонность ко грѣху [2]); смертному существу въ силу необходимости принадлежитъ извѣстная скверна [3]); ἐξ ἑαυτῆς ἔιωθε γεννᾶν ψυχή, т. е. душа имѣетъ привычку рождать зло изъ самой же себя [4]). Это сознаніе грѣховности человѣчества у Филона обыкновенно связывается со взглядомъ Платона на соединеніе души съ тѣломъ, какъ на источникъ осквернения первой [5]): снисшедшій съ неба разумъ (νοῦς) связанъ нуждами плоти (σώματος), чѣмъ и обусловливается его симпатія ко злу [6]). Нѣтъ ничего, конечно, невозможнаго въ томъ, что это сильно выступающее у Филона убѣжденіе въ испорченности человѣка оказало извѣстное вліяніе и на св. Амвросія. Тѣмъ не менѣе изъ одного этого фактора нѣтъ возможности выводить ученія Амвросія при наличности существеннаго различія между ними. Прежде всего, у Филона идетъ рѣчь только о злѣ, ненормальности, а не о грѣхѣ въ собственномъ смыслѣ, личномъ или общечеловѣческомъ, тогда какъ въ твореніяхъ св. Амвросія мы встрѣчаемся не со зломъ вообще, а именно съ грѣхомъ, какъ таковымъ. Затѣмъ, Филонъ раскрываетъ свое представленіе о ненормальности въ человѣческой природѣ рѣшительно внѣ всякой связи съ обусловливающимъ всеобщность грѣха историческимъ фактомъ паденія прародителей, а у Амвросія эта связь и представленіе о моральномъ единствѣ человѣчества занимаютъ центральное мѣсто. Наконецъ, какъ ни убѣжденъ Филонъ въ неизбѣжности зла для человѣка, ему однако не удалось сохранить абсолютной всеобщности этого зла: если онъ говоритъ о рѣдкомъ въ

---

[1]) De congressu quaer. erud. grat. § 15: t. III, 87.
[2]) De profugüs. § 19; t. III, 132.
[3]) De mutatione nominum § 6; t. III, 167.
[4]) Qu. rerum divin. haer. Ed, Cohn'a III, 67.
[5]) Ср. *Zeller*. Philosophie der Griechen. s s. 449. 450.
[6]) Qu. rer. divin. haer. § 56; t. III, 61.

человѣчествѣ Даръ Бога всю жизнь отъ начала и до конца проходитъ безъ вольныхъ и невольныхъ неправдъ (*ἀδικημάτων*), то это показываетъ, что все же существуютъ люди, которые хотя не сами по себѣ, а по дару Бога проводятъ жизнь безгрѣшно [1]); для Амвросія же, какъ и для всѣхъ вообще церковныхъ писателей, грѣховность человѣчества имѣла свой религіозный смыслъ только при условіи ея абсолютной всеобщности, обнимающей собою всѣхъ людей, кромѣ Воплотившагося Сына Божія.

Въ собственно церковной литературѣ вопросомъ о грѣховности въ человѣчествѣ одинаково усердно занимались какъ писатели запада, такъ и хорошо знакомые Амвросію представители христіанской александрійской школы, но и въ основной точкѣ зрѣнія и въ подробностяхъ тѣ и другіе шли не всегда одинаковыми путями.

Христіанскіе александрійцы констатировали главн. образ. самый фактъ грѣховности, моральной испорченности человѣчества и говорили не столько объ одномъ грѣхѣ въ собственномъ смыслѣ, который тяготѣетъ безразлично на всемъ человѣчествѣ, сколько о склонности ко грѣху. Связь этой наклонности ко грѣху съ грѣхопаденіемъ Адама при этомъ хотя и не отрицалась, а, наоборотъ, согласно съ священными писателями признавалась неоспоримою, но мало принималась во вниманіе при детальномъ анализѣ понятія грѣховности. Напримѣръ, Климентъ Александрійскій хотя прямо называетъ грѣхъ общимъ наслѣдствомъ, такъ какъ способность грѣшить врождена и обща всѣмъ людямъ (*πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν*) [2]), но существо этой наслѣдственной грѣховности онъ видитъ только въ томъ, что, по примѣру Адама, человѣкъ сталъ дитятей, пересталъ сопротивляться своимъ пожеланіямъ и вслѣдствіе этого сковалъ себя грѣхами [3]); человѣческій грѣхъ есть ничто иное, какъ *συνηθεία*, т. е. привычка, которая отвращаетъ его отъ истины (*τῆς ἀληθείας ἀποτρέπει*) [4]). Хотя Климентъ и отличаетъ порочныя

---

[1]) De agricult. § 40; t. II, 142.
[2]) Paedog. III, XII. M. VIII, 672C.
[3]) Cohort. ad gent. c. XI. M. VIII, 228C.
[4]) Ibid. c. XII. M. VIII, 237B.

дѣла отъ корня порочности (τὰς ῥίζας τῆς κακίας) [1]), тѣмъ не менѣе изъ его словъ вовсе не видно, чтобы этотъ корень былъ что-нибудь большее и реальнѣе, чѣмъ простая возможность или способность совершать дурныя дѣла. Ученіе по этому же вопросу великаго преемника Климента—Оригена стоитъ уже выше и, если не считать его мнѣнія о домірномъ паденіи духовъ, посланныхъ въ видѣ человѣческихъ душъ для своего очищенія на землю, ближе согласуется съ церковной вѣрой въ Адама, какъ виновника и родоначальника человѣческаго грѣха. У Оригена уже идетъ рѣчь объ органической связи между Адамомъ и его потомствомъ, вслѣдствіе чего грѣхъ въ человѣкѣ ведетъ свое начало отъ Адама: Адамъ представляется какъ бы *πτέρνα*, т.-е. пятою всего человѣчества и діаволъ, ужаливъ въ рай эту пяту, ужалилъ въ сущности все человѣчество [2]). Въ Адамѣ такимъ образомъ умерли всѣ люди [3]). При всемъ томъ эта связь человѣчества, какъ цѣлаго, съ преступленіемъ прародителя на самомъ дѣлѣ оказывается у Оригена только теоретическою, какъ предпосылка для выясненія сущности искупительной смерти Христа; при раскрытіи же характера человѣческой грѣховности она не имѣетъ у него большого значенія. Не только нѣтъ мысли объ участіи человѣчества въ первомъ грѣхѣ и о несеніи отвѣтственности за него, но за человѣкомъ и въ состояніи паденія признается почти неповрежденная формальная способность выбора, способность по собственному усмотрѣнію стремиться какъ къ добру, такъ и ко злу [4]),—крайность, въ значительной мѣрѣ объясняемая увлеченіемъ антигностической полемики. Самое большее, въ чемъ сказывается порча человѣка, заключается въ усиленіи склонностей плоти, и такъ какъ плоть желаетъ того, что противно духу, а духъ стремится въ противоположную сторону, то въ человѣкѣ существуетъ жестокая вражда между духомъ съ одной стороны и плотью и кровью съ другой [5]). Но и въ этой враждѣ главнымъ факторомъ оказывается не

---

[1]) Stromat. M. IX, 633D.
[2]) Opera. M. XII, 1444BC.
[3]) Ibid. XII, 1777C.
[4]) De princip. III, II, 4. Русск. перев. 257.
[5]) Ibid. III, II, 3. Рус. перев. стр. 253.

столько наслѣдственная, вызванная паденіемъ Адама порча,—по крайней мѣрѣ самъ Оригенъ не пытается ставить эти два явленія въ причинную связь—сколько та же человѣческая свобода. Лишь одинъ фактъ искушенія демоновъ, которые получили власть надъ человѣкомъ со времени его паденія и дѣйствуютъ на него путемъ возбужденія плоти, не насилуя однако его свободы [1]), служитъ единственнымъ показателемъ ненормальнаго положенія вещей.

Болѣе плодотворную для себя почву вопросъ о всеобщности грѣха въ человѣчествѣ нашелъ на западѣ, гдѣ его уясненію особенно много способствовали Тертулліанъ и Кипріанъ. У Тертулліана гораздо сильнѣе, чѣмъ у Оригена, проводится мысль о причинной зависимости грѣховности въ человѣчествѣ отъ грѣха Адама. Въ обоснованіи этого представленія ему много помогла его традуціонистическая точка зрѣнія въ вопросѣ о происхожденіи души: если всѣ души путемъ рожденія происходятъ отъ души Адама, то понятно, что вызванная грѣхомъ перемѣна въ организаціи Адама перешла и на его потомство [2]). Души заключались въ Адамѣ, какъ въ своего рода источникѣ природы (ut in fonte naturae) [3]); отсюда уже malun animae, переданное по наслѣдству, имѣетъ значеніе, равносильное природѣ (naturale quodammodo) и возникаетъ уже изъ порочности происхожденія (ex originis vitio). Въ этомъ же смыслѣ Тертулліанъ говоритъ отъ извращенности природы, которая для человѣка сдѣлалась второю природою (naturae corruptio alia natura est) [4]), o vitium naturae [5]); tradux animae было и tradux peccati [6]); вмѣстѣ съ послѣднимъ идетъ рѣчь и о traducem damnationis [7]), а также о смерти, которая передается неразрывно съ самымъ родомъ (mors cum ipso genere transducta) [8]). Однако и

[1]) Ibid. III, II, 2. Рус. перев. стр. 251—252.

[2]) *Forster.* Ambrosius, Bischof von Mailand. s. 145.

[3]) De anima. c. XX.

[4]) De anima c. XLI.

[5]) De cultu foeminar. II, VIII.

[6]) De pudit. c. I; cp. *Fr. Wörter.* Die chtistliche Lehre über das Verhältniss von Gnade und Freiheit. 2. Theil. Freiburg. 1860, s. 400.

[7]) De anima. c. XVI.

[8]) De jejun. c. III. *Harnack.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Aufl, 3B. Freiburg 1897. s. 21, примѣч. I.

у Тертулліана мы еще не встрѣчаемъ всѣхъ тѣхъ отличительныхъ особенностей, которыя характерны для западныхъ писателей позднѣйшаго времени. Мысль о передачѣ грѣха и объ отвѣтственности за него, напримѣръ, въ формѣ осужденія, какъ видно изъ перечисленныхъ выраженій. Тертулліану, несомнѣнно, не чужда, но все-таки въ дѣйствительности стоическія представленія о всеобщности матеріи и о матеріальности въ извѣстномъ смыслѣ души, какія онъ усвоилъ себѣ, побуждали его понимать эту грѣховность не морально и религіозно, но физически, въ смыслѣ приставшей къ душѣ нечистотѣ, въ смыслѣ разстройства тѣлесной природы [1]). Vitium originis въ существѣ дѣла обозначаетъ собою, выражаясь словами Loofs'a „недостатокъ происхожденія“: [2]) человѣкъ рождается посредствомъ брака, а всякое брачное отношеніе, даже самое законное, по крайне ригористическому представленію Тертулліана, есть stuprus, блудъ [3]); поэтому именно nulla ferme nativitas munda [4]). Насколько мало при этомъ Тертулліанъ думалъ о собственномъ грѣхѣ, съ очевидностью слѣдуетъ изъ его взгляда на младенцевъ, свободныхъ пока отъ личныхъ грѣховъ, какъ на непорочный возрастъ (innocens aetas), во имя чего онъ и возстаетъ противъ церковной практики крещенія младенцевъ [5]). Другую особенность, характерную для Тертулліана, представляетъ отсутствіе у него ясно выраженнаго сознанія абсолютной, неотвратимой силы грѣха, поработившаго всего человѣка. При всей извращенности своей природы человѣкъ все же остается добрымъ, сохраняетъ свободу и способность къ добру; врожденная скверна въ этомъ отношеніи на него вліяетъ очень мало. Добро врождено человѣку (ingenita), а грѣхъ представляетъ собою явленіе внѣшне-случайное (accidens) [6]) „Душѣ присуще (insit) благо (bonum), это преимущественное, родственное и въ собственномъ смыслѣ естественное (principale). Ибо, что отъ Бога, то не столько искоре-

---

[1]) Ср. *Förster*. ор. cit. s. 145.
[2]) Leitfaden zum studium der Dogmengeschichte, Halle 1906, s. 163.
[3]) De exhort. castit. IX; *Loofs*. s. 163.
[4]) De anima XXXIX; *Loofs*. s. 163.
[5]) De baptismo c. XVIII.
[6]) Adv. Marcion. II, c. XI.

няется (extinguitur), сколько покрывается тѣнью (obumbratur). Оно можетъ затемняться, потому что не Богъ, но не можетъ быть уничтожено, такъ какъ происходитъ отъ Бога. Слѣдовательно, какъ свѣтъ, встрѣчая какую-либо преграду, не исчезаетъ, но и не проявляется, если плотность препятствія будетъ слишкомъ велика; такъ и добро (bonum) въ душѣ, будучи придавлено зломъ (a malo), въ зависимостм отъ качества послѣдняго или совсѣмъ опустошается (in totum vacat), дѣлаясь скрытымъ, или же, если оказывается свобода, по мѣрѣ возможности сіяетъ... Въ самыхъ худшихъ (изъ людей всегда) оказывается что-нибудь доброе, и въ наилучшихъ открывается кое-что худое“ [1]).

Слѣдующіе за Тертулліаномъ западные писатели до Амвросія, примыкая въ существенномъ къ его точкѣ зрѣнія, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ углубили и дополнили ее. Кипріанъ также сильно настаиваетъ на извращеніи Адамомъ природы всего послѣдующаго человѣчества: Dominus adveniens sanasset illa, quae Adam portaverat vulnera, et venena serpentis antiqua curasset [2]). Подобно Тертулліану, эти язвы и ядъ, перешедшіе отъ Адама на все человѣчество, для Кипріана имѣютъ значеніе немощи плоти: вслѣдствіе перваго преступленія сила (firmitas) тѣла исчезла вмѣстѣ съ безсмертіемъ (cum immortalitate) и вслѣдъ за смертію появилась немощь (infirmitas); [3]) наслѣдство Адама есть fragilitatis humanae infirmitas, немощь человѣческой хрупкости, imbecillitas, дряхлость. [4]) Что, наконецъ, и св. Кипріану еще не совсѣмъ ясна была мысль о вмѣненіи потомству грѣха прародителей, не двусмысленно свидѣтельствуетъ его убѣжденіе, что въ крещеніи отпускаются non propria, sed aliena peccata. [5]) Однако въ отличіе отъ Тертулліана первородная скверна обнаруживается, по его мнѣнію, въ человѣкѣ уже съ большею силою. Онъ не только защищаетъ практику крещенія младенцевъ, которые, хотя и не имѣютъ еще личныхъ грѣховъ, однако, какъ и всякій secundum Adam carnaliter natus, путемъ перваго

---

[1]) De anima, XLI.
[2]) Opera. M. IV, c. 605.
[3]) De bono patientiae c. XVII.
[4]) Opera M. IV, c. 605.
[5]) Concilia corthaginensa. c. V, M. t. III.

(плотского) рожденія (prima nativitate) пріобрѣтаютъ заразу древней смерти (contagium mortis antiquae), [1]) но также постоянно скорбитъ о невозможности для человѣка собственными силами избавиться отъ своей внутренней борьбы: между плотью и духомъ (въ насъ) происходитъ борьба (colluctatio), такъ что мы бываемъ вынуждены дѣлать то, чего не желаемъ, потому что нашъ духъ ищетъ небеснаго и Божественнаго, а тѣло желаетъ земного и принадлежащаго вѣку. [2])

Лактанцій не прибавилъ къ этому ничего новаго, если только не сдѣлалъ шага назадъ, такъ какъ онъ въ видѣ не совсѣмъ понятнаго среди западныхъ писателей исключенія придаетъ слишкомъ мало значенія органической связи человѣчества съ своимъ прародителемъ [3]). Все же его симпатіи къ платонизму вмѣстѣ съ вліяніемъ на него западной традиціи дали ему возможность въ довольно сильныхъ выраженіяхъ констатировать ненормальность человѣческой жизни: тѣло влечетъ съ собою соединенный съ нимъ духъ и отъ безсмертія приводитъ его къ смерти; само по себѣ оно хрупко и подчинено грѣху (fragilis et subjecta peccato) [4]); imbecillitas carnis подвержена грѣхамъ и ранамъ [5]). Но сила этихъ выраженій въ значительной мѣрѣ ослабляется не оставляющей Лактанція мыслью, что главной причиной всѣхъ человѣческихъ грѣховъ является собственная воля: Воплотившійся Сынъ Божій своими дѣлами показалъ людямъ, что грѣшить есть дѣло не необходимости (non necessitatis), но намѣренія и воли (propositi ac voluntatis) [6]). Вмѣстѣ съ этимъ роковая сила царствующаго въ мірѣ грѣха ставится подъ большое сомнѣніе.

У Иларія, непосредственнаго предшественника св. Амвросія, снова обнаруживаются со всею силою прежнія традиціи. Онъ говоритъ о злѣ (malitiam), присущемъ людямъ уже въ силу особенностей общаго всѣмъ намъ происхожденія—per

---

[1]) Concilia corthaginensa, c. V, M. t. III.

[2]) De oratione Dominica, c. XVI.

[3]) *Wörter*. Die christliche Lehre über das Verhältniss von Gnade und Freiheit. II, ss. 449, 450. 456.

[4]) Inst. Div. IV, XXV.

[5]) Ibid. IV, XXX.

[6]) Ibid. IV, XXV.

conditionem communis nobis originis [1]). Это зло пристаетъ къ человѣку по волѣ измѣненной природы—per naturae demutabilis voluntatem [2]). Если Иларій говоритъ здѣсь не только о infirmitas, imbecillitas carnis, но и о voluntas, то это показываетъ, что онъ пошелъ уже дальше Тертулліана: но эта новая мысль у него пока еще не получаетъ господствующаго значенія. Во всѣхъ его сужденіяхъ по интересующему насъ вопросу замѣчается какая-то нерѣшительность; съ большою осторожностью и неувѣренностью онъ говоритъ о всеобщности грѣха, отъ котораго не можетъ быть свободенъ ни одинъ обыкновенный смертный: nescio quem possit excipere [3]).

Творенія Амвросія въ исторіи научнаго раскрытія ученія о первородномъ грѣхѣ обозначаютъ новую эпоху. Новымъ представляется у него уже то, что точку зрѣнія своихъ предшественниковъ онъ сталъ проводить гораздо настойчивѣе и систематичнѣе; то, что первыми высказывалось вскользь, онъ возвышаетъ до степени господствующаго представленія. Убѣжденіе въ глубокой извращенности человѣческой природы грѣхомъ „Амвросій, выражаясь словами Гарнака, сдѣлалъ исходнымъ пунктомъ своего мышленія“ [4]). Мысль о связи Адама со всѣмъ своимъ потомствомъ и возникающей изъ этой связи всеобщей грѣховности высказывается сильнѣе, чѣмъ прежде. Между Адамомъ и всѣмъ человѣчествомъ существуетъ извѣстный родъ солидарности, единство; Адамъ былъ представителемъ всего человѣчества: fuit Adam et in illo fuimus omnes [5]). Подробнѣе о характерѣ этой связи Амвросій не разсуждаетъ, но такъ какъ у него почва Тертулліановскаго традуціонизма вообще отвергается, то представительство и солидарность являются не столько реальными, сколько морально-идеальными. Въ силу этого, если Адамъ палъ, то палъ не единолично, но повлекъ за собою и все человѣчество: periit Adam et in illo omnes perierunt, такъ какъ per unum in omnes pertransivit peccatum [6]). Въ отличіе отъ Тер-

---

[1]) Ps. CXVIII, XV, 6. M. c. 601.
[2]) Ps. CXVIII. XV, 6. M. c. 601.
[3]) Ibid.
[4]) Lehrbuch der Dogmengeschichte 3B. s. 44.
[5]) Expos. Ev. Lucae. VII, 234. Ed. V. и M. XV, c. 1762,
[6]) Expos. Ev. Lucae VII, 234.

тулліана утверждается распространеніе этого паденія абсолютно на все человѣчество, при чемъ въ данномъ случаѣ св. Амвросій выражается много сильнѣе Кипріана. Порча составляетъ неизбѣжный удѣлъ человѣчества: всѣ люди грѣшатъ потому, что способность не грѣшить недоступна ихъ природѣ (ultra naturam est) [1]; никто не можетъ похвалиться чистотою своего сердца [2], никто не свободенъ отъ смерти, потому что смерть царствовала въ мірѣ отъ Адама до Моисея и далѣе [3]. Скверны предъ Богомъ не только взрослые, успѣвшіе осквернить себя собственными грѣхами, но даже ни одно изъ малолѣтнихъ дѣтей не чисто предъ Богомъ [4]. Изъ общаго закона грѣховной испорченности не исключаются и праведники [5] и даже величайшая изъ всѣхъ земныхъ праведницъ Дѣва Марія: въ сочиненіи *de institutione virginis*, посвященномъ спеціально восхваленію Богоматери, нѣтъ ни слова о Ея непричастности грѣху, тогда какъ объ одномъ только Христѣ ясно замѣчается: unicus solus sine peccato [6].

Далѣе, какъ у Тертулліана и Кипріана и вообще у всѣхъ предшествовавшихъ западныхъ писателей, всеобщая испорченность человѣчества, по ученію св. Амвросія, проявляется не только во внѣшнихъ дѣйствіяхъ, въ отдѣльныхъ грѣховныхъ поступкахъ, но заключается и во внутренней испорченности природы, „которой не можетъ уничтожить никакая добродѣтель“ [7]. Но св. Амвросій вводитъ для обозначенія этого понятія на западѣ отчасти уже новые термины, говоря, наприм., о наслѣдственныхъ оковахъ (haereditarium vinculum) [8], о наслѣдственной матеріи неправды (haereditarium iniquitatis glutinum), которая дѣйствуетъ со столь принудительной силой, что человѣкъ не можетъ противиться ей, и

---

[1]) In ps. I, enar. 22.
[2]) De bono mortis 11, 49. Ed V. и M. XIV, c. 563.
[3]) In ps. I, enar.
[4]) Ibid.
[5]) Ibid.
[6]) X, 68; см. *Deutsch.* Des Ambrosius Lehre von der Sünde und der sündentilgung. Berlin 1867, s. 20.
[7]) *Harnack* Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3B. s. 45.
[8]) In ps. 118 expos. VIII, 24.

освободиться отъ нея [1]). Адамъ оставилъ намъ obnoxiam haereditatem successionis humanae [2]); слѣдовательно, самый фактъ преемственнаго происхожденія человѣка одинъ отъ другого обусловливаетъ его порчу, присущую, такъ сказать, самой человѣчности, въ самомъ бытіи человѣка, какъ именно человѣка: peccasse conditionis est, quia nemo immunis est lapsus [3]); эта порча есть noxiae conditionis haereditas [4]) и, какъ таковая, представляетъ собою постоянное, неизмѣнное состояніе человѣка, есть statio diuturna [5]).

Что касается теперь вопроса о томъ, какъ именно представлялъ себѣ св. Амвросій эту всеобщую грѣховность, отождествлялъ ли онъ ее, подобно своимъ предшественникамъ, съ infirmitas. imbecillitas corporis, или же вкладывалъ въ нее новый этическій смыслъ, то здѣсь, повидимому, св. Амвросію не удалось достигнуть ясности. Съ одной стороны, онъ, несомнѣнно, продолжаетъ еще стоять на прежней точкѣ зрѣнія: человѣкъ грѣшитъ per fragilitatem [6]); Богъ щадитъ праведника, какъ грѣшащаго conditionis fragilitate [7]); infirmitas conditionis est, non specialis improbitas [8]); caro является venenum ante peccatum, т.-е., очевидно, личнаго грѣха каждаго человѣка, потому что она именно служитъ приманкою грѣховъ (illecebra peccatorum) [9]). Съ другой стороны, вмѣстѣ съ этимъ Амвросій выдвигаетъ здѣсь уже и новый этическій моментъ, подразумѣвая подъ наслѣдственною порчею моральную неправду. Въ этомъ отношеніи онъ прежде всего очень опредѣленнымъ образомъ различаетъ понятія iniquitas и peccatum. Iniquitas въ развитіи грѣховной жизни человѣка есть предшествующее, peccatum—послѣдующее; первая есть корень, а второй—плодъ отъ корня; а потому iniquitas—gravior tamquam materia peccatorum, peccatum levius. Это—по той причинѣ, что iniquitas относится ad mentis improbitatem, къ нечестію разума.

---

[1]) Ibid. IV, 22.
[2]) In ps. 48, 8.
[3]) De interpel. Iob et David I, 6, 17. Ed V. и M. XIV, c 805.
[4]) In ps. 38 enar. n. 29.
[5]) In ps. I enar. n. 22.
[6]) In ps. I enar. n. 22.
[7]) In ps. 36, n. 73.
[8]) De interpel. Iob et David II, 3, 10, Ed. V. и M. XV, c. 832 (III, 3, 10).
[9]) In ps. 37 enar. n. 4.

a peccatum—ad prolapsionem corporis, къ паденію тѣла [1]). Другими словами, iniquitas есть habitudo mentis injustae, т. е. состояніе неправаго разума и потому она трактуется какъ operatrix culpae atque delicti, тогда какъ peccatum есть iniquitas только потому, что въ немъ ipso iniquitas est, что онъ opus est iniquitatis [2]). Рѣшающее значеніе при этомъ имѣетъ прямое замѣчаніе епископа, что въ этого рода iniquitate мы уже зачинаемся [3]), освобождаясь отъ нея только чрезъ купель крещенія—per lavacrum [4]). Утверждая этими словами осквернение человѣка неправдою (iniquitas) уже въ самомъ актѣ зачатія, св. Амвросій далеко оставляетъ позади себя и Тертулліана и Кипріана.

Однако, слабая сторона у Амвросія сказывается въ томъ, что эта новая точка зрѣнія имъ только намѣчается, принимается съ большими ограниченіями и рѣдко проводится имъ послѣдовательно. Онъ еще колеблется сказать, рождаетъ ли насъ мать въ своихъ грѣхахъ (in delictis suis) или же существуютъ уже какіе-то грѣхи рождающагося (jam sint aliqua delicta nascentis). Неизвѣстно, въ чьихъ грѣхахъ мы рождаемся. Несомнѣнно только то, что и плодъ не лишенъ неправды (iniquitatis), такъ какъ и сами родители его не свободны отъ паденія; и такимъ образомъ мы concipimur in peccato parentum et in delictis eorum nascimur [5]). Здѣсь Амвросій болѣе склоняется, видимо, къ признанію, что, хотя грѣховность и присуща всѣмъ людямъ, однако она есть грѣховность ближайшихъ родителей человѣка и такимъ образомъ только обусловливается въ конечномъ итогѣ грѣховностью Адама, а не есть грѣховность, вина Адама, перенесенная на все человѣчество. „Амвросій только ощупывалъ характеръ грѣха, какъ (именно) вины, но не нашелъ его“ [6]); онъ еще не знаетъ о вмѣненіи грѣха Адама всему человѣческому роду. Правда, въ одномъ мѣстѣ у него, повидимому, различаются iniquitas nostra, какъ личная неправда каждаго чело-

---

[1]) Apologia prophetae David. 9, 49. Ed. V. и M. XIV. c. 870
[2]) Apologia prophetae David. 13, 62 Ed. V. и M. XIV. c. 877.
[3]) Ibid. II, 56. Ed. V. и M. XIV. c. 873.
[4]) Ibid. 9, 49. Ed. V. и M. XIV, c. 870.
[5]) Ibid. 11, 56. Ed. V. и M. XIV. c. 873.
[6]) *Harnack.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3B. s. 45.

вѣка, и присущая каждому человѣку iniquitas calcanei nostri, in quo Adam dente serpentis est vulneratus и которая есть praevaricatio Adae [1]); но нѣсколько ниже объясняется, что эта iniquitas calcanei есть болѣе легкость въ совершеніи грѣха magis lubricum delinquendi), чѣмъ какая либо-виновность въ обственномъ грѣхѣ (quam reatum aliquem nostri delicti); поэтому въ насъ и наказываются преступленія нашей собственной, а не чужой неправды (nostra in nobis, non aliaenae iniquitatis flagitia puniuntur) [2]) и, слѣдовательно, всякая отвѣтственность за iniquitas calcanei устраняется.

Но то, въ чемъ, заключается слабая сторона ученія св. Амвросія о первородномъ грѣхѣ, составляетъ также и его отличительное достоинство. Въ цитированномъ уже изслѣдованіи Deutsch'a отмѣчено, что по представленію Амвросія, въ человѣчествѣ не только продолжаетъ существовать перешедшая отъ Адама скверна, но что „зло увеличивается отъ генераціи къ генераціи“ [3]). Это представленіе, послѣдовательно вытекающее изъ мысли о зачатіи и рожденіи человѣка во грѣхахъ своихъ родителей, матери, было еще чуждо прежнимъ писателямъ. Распространяясь постепенно, зло въ концѣ концевъ уничтожаетъ всякіе слѣды невинности въ человѣчествѣ; при крайнемъ развитіи зла и явился на землю Христосъ для преобразованія человѣческой природы. Подъ вліяніемъ зла природа уменьшается (minuitur): „чрезъ посредство духа и загрязненныхъ скверною преступленій ослабляется (hebetatur) ея сила, „злоба“ (malitia) возрасла, непорочность (innocentia) уничтожилась, не стало рѣшительно ниодного человѣка, способнаго творить добро“ [4]).

Какъ нерѣшителенъ св. Амвросій въ вопросѣ о характерѣ наслѣдственной грѣховности, такъ онъ колеблется и при изображеніи того вліянія, какое этотъ грѣхъ имѣетъ для жизни и дѣятельности человѣка. Подъ вліяніемъ александрійцевъ онъ иногда въ данномъ отношеніи не только отстаетъ отъ Тертулліана и Кипріана, но готовъ признать даже полную неповрежденность воли грѣховнаго человѣчества.

---

[1]) In ps. 48 enar. n. 8.
[2]) Ibid. n. 9.
[3]) Des Ambrosius Lehre von der Sunde und der Sundentilgung s. 25.
[4]) Epistola XLV, 15. M XVI, c. 1144.

Это подтверждаетъ уже замѣчаніе, что у дѣтей, нечистыхъ только по немощи тѣла, собственно nulla est culpa, они существуютъ sine ullo crimine praevaricationis et culpa. [1]) Diligentia et studium peccandi начинается собственно только съ юношескаго возраста, потому что дитя грѣшитъ исключительно по своей слабости, а юноша начинаетъ грѣшить и по нечестію; онъ studiose желаетъ попускать грѣхи и славится своими преступленіями. [2]) Вообще для того, чтобы возникъ грѣхъ, какъ грѣхъ, необходимо активное и сознательное участіе духа въ дѣйствіи, необходима improbitas, [3]) безчестность, какъ личное настроеніе индивида. Это послѣднее есть дѣло уже самого человѣка, который грѣшитъ не per naturam, но per voluntatem. [4]) Вся вообще правоспособность поврежденнаго человѣка въ религіозно-нравственной жизни на дѣлѣ остается почти нисколько не ниже правоспособности человѣка неповрежденнаго: первый, если только желаетъ, вполнѣ можетъ понимать требованія закона и способенъ хорошо поступать: только собственнымъ нежеланіемъ онъ отвращаетъ vigorem mentis suae отъ познанія всего Божественнаго. [5]) Хотя тѣло наше и служитъ сѣдалищемъ страстей и всякаго рода неразумныхъ движеній, но оно все же не дѣйствуетъ на душу роковымъ образомъ: если не примѣшивается намѣреніе духа (intentio animi), то и величіе тѣла само собою исчезаетъ (vanescit); [6]) духъ (animus) служитъ творцомъ вины (animus noster culpae est auctor), а плоть сама по сабѣ невинна (innocens), хотя часто и оказывается служительницею (ministra) грѣха. [7]) „Никто не принуждается ad culpam насильно, если по собственной волѣ (voluntate propria) не склонится къ ней... Христосъ избираетъ Себѣ добровольнаго воина, какъ и діаволъ пріобрѣтаетъ себѣ только добровольнаго раба; онъ никого не связываетъ ярмомъ рабства, если кто прежде самъ не продастъ себя ему цѣною грѣховъ; зачѣмъ же мы свали-

---

[1]) De paradiso. 6, 29—30. Ed. V. p.p. 287—288 и M. XIV, c. 288 (VI, 31).
[2]) De Noe. 22, 81. Ed. V. и M. XIV, c. 399. Ср. *Förster*. Ambrosius, s. 151.
[3]) Epistola, XLV, n. 15. M. XVI.
[4]) In ps. 35 enar. 9.
[5]) In ps. 35 enar. n.n. 10, 11.
[6]) De poenitentia, I. XIV, 70. M. XVI, c.c 487—488.
[7]) Ibid. I, XIV, 73. M. XVI, c. 488

ваемъ вину на плоть, какъ на немощную (infirmam)?“ [1]) Не только тѣло не насилуетъ духа, но, наоборотъ, духъ можетъ господствовать надъ плотью. „Дѣла внутренняго человѣка (interioris hominis) переходятъ къ внѣшнему человѣку (ad exteriorem hominem), какъ, напримѣръ, чистота (castimonia) внутренняго человѣка сообщается цѣломудрію тѣла (ad castitatem corporis). Кто не знаетъ прелюбодѣянія (adulterium сердца, тотъ не знаетъ также и прелюбодѣянія тѣла, хотя отсюда нельзя заключать, что не прелюбодѣйствовавшій тѣломъ не прелюбодѣйствовалъ также и сердцемъ“.—[2]) „Въ одномъ и томъ же человѣкѣ иногда рождается тьма, а иногда восходитъ свѣтъ. Ты самъ являешься для себя тьмою или свѣтомъ. Это—тьма неправды (iniquitatis), мракъ грѣховъ (peccatorum), а свѣтъ есть свѣтъ невинности (innocentiae). Ты самъ являешься виновникомъ какъ своей жалости (обиды, injuriae), такъ и благодати (gratiae): божественное дѣйствіе ни въ чемъ не погрѣшаетъ. Свѣтъ существуетъ въ тебѣ самомъ, такъ какъ дѣтство твое непорочно (innocens infantia tua). Чистымъ бываетъ разумъ (pura mens) до соблазновъ отрочества и заблужденій юности. Но ты самъ сдѣлалъ въ себѣ тьмою то, что есть свѣтъ. Одинъ и тотъ же глазъ, т. е. чувство человѣка, бываетъ темнымъ въ грѣшникѣ и яркимъ въ человѣкѣ безпорочномъ“. [3]) Въ этихъ словахъ наличность полной нравственной свободы въ происшедшемъ отъ Адама человѣчествѣ выражена такъ сильно, что подъ ними безъ всякихъ колебаній подписался бы такой крайній защитникъ свободы, какъ Оригенъ.

Если въ грѣховномъ человѣкѣ не исчезаетъ нравственное расположеніе и воля остается свободной, то тотъ фактъ, что при этихъ условіяхъ человѣкъ фактически постоянно грѣшитъ, должно объяснять не внутренними молитвами, а внѣшними вліяніями. Совершенно въ духѣ Оригена и нѣкоторыхъ другихъ восточныхъ писателей св. Амвросій въ этомъ отношеніи приписываетъ исключительно важное значеніе діаволу и его слугамъ. Если бы не было искушеній діавола,

---

[1]) De Iacob. et vita beata. I, 3, 10; Ed. V. и M. XIV, c.c.1602—603.
[2]) Epistola LXXII, 20. M. XVI, c. 1249.
[3]) In ps. 43 enar. n. 77.

то тогда плоть никогда не могла бы господствовать надъ духомъ: anima numquam a corpore vinceretur, nisi prius a diabolo temtaretur: потому что, спрашиваетъ св. Амвросій, какимъ образомъ душа, которая создаетъ тѣло, оживотворяетъ его и управляетъ имъ, можетъ быть плѣнницею плотскихъ приманокъ, если предварительно сама не связывается оковами какой-нибудь высшей силы?“ [1]) Далѣе, совершенно также въ духѣ Оригена Амвросій описываетъ и образъ вліянія діавола на человѣка, именно: не прямо, а чрезъ посредство тѣла. Оригенъ, допуская, что всѣ наши естественныя потребности имѣютъ для себя основаніе въ нашемъ организмѣ и не навязываются намъ вопреки законамъ природы внѣшнею силою, признавалъ однако, что какъ только мы въ удовлетвореніи тѣлесныхъ потребностей „позволимъ себѣ больше, чѣмъ нужно, и не воспротивимся первымъ движеніямъ неумѣренности, вражія сила, пользуясь этою первою погрѣшностью, поощряетъ и возбуждаетъ (насъ) всѣми средствами, стараясь шире распространить грѣхи“. [2]) У Амвросія также иногда встрѣчается мысль, что діаволъ непосредственно дѣйствуетъ на страсти тѣла, а тѣло уже плѣняетъ духъ. „Пріятность почестей, высота власти, сладость пищи, красивый видъ блудницы—все это веревка діавола и какъ бы какое приманчивое дыханіе духовной злобы, которая чрезъ посредство приманки плоти, размягчающейся быстро съ легкостью женщины, свергаетъ съ высоты также и духъ; ибо духъ не прежде видитъ женщину, чѣмъ возжелаетъ ее тѣлесный глазъ. Къ тому же, чего не увидишь, того не полюбишь, но гдѣ возжелаетъ плоть, тамъ ослабѣваетъ и стойкость сочувствующаго ей духа и разумъ (mens) склоняется общностью любви... и такъ то почъ вліяніемъ искушеній діавола и убѣжденій плоти незамѣтно подкрадывается смерть вмѣстѣ съ преступленіемъ“. [3]) Разница только въ томъ, что тогда какъ у Оригена, какъ видно изъ вышеприведенныхъ словъ, иниціатива искушеній принадлежитъ все же человѣку, по представленію св. Амвросія, діаволъ приступаетъ съ своими соблазнами къ человѣку, повидимому, безъ вся-

[1]) Expos. Evangel. Lucae. IV, 64. Ed. V. и M. XV, c. 1631.
[2]) De princ. III, II, 2. Рус. перев. стр. р. 252—253.
[3]) Expos. Ev. Lucae. IV, 63, Ed. V. и M. XV, c. 1631.

кихъ поводовъ со стороны послѣдняго; съ аналогичнымъ различіемъ во взглядахъ востока и запада мы еще разъ встрѣтимся по вопросу о благодати; нельзя отрицать, что эта небольшая разница дѣлаетъ для Амвросія господство демоновъ болѣе фатальнымъ, чѣмъ для Ортгена.

Не только наслѣдственный грѣхъ, но и собственная iniquitas каждаго человѣка не уничтожаетъ его свободы: iniquitas не укореняется въ душѣ, а пристаетъ къ ней чисто внѣшнимъ образомъ, механически. Какъ бы ни была испорчена наша воля, мы всегда однако можемъ сохранять власть надъ своимъ настроеніемъ. „Пока мы дѣлаемъ что-нибудь нечестное (improbum), въ насъ остается путь неправды (via iniquitatis) и не отходитъ отъ насъ, и потому мы должны поступать осмотрительно, чтобы отдѣлить ее отъ себя“. [1]).

Но параллельно съ этими представленіями о грѣхѣ, св. Амвросій, подобно Кипріану, но въ гораздо болѣе сильныхъ выраженіяхъ, указываетъ и на принудительную силу грѣха для человѣка. Это можно объяснить, конечно, различно: можетъ быть, здѣсь мы имѣемъ предъ собою только одно изъ противорѣчій, какихъ у Амвросія вообще не мало, но возможно также и то, что Амвросій желалъ сказать, что хотя наслѣдственный грѣхъ и не разрушилъ окончательно человѣческой свободы, что хотя происшедшій отъ Адама человѣкъ теоретически и можетъ дѣлать добро, однако въ дѣйствительности рѣшеніемъ собственной воли онъ не борется съ искушеніями плоти и окончательно погрязаетъ во грѣхахъ; въ такомъ случаѣ мы имѣемъ здѣсь уже промежуточное звено между Кипріаномъ и Августиномъ, насколько на человѣка уже возлагается отвѣтственность за фактическую неспособность творить добро, хотя эта отвѣтственность переносится не отъ Адама, но проистекаетъ изъ личной воли; къ такому представленію легко было прійти, имѣя предъ глазами творенія александрійцевъ, выводившихъ грѣховность изъ личной свободы. Во всякомъ случаѣ какъ фактъ величайшей исторической важности, должно отмѣтить, что фактическая безпомощность человѣка въ борьбѣ съ искушеніями установлена у св. Амвросія очень ярко и прочно.

---

[1]) Expos. in psalm. 118. IV. 22.

Въ каждомъ изъ насъ живетъ два человѣка: одинъ внутренній (interior), другой—внѣшній (exterior); внутренній помышляетъ о томъ, что свойственно разуму (quae mentis sunt), а внѣшній занятъ жизнью тѣлесной (quae sunt corporis). [1]) Жизнь внѣшняго человѣка обозначается иногда какъ мудрость плоти (sapientia carnis), которая находится во враждебныхъ отношеніяхъ къ Богу (inimica est Deo), [2]) закономъ плоти (lex carnis), а жизнь внутренняго человѣка есть законъ ума (lex mentis); между ними происходитъ постоянная борьба, такъ какъ законъ плоти противодѣйствуетъ въ насъ закону ума и въ качествѣ плѣнниковъ влечетъ насъ ко грѣху (captivos nos trahit), такъ что мы дѣлаемъ то, чего не желаемъ. [3]) „Не въ нашей власти находится наше сердце и наши помыслы, которые, возникая вдругъ, приводятъ въ замѣшательство умъ и духъ и влекутъ въ другую сторону, чѣмъ ты предположишь, склоняютъ къ земному, насаждаютъ все мірское, внушаютъ удовольствія, предлагаютъ приманки: даже въ то самое время, когда мы готовимся поднятся вверхъ умомъ, мы часто свергаемся внизъ къ земному силою насажденныхъ (въ насъ) пустыхъ помысловъ. Кто столь блаженъ, чтобы могъ всегда подниматься въ своемъ сердцѣ вверхъ? Кто въ состояніи сдѣлать это безъ Божественной помощи?“ [4]) Согласно этому ряду мыслей уже не мы сами усиливаемъ искушенія неосторожными движеніями собственной воли, какъ у Оригена, но искушенія идутъ въ разрѣзъ съ нашей волей, которую они парализуютъ. Эта фатальная зависимость духа отъ тѣла, которая обнаруживается въ дѣйствительности, даетъ Амвросію основаніе говорить совершенно уже въ духѣ блаж. Августина: мы невольно (inviti), хотя и съ сопротивленіемъ (reluctantes), влечемся ко грѣху (ad culpam ducimus) и, будучи побѣждены приманками, допускаемъ часто невольныя прегрѣшенія (non voluntaria delicta) [5]).

Какую непобѣдимую для человѣка силу св. Амвросій былъ

---

[1]) In ps. 36 enar. n. 64.
[2]) In ps. 37 enar. n. 5.
[3]) De Poenitentia II, VIII, 74. M. XVI, c. 515.
[4]) De fuga saeculi I, 1—2. Ed. V. и M. XIV, c c. 569—570
[5]) Ibid. 2, 9. Ed. V. и M. XIV, c. 573.

склоненъ приписывать наслѣдственному грѣху, это еще яснѣе показываютъ его разсужденія о потребности въ искупленіи и о значеніи въ этомъ отношеніи ветхозавѣтнаго закона.

Потребность въ искупленіи и ветхозавѣтный законъ.

Всѣмъ извѣстны глубочайшія изреченія о ветхозавѣтномъ законѣ св. ап. Павла, который разсматриваетъ его съ точки зрѣнія живущаго въ человѣкѣ, ничѣмъ не искоренимаго глубокаго чувства грѣховности и въ неспособности закона бороться съ этимъ чувствомъ видѣлъ доказательство его неспособности оправдать человѣка: „дѣлами закона не оправдывается предъ Богомъ никакая плоть, ибо закономъ познается грѣхъ“ (Римл. 3, 20). Самъ по себѣ законъ святъ, и заповѣдь закона также свята, праведна и добра; онъ духовенъ, но человѣкъ плотянъ и проданъ грѣху; въ человѣкѣ остается еще желаніе добра, онъ соглашается, что законъ добръ, и хочетъ его исполнить; но здѣсь оказывается, что силою живущаго въ немъ грѣха онъ не можетъ дѣлать добра, котораго желаетъ, но дѣлаетъ зло, котораго не хочетъ (Римл. 7, 12—23). Грѣхъ существовалъ и до закона, но прежде человѣка не зналъ грѣха, который былъ обнаруженъ именно закономъ; когда пришла заповѣдь, грѣхъ ожилъ, а человѣкъ умеръ (Римл. 7, 5—10). Тѣмъ не менѣе Великій Апостолъ признаетъ за закономъ весьма большое значеніе въ общей исторіи спасенія человѣчества. Закономъ, прежде всего, познается грѣхъ (Римл. 3, 20); затѣмъ, когда обнаружилось безсиліе закона оправдать человѣка (Римл. 8, 3), и вслѣдствіе закона пріумножился грѣхъ въ мірѣ, то открылась и спасающая Благодать Божія, такъ что Апостолъ могъ сказать: „Когда умножился грѣхъ, стала преизобиловать благодать“ (Римл. 5, 20).

Въ исторіи церковной литературы вопросъ о значеніи ветхозавѣтнаго закона въ исторіи спасенія обсуждался неоднократно, но до св. Амвросія, кажется, никто изъ писателей не возвышался до точки зрѣнія св. ап. Павла. Мы имѣемъ въ виду Иринея Ліонск. и Климента Алекс., которые оба, особенно второй, не пытаются связать вопросъ о значеніи закона съ вопросомъ о чувствѣ грѣховности въ

человѣкѣ. Ириней еще отчасти приближается къ мыслямъ посланія къ Римлинамъ: законъ Моисея, свидѣтельствуя о грѣхѣ, и обличая его, хотя и устранилъ его царство, но вмѣстѣ сдѣлалъ положеніе человѣка еще болѣе тяжелымъ, внушивъ ему сознаніе, что онъ, какъ грѣшникъ, повиненъ смерти; затѣмъ, законъ только открылъ грѣхъ (manifestavit tantummodo peccatum), но не погубилъ его (interemit), такъ какъ грѣхъ господствовалъ не надъ духомъ, а надъ всѣмъ человѣкомъ. [1]) Но здѣсь все-таки нѣтъ рѣчи ни о психологическомъ чувствѣ грѣховности, ни о безсиліи закона искоренить это чувство, ни объ усиленіи его въ эпоху закона; законъ не могъ избавить человѣка только отъ смерти; наконецъ, Ириней имѣетъ въ виду исключительно объективное господство грѣха въ мірѣ и надъ человѣкомъ. Признавая законъ способнымъ устранить царство грѣха, а не смерти, Ириней указываетъ на его положительную пользу для человѣка: этотъ законъ, насильно привлекая душу человѣка къ повиновенію заповѣдямъ, научилъ его служить Богу и повиноваться Ему свободно; [2]) затѣмъ, при своемъ чувственномъ характерѣ онъ былъ лучшимъ средствомъ наставлять и научать склонныхъ къ чувственности іудеевъ. [3]) Для Климента же Ал., какъ и вообще для всѣхъ александрійцевъ, ветхозавѣтный законъ, какъ средство Божественной педагогіи, содержитъ въ себѣ въ скрытомъ видѣ истины, приводящія ко Христу. [4])

Амвросій въ первый разъ въ церковной литературѣ сталъ разсматривать ветхозавѣтный законъ при свѣтѣ ученія св. Ап. Павла и въ этомъ отношеніи отличается не только отъ восточныхъ писателей, но и отъ предшествовавшихъ ему западныхъ, изъ которыхъ ни одинъ не раскрывалъ ничего подобнаго.

Законъ писанный не былъ абсолютно необходимъ: если бы человѣкъ остался вѣренъ естественному закону, который былъ данъ ему съ самаго начала, и не согрѣшилъ, то не

---

[1]) Adv. haer III, XVIII, 2. Рус. пер. стр. 369
[2]) Ibid. IV, XIII, 2. Рус. пер. стр. 444.
[3]) Ibid. IV, XV, 1. Рус. пер. 450. IV, XV, 2. Р. п. стр. 451—452.
[4]) Stromat. VI, V. M. IX, 261B, 264A. Paed. III, XII. M. VIII, 673A.

было бы никакой необходимости въ писанномъ законѣ [1]); но, когда чрезъ непослушаніе (per inobedientiam) человѣка естественный законъ былъ нарушенъ, то явилась нужда въ писанномъ законѣ, чтобы человѣкъ, который (въ паденіи) утратилъ все, сохранилъ за собою, по крайней мѣрѣ, часть; если чрезъ паденіе онъ утратилъ то, что получилъ посредствомъ рожденія (nascendo), то чтобы онъ по крайней мѣрѣ путемъ изученія (discendo) позналъ это и сохранилъ за собою [2]). Какъ заслуживающую вниманіе подробность слѣдуетъ отмѣтить стремленіе св. Амвросія придать писанному закону универсальное значеніе, не только для іудеевъ, но и для язычниковъ, для всего человѣчества. Законъ подчинилъ себѣ всѣхъ (omnes subdidos fecit), потому что онъ былъ данъ не только іудеямъ, но призывалъ также язычниковъ (gentes), насколько прозелиты изъ язычниковъ присоединялись къ народу еврейскому [3]).

Затѣмъ св. Амвросій подробно изслѣдуетъ значеніе этого закона какъ со стороны отрицательной, такъ и со стороны положительной.

Съ отрицательной стороны Амвросій совершенно въ духѣ св. ап. Павла констатируетъ полное безсиліе закона въ дѣлѣ оправданія человѣка, выводя это безсиліе изъ причиненнаго грѣхомъ разстройства человѣческой природы. Законъ не могъ уничтожить грѣха. „Онъ возвѣстилъ (denuntiavit) о грѣхѣ, но не могъ сдержать заложенныхъ внутри человѣка дурныхъ качествъ. Я позналъ (такимъ путемъ) грѣхъ, котораго прежде не зналъ, узналъ (въ частности), что вожделѣніе является грѣхомъ (concupiscentiam esse peccatum), но вслѣдствіе этого познанія тяжесть грѣха только усилилась, такъ какъ грѣхъ, который прежде по причинѣ моего незнанія казался мертвымъ, теперь ожилъ во мнѣ; я же самъ умеръ отъ этой раны грѣха, познаніе вины (cognitio culpae), которое представлялось мнѣ полезнымъ, (на самомъ дѣлѣ) причинило мнѣ (такимъ образомъ) грѣхъ, потому что я узналъ то, чего избѣжать не могъ“ [4]).

---

[1]) Epistola LXXIII, 2. M. XVI, c. 1251.
[2]) Ibid. 5 M. XVI, c. 1252.
[3]) Ibid. 6 M. XVI, c. 1252. De fuga saeculi 3, 15.
[4]) De Iacob et vita beata. I, 4, 13.

Слѣдуетъ однако замѣтить, что такое дѣйствіе на человѣка закона зависѣло не отъ закона, заповѣди котораго были сами по себѣ благи, а отъ человѣка: одна и та же вещь можетъ оказывать различное дѣйствіе на насъ, смотря по тому, какъ мы ею пользуемся. Невѣрный находитъ себѣ смерть даже и изъ благодати (ex gratia), хотя благодать (gratia) заповѣди отъ этого нисколько не страдаетъ. Дѣйствительно, какъ знаніе, что извѣстное питіе отравлено, можетъ послужить средствомъ для сохраненія здоровья, такъ и Божественная заповѣдь (закона) могла бы привести къ вѣчной жизни; но, какъ для того, кто худо пользуется вреднымъ питьемъ, знаніе о немъ превращается во зло и опасность, такъ для тѣхъ, кто худо объясняетъ законъ или не можетъ избѣжать обнаруженныхъ и запрещенныхъ грѣховъ, форма заповѣди сдѣлалась виновницею смерти. Какъ хорошо противоядіе (antidotum), хотя можетъ оказаться и нехорошимъ для неблагоразумнаго и невоздержнаго, такъ хороша и заповѣдь, являющаяся для кого-нибудь смертью: хороша по природѣ спасительнаго предписанія, смертоносна—чрезъ невоздержаніе плоти [1]).

Впрочемъ, неспособность человѣка воспользоваться для своего блага спасительными предписаніями закона зависитъ не столько отъ его личной свободы, сколько отъ глубокаго разстройства всей его природы. „Самъ по себѣ законъ духовенъ и я вижу его пріятность (gratiam), хвалю красоту, прославляю форму, удивляюсь предписанію: но такъ какъ я самъ плотянъ (carnalis) и преданъ грѣху, то невольно влекусь ко грѣху (drahor invitus ad culpam); вина господствуетъ надо мною, какъ надъ рабомъ. Ненавижу преступленіе (crimen) и дѣлаю: умъ (mens) ненавидитъ, а плоть (caro) вожделѣетъ; я же, состоя изъ того и другого, умомъ сочувствую закону, а плотію дѣлаю то, чего не желаю. Значитъ, хороша сама по себѣ заповѣдь, которой я сочувствую, и хорошъ разумъ, избирающій благое,—хорошъ для сужденія (ad judicandum) и часто слабый (infirma) для противостоянія (ad resistendum), потому что ему противовоюетъ желаніе (adpetentia) плоти и плѣнникомъ влечетъ къ приманкамъ заблужденія (captivam camtrahit ad erroris inlecebras) [2]).

[1]) Ibid. I, 4, 13, 14. Ed. V. и M. XIV, с.с. 604—605.
[2]) Ibid. I, 4, 15, 16. Ed. V. и M. XIV, с. 605.

При всемъ томъ законъ былъ данъ человѣку не напрасно, такъ какъ въ рукахъ Божественнаго провидѣнія онъ послужилъ средствомъ для приготовленія человѣчества къ дѣйствительному Искупленію Смертію Христа; въ этомъ—его положительное значеніе. Здѣсь св. Амвросій воспроизводитъ нѣкоторыя изъ вышеуказанныхъ мыслей Иринея, хотя въ общемъ его оцѣнка закона была все-таки новою въ церковной литературѣ. Эта польза заключается прежде всего въ томъ, что благодаря закону человѣкъ узналъ и вмѣстѣ съ тѣмъ лишился возможности оправдываться въ грѣхахъ ссылкою на свое незнаніе. Хотя до закона всѣ грѣшили, но могли домогаться оправданія ссылкою на свое невѣдѣніе; теперь же уста всѣхъ заключены. Человѣкъ началъ исповѣдываться въ томъ, чего прежде не зналъ, позналъ свои грѣхи и не сталъ скрывать собственной неправды [1]). Теперь уже никто не можетъ говорить: я не зналъ о грѣхѣ, потому что не было предписанія о томъ, чего я долженъ былъ остерегаться [2]). Затѣмъ, какъ у Иринея законъ былъ средствомъ привести людей къ послушанію Богу, такъ въ гораздо большей мѣрѣ подобное же значеніе получаетъ законъ и у св. Амвросія. Законъ былъ данъ, чтобы весь міръ подчинить Богу (totum mundum faceret Deo subditum) [3]). Такъ какъ причиною паденія первыхъ людей была гордость (superbia), которая возникла изъ преимуществъ непорочнаго состоянія, то законъ долженъ былъ снова привести человѣка къ подчиненію Богу [4]). Это достигалось тѣмъ, что благодаря закону обнаружилась всеобщая виновность человѣчества (universorum culpa operata est), насколько законъ предназначался для всего человѣчества, а сознаніе виновности вызывало послушаніе Богу; так. образ. superbia навлекла на человѣка culpam, а culpa, напротивъ, родила послушаніе (obedientiam generavit); законъ писанный (lex scripta) былъ данъ съ цѣлію разрѣшить грѣхъ грѣхомъ же (peccatum peccato solveret) [5]); culpa возрасла per legem, но была разрѣшена и виновница culpae-superbia; super-

---

[1]) Ibid. I, 6, 20, 21. Ed. V. и M. XIV, c. 607.
[2]) Epistola LXXIII, 6. M. XVI, c. 1252
[3]) Ibid. 10. M. XVI, c. 1253.
[4]) Ibid. 5. M. XVI, c. 1252.
[5]) Ibid 6. M. XXI, c. 1252.

bia нашла culpam, а culpa создала благодать (gratiam) [1]). Затѣмъ, подчиненіе человѣческаго рода силою закона Богу достигалось пробужденіемъ сознанія собственной немощи, убѣжденія въ неспособности закона оправдать человѣка и выросшей на этой почвѣ надеждой исключительно на Благодать Божію. Et illud mihi prodest, quod non justificamur ex operibus legis; законъ показалъ человѣку, что онъ не можетъ славиться дѣлами своими, не можетъ гордиться ими и можетъ прославиться только о Христѣ [2]). Закономъ человѣкъ былъ смиренъ (humiliatus), а этимъ смиреніемъ (humiliando) были разрушены оковы прежняго заблужденія [3]). Въ этой связи св. Амвросій высказываетъ мысли, которыя съ полнымъ правомъ можно было бы приписать и блажен. Августину; актъ грѣхопаденія и наслѣдственной порчи рода здѣсь получаетъ глубокій телеологическій и провиденціальный смыслъ. Fructuosior culpa quam innocentia: innocentia сдѣлала меня надменнымъ (arrogantem), а culpa возвратила подчиненнымъ (subjectum reddidit). Чрезъ законъ умножился грѣхъ (per legem superabundavit peccatum); но такъ какъ вызванное закономъ сознаніе собственной немощи возложило всѣ упованія человѣка на Благодать Божію, то Амвросій говоритъ словами Апостола: когда умножился грѣхъ, стала препзобиловать благодать (ubi superabundavit peccatum, superabundavit et gratia); законъ оказался так. обр. полезнымъ въ томъ смыслѣ, что пріобрѣлъ благодать (adquisivit gratiam) [4]).

Итакъ, postquam totus mundus subditus factus est, были уничтожены грѣхи totius mundi [5]). Это совершилось силою Божественной Благодати, открывшейся намъ въ Лицѣ Сына Божія, принявшаго на Себя образъ человѣка.

Лицо Христа Спасителя, какъ Искупителя человѣчества отъ грѣха.

Человѣкъ, какъ мы видѣли, собственными силами не могъ уничтожить живущаго въ немъ грѣха; не могъ онъ ожидать

---

[1]) Ibid. 9. M. XVI, c. 1253.
[2]) De Iacob et vita beata I, 6, 21. Ed. V. и M. XIV, c. 607.
[3]) Epistola LXXIII, 8, M. XVI, c.c. 1252—1253.
[4]) De Iacob et vita beata I. 6, 21. 22. Ed. V. и M. XIV, c 607
[5]) Epistola LXXIII. II. M, XVI. c. 1253.

себѣ помощи въ этомъ отношеніи и вообще отъ своихъ ближнихъ, потому что каждый человѣкъ зараженъ тою же грѣховностію, искупленіе отъ которой было необходимо [1]). Равнымъ образомъ не могли сдѣлать этого и ангелы: они сами пребываютъ въ состояніи совершенства силою Духа Св., а нѣкоторые изъ нихъ даже пали; если даже цѣлые легіоны ихъ и приносятъ пользу людямъ, то не всѣмъ, а лишь отдѣльнымъ лицамъ: серафимъ, посланный Богомъ къ прор. Исаіи, могъ очистить горящимъ углемъ отъ грѣховной нечистоты уста одного только прор. Исаіи. Въ виду этого люди нуждались въ такомъ Вождѣ, за Которымъ они могли бы послѣдовать всѣ, а такимъ Вождемъ могъ быть только Тотъ, Кто Самъ выше всего [2]).

Такъ мотивируетъ св. Амвросій необходимость Боговоплощенія изъ живущей въ человѣкѣ силы грѣха; въ подобной связи эта аргументація у него представляется уже новою Но иногда онъ разсматриваетъ Воплощеніе также и съ другихъ точекъ зрѣнія, извѣстныхъ уже прежде какъ на востокѣ, такъ и на западѣ. Сюда именно относится представленіе о Воплощеніи, какъ объ Откровеніи Бога, и именно въ той окраскѣ, съ какой оно является у Оригена. Для послѣдняго въ виду недоступности Божества человѣческому существу Воплощеніе Сына, какъ Образа Божія, есть первый доступный намъ способъ богосозерцанія, составляющій подготовленіе къ будущему созерцанію существа Божія лицемъ къ лицу: qui in magnitudine deitatis suae positam gloriam mirae lucis non poteramus aspicere, per hoc quod nobis splendor efficitur, induendae lucis divinae viam per splendoris capiamus aspectum [3]). Подобно этому, Амвросій видитъ въ Воплощеніи возможно высшую для человѣка ступень Откровенія Бога, съ тѣмъ только отличіемъ отъ Оригена, что для послѣдняго Сынъ открываетъ намъ Отца, а по Амвросію, и Сынъ, хотя Онъ и есть Образъ Божій, Самъ по Себѣ недоступенъ нашему созерцанію, дѣлаясь доступнымъ только въ чувственной формѣ человѣка: „такъ какъ мы не могли видѣть Образа Божія, то чрезъ Воплощеніе открылось намъ присутствіе

---

[1]) Enar, in ps. 48, 13.

[2]) Expos. Evang. Lucae IV, 9. Ed. V. и M. XV, c.c. 1614—1615.

[3]) De princ I, II, 8. Р. пер. стр. 32.

(praesentia) Слова, дабы сдѣлалась доступною намъ Божественность (Divinitas), Которая выше насъ“ [1]).

Явленіе Христа во образѣ человѣка было актомъ вочеловѣченія Божества. Представленіе о Христѣ, какъ именно о Богочеловѣкѣ, было весьма дорого уже самымъ древнимъ западнымъ писателямъ. Тѣмъ не менѣе западное богословіе до Амвросія не создало техническаго, соотвѣтствующаго дѣйствительному положенію дѣла термина, аналогичнаго, напр., тому, какимъ на востокѣ со времени ереси Аполлинарія все болѣе и болѣе дѣлается понятіе *ἐνανθρώπησις*; не находимъ мы такого термина также еще и у св. Амвросія. Хотя онъ учитъ не только о воплощеніи, но и о вочеловѣченіи, однако довольствуется прежнимъ неполнымъ и неточнымъ терминомъ incarnatio, говоря о sacramentum incarnationis [2]). Его ближайшій предшественникъ Иларій зналъ еще другое синонимическое выраженіе — corporatio: in hominem corporatum [3]), corporatus Deus [4]); но въ твореніяхъ св. Амвросія этого термина мы не встрѣчаемъ. Другой терминъ—домостроительство, *οἰκονομία*, dispensatio, dispositio въ прежнее время не примѣнялся на западѣ спеціально къ воплощенію, имѣя болѣе широкое значеніе откровенія Божества въ мірѣ вообще; насколько домірное рожденіе Сына отъ Отца мотивировалось необходимостью творенія и откровенія Бога въ тварномъ бытіи, терминъ „домостроительство“ примѣнялся очень часто къ домірному рожденію Сына по Божеству и къ Троицѣ [5]). Начиная съ IV-го в., когда понятіе о домостроительствѣ въ борьбѣ съ аріанствомъ было вытѣснено изъ представленія о троичности, оно начинаетъ пріобрѣтать значеніе термина для обозначенія спасенія человѣчества и связаннаго съ нимъ воплощенія, какъ вытекающаго не изъ существа Божественной природы, но основывающагося на актѣ Божественнаго расположенія или рѣшенія Божественной Воли. Въ такомъ значеніи болѣе или менѣе установившагося термина понятіе *οἰκονομία* встрѣчается у каппадокійцевъ—у св. Василія Вел.: *ἡ τοῦ Θεοῦ καὶ Ζωτῆρος ἡμῶν περὶ*

---

[1]) Expos. Evang. Lucae VII, 24. Ed. V. и M. XV, c. 1705.
[2]) См. lib. De incarnationis sacramento; Expos. ps. 118, V, 8.
[3]) Comment. in Matth. IV. 14.
[4]) In psalm. 51, 16.
[5]) Ср. Tertul. Adv. Prax. c.c. II, III, XXI.

τὸν ἄνθρωπον οἰκονομία ἀνάκλησίς ἐστιν ἀπὸ τῆς ἐκπτώσεως и т. д. [1]); у св. Григорія Богослова λόγος οἰκονομίας, или рѣчь о свойствахъ воплотившагося Христа, отличается отъ λόγος φύσεως, или о Божественной природѣ самой въ себѣ [2]). Можетъ быть, чрезъ ихъ посредство понятіе οἰκονομία и всѣ синонимическія латинскія выраженія получили такое же узко-техническое значеніе и у св. Амвросія, который говоритъ о caro dispensationis in Christo [3]); subjectio Христа по плоти Богу Отцу является болѣе дѣломъ dispensationis temporariae, чѣмъ постояннымъ рабствомъ [4]). Впрочемъ, здѣсь необходимо имѣть въ виду, что понятіе dispensatio въ этомъ смыслѣ уже установилось на западѣ въ твореніяхъ Иларія: dispensationis novitas нарушила единеніе въ словѣ Сына съ Отцомъ [5]); Сынъ Божій ex dispensatione homo esset [6]).

Воплотившійся Христосъ былъ одновременно Богомъ и человѣкомъ. Присутствіе Божества въ человѣкѣ очевидно уже изъ самаго понятія о воплощеніи и изъ церковной вѣры въ откровеніе Бога во Христѣ; его не столько доказывали, сколько просто констатировали. Такъ поступаетъ въ данномъ отношеніи и св. Амвросій. Во Христѣ сошелъ на землю Высочайшій Богъ [7]); является во образѣ человѣка Filius Dei a Deo Patre electus [8]). О Немъ говорится, что Онъ сѣдитъ одесную Бога Отца и, слѣдовательно, по Своему Божескому достоинству равенъ Богу Отцу; при этомъ Онъ сѣдитъ одесную Отца не ex praecepto и не ex gratia, но какъ Dilectissimus Filius Dei; поэтому въ Его лицѣ мы должны почитать не обыкновеннаго праведника, а воздавать Ему честь, какъ Возлюбленнѣйшему Сыну Божію [9]). Иногда Божество Христа Спасителя доказывается у Амвросія указаніемъ на совершенныя Имъ знаменія и чудеса: Оно сіяло во всѣхъ Его дѣйствіяхъ. Сама тварь, одушевленная и неодушевлен-

---

[1]) De Spiritu Sancto XV, 35. M. XXXII, 128B. Рус. перев. III, 229.
[2]) Θεολογ τρίτος § 18. Рус. пер. ч. III, 59.
[3]) In ps. 40 enar. 20.
[4]) In ps. 61 enar. 6.
[5]) De Trinitate IX, 38.
[6]) Ibid. X, 66.
[7]) De fide III, II, 9. M. XVI, c. 591.
[8]) Expos. Evang. Lucae VI, 109. Ed. V. и M. XV, c. 1698.
[9]) De fide II, XII. 102. 103. M. XVI, c.c. 581—582.

ная, исповѣдуетъ въ Немъ Сына Божія: когда Онъ, напр., былъ въ пустынѣ, среди звѣрей, Ему служили ангелы [1]). Когда Онъ висѣлъ на крестѣ, то о Его Божествѣ свидѣтельствовала вся природа: солнце скрылось, день приблизился къ концу, разлился мракъ, задрожала земля; не дрожалъ только висѣвшій на Крестѣ. Далѣе, Его Божественная Власть открывается изъ того, что Онъ прощаетъ грѣхи, вводитъ разбойника въ рай [2]).

Другая природа воплотившагося Сына Божія служитъ предметомъ болѣе обстоятельныхъ изслѣдованій св. Амвросія. Сынъ Божій, Который propter divinitatem suam сотворилъ все, впослѣдствіи для спасенія людей et carnis susceptionem et mortis adsumpserit passionem [3]). Здѣсь нашъ епископъ прежде всего пытается болѣе или менѣе подробно доказать необходимость принятія человѣческой природы. „Какая мнѣ польза, спрашиваетъ онъ, была бы въ томъ, если бы Богъ показалъ невредимой только Свою Божественность? Или для чего другого Онъ долженъ былъ воспринять плоть, если не для того, чтобы имѣть возможность претерпѣть искушенія отъ условій природы и моей немощи? Онъ долженъ былъ претерпѣть искушенія, долженъ былъ сострадать мнѣ, чтобы я узналъ, какимъ образомъ, будучи искушаемъ, я могу побѣдить“ [4]). Далѣе, тотъ же самый мотивъ требовалъ, чтобы воплощеніе было дѣйствительнымъ, а не призрачнымъ. Христосъ Спаситель воспринялъ veram carnem, naturalem substantiam carnis hujus, а не пришелъ in similitudine carnis [5]). Отъ suscepit carnis istius veritatem [6]). Рожденное отъ Дѣвы Маріи corporis esset vera natura [7]). Какъ дѣйствительно человѣческая плоть, плоть Христа имѣла всѣ человѣческія потребности: Тотъ, Кто воспріялъ тѣло, долженъ былъ принять и все свойственное тѣлу (quae corporis sunt), чтобы онъ могъ алкать, жаждать, смущаться, печалиться [8]). Это было необходимо для

---

[1]) Ibid. III, IV, 32. 33. M. XVI, c. 596.
[2]) Ibid. II, XI, 96. M. XVI, c. 580.
[3]) Ibid. III, VII, 47. M. XVI, c. 599.
[4]) Ibid. II, IX, 91. M. XVI, c. 579.
[5]) Enar. in ps. 37, 5.
[6]) Enar. in ps. 43, 76.
[7]) De incarnationis Dominicae sacramento VI, 53. M. XVI, c.c. 831—832.
[8]) Expos. Evang. Lucae VII, 133. Ed. V. и M. XV, c 1734.

дѣйствительности искупленія: человѣкъ не можетъ существовать безъ аффекта человѣческаго (sine affectu hominis), такъ какъ caro sine affectu не можетъ быть причастна къ наградѣ и винѣ (culpae); слѣдовательно, Христосъ долженъ былъ воспринять и исцѣлить то, гдѣ сосредоточивалась culpa, дабы (воспрепятствовать) возникновенію заблужденія (originem erroris) и, такъ сказать, заключить двери для врывающагося грѣха [1]).

Затѣмъ, во Христѣ была не только дѣйствительная плоть человѣка, но и душа, такъ что Христосъ воспринялъ всю полноту человѣческой природы. На необходимости воспріятія души св. Амвросій особенно настаиваетъ, при чемъ мотивируетъ это, какъ и всегда, необходимостью искупленія и спасенія души; но онъ совсѣмъ не примѣняетъ для этой цѣли мысли Оригена, что только воспріятіе человѣческой души, какъ посредницы между плотью и Божествомъ, дѣлало возможнымъ самый фактъ Боговоплощенія [2]). Вмѣстѣ съ плотью, говоритъ св. Амвросій, Христосъ воспріялъ и affectum meum, т. е. вообще внутренній складъ человѣка [3]). „Если Онъ воспріялъ carnem hominis, то было бы послѣдовательнымъ, чтобы Онъ воспріялъ совершенство и полноту воплощенія (perfectionem incarnationis plenitudinemque); во Христѣ нѣтъ ничего несовершеннаго (imperfectum); Онъ воспріялъ carnem, чтобы воскресить; принялъ и animam, но animam perfectam, rationabilem, humanam“ [4]). — Воспринялъ animam, чтобы благословить ее таинствомъ Своего воплощенія (ut incarnationis suae benediceret sacramento) [5]). Доказывая необходимость принятія человѣческой души, св. Амвросій имѣетъ въ виду доктрину Аполлинарія, противъ котораго направлены его слова: „не само Слово Божіе замѣняло въ Своей плоти разумную душу и способность разума, но Слово было совершеннымъ человѣкомъ, только безъ скверны грѣха, воспріявъ душу разумную и способность разума, и именно душу человѣческую, и той же самой substantiae, какую имѣютъ и наши души, равно и плоть similem нашей, т. е.

---

[1]) Enar. in ps. 61, 5.

[2]) De princ. II, VI, 4. Русск. пер. стр. 130.

[3]) De incarnat. Domin. sacram. VII, 67. M. XVI, c. 835.

[4]) Ibid. VII. 65. M. XVI, c. 835.

[5]) Ibid. VII, 67. M. XVI, c. 835.

той же substantiae, какъ и caro est nostra“ [1]). Caro ergo ipsius et anima ejusdem cujus anima nostra caroque substantiae est [2]). Иначе и не могло быть. „Что за смыслъ было бы воспринимать carnem sine anima, когда caro безчувственно (insensibilis), а irrationalibis anima не подлежитъ грѣху и недостойна награды? Нѣтъ, Христосъ pro nobis воспринялъ то, что легче всего подвергалась въ насъ опасностямъ. Какая иначе была бы для меня польза, если бы (Христосъ) не искупилъ меня всего?“ [3])—Тотъ, Кто пришелъ для искупленія и исцѣленія всего (totum) человѣка, долженъ былъ и воспринять totum, что erat humanae perfectionis [4]).

Воспріявъ человѣческую душу, Христосъ Спаситель воспринялъ и всѣ ея страсти, т. е. нормальныя психическія переживанія и движенія въ отличіе отъ cupiditas, страсти въ собственномъ смыслѣ, моральнаго недостатка [5]). Христосъ по своему человѣчеству отличался отъ дѣйствительнаго человѣка только тѣмъ, что не былъ причастенъ грѣху,—таковъ послѣдній постулятъ въ отношеніи человѣческой природы во Христѣ изъ идеи искупленія въ пониманіи св. Амвросія. Если бы Самъ Христосъ былъ подверженъ грѣху, то Онъ не могъ бы тогда искупить отъ грѣховъ другихъ людей: „тотъ свободенъ отъ всѣхъ грѣховъ и не уплачиваетъ цѣны (pretium) искупленія собственной души, цѣна Крови Котораго была достаточна для искупленія всѣхъ грѣховъ всего міра; справедливо поэтому другихъ освобождаетъ Тотъ, Кто ничего не долженъ былъ за Себя“ [6]). Поэтому именно, хотя Христосъ carnem habet nostram, но carnis hujus vitia non habet [7]). Онъ не имѣлъ nulla contagia, никакой заразы грѣха [8]), былъ immunis a culpa et integer a delicto, atque immaculatus a vitio [9]). Въ этомъ смыслѣ св. Апостолъ говоритъ, что Богъ послалъ въ міръ Своего Сына „въ подобіи плоти грѣха“ (Римл. 3, 8).

[1]) Ibid. VII, 76. M. XVI, c.c. 837.
[2]) Ibid. VII, 76. M. XVI, c c. 837—838.
[3]) Ibid. VII, 68. M. XVI. c. 835.
[4]) Epistola XLVIII, 5. M. XVI, c. 1153.
[5]) De fide II, VII, 56. M. XVI, c. 571
[6]) Enar. in ps. 48, 14.
[7]) De Poenitentia I, III. 12. M. XVI, c 470
[8]) Enar. in ps 37, 5.
[9]) Ibid. 53.

указывая этимъ не на призрачность воплощенія, а на безгрѣшность воспринятаго Богомъ человѣка, на то, что Христосъ воспринялъ плоть дѣйствительную саму по себѣ, но, какъ совершенно безгрѣшную, только подобную нашей грѣховной плоти [1]). Безгрѣшность Христа Спасителя прежде всего нужно понимать въ смыслѣ свободы отъ личныхъ грѣховъ: Онъ Самъ не совершилъ грѣха и, вращаясь среди людей, вращался какъ бы среди ангеловъ [2]). Въ Немъ первомъ прекратился раздоръ внутренняго и внѣшняго человѣка и воцарилась гармонія; тотъ и другой объединились въ Его Лицѣ въ одного человѣка и сходились между собою въ единствѣ своихъ хотѣній; плоть дѣлала то, что свойственно духу [3]). Христосъ принялъ на Себя наши грѣхи non usu, т. е. не участіемъ въ нихъ, но qualitate, т. е., вѣроятно, усвоивши Себѣ качества нашей грѣховной плоти; и non crimine, т. е. не путемъ совершенія преступленія, но единственно suae misericordiae sacramento или же въ силу непостижимаго въ концѣ концовъ для человѣка своего милосердія: и такимъ образомъ peccatum pro nobis factus est, Qui peccatum ipse non fecit [4]). Съ другой стороны, не подлежитъ сомнѣнію, что Христосъ былъ свободенъ и отъ наслѣдственной грѣховности, потому что Онъ nec in iniquitatibus conceptus et natus est in delictis [5]). При этомъ заслуживаетъ вниманія то соображеніе, которымъ св. Амвросій мотивируетъ эту безгрѣшность; если у Тертулліана наслѣдственная грѣховность выводится изъ происхожденія человѣка отъ полового акта, то у Амвросія безгрѣшность Спасителя объясняется независимостью Его Рожденія отъ подобнаго акта; это—чисто западная точка зрѣнія. Христосъ безгрѣшенъ, потому что Онъ non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed de Spiritu Sancto natus ex Virgine est [6]).—„Рожденный de Spiritu et Virgine, ab omni concretione generationis humanae mundus est natus u ortum illius nulla corporeae genera-

---

[1]) Ibid. 5.
[2]) Enar. in ps. 40, 35.
[3]) Enar. in ps. 36, 64.
[4]) Enar. in ps. 37, 5.
[5]) Ibid. 5.
[6]) Ibid. 5.

tionis concretio usitata fuscavit“ [1]).—Изъ всѣхъ рожденныхъ отъ жены одинъ святъ только Господь Іисусъ, Который terrenae contagia corrupteIae immaculati partus novitate non senserit“ [2]). Такъ какъ и Божеская и человѣческая природа существуютъ вмѣстѣ въ одномъ Лицѣ Богочеловѣка, то между ними должны существовать извѣстная связь и взаимодѣйствіе; это и есть самый важный вопросъ всей проблемы: христологическая проблема возникаетъ только вмѣстѣ съ этимъ вопросомъ и состоитъ въ его разрѣшеніи. Западъ, какъ и во многихъ другихъ отношеніяхъ, здѣсь существенно отличался отъ востока. Значеніе Амвросія въ исторіи христологіи на западѣ не слѣдуетъ низко оцѣнивать, и состояло оно въ дополненіи односторонней точки зрѣнія западныхъ писателей посторонними ей элементами.

Древнюю доникейскую западную христологію иногда вполнѣ справедливо сравниваютъ съ христологіей антіохійской школы [3]), въ своихъ крайнихъ прямолинейныхъ выводахъ приведшей Церковь къ несторіанству; хотя та и другая развивались на различныхъ философскихъ основаніяхъ и подъ вліяніемъ различныхъ факторовъ, тѣмъ не менѣе и тамъ и здѣсь иногда проглядываютъ одинаковыя тенденціи. Это родство обнаруживается прежде всего въ томъ, что на западѣ, вѣроятно, въ зависимости отъ взгляда на Искупительную Дѣятельность Христа, какъ главн. образ. на подвигъ человѣка, человѣческой природы, болѣе, чѣмъ въ Александріи и у нѣкоторыхъ другихъ восточныхъ писателей, выдвигали значеніе въ воплотившемся Сынѣ Божіемъ человѣческой природы; тамъ старались сохранить въ Немъ не только полноту и неизмѣняемость Божества, но въ такой же, если не большей мѣрѣ, оберегали и неповрежденность, неизмѣняемость въ немъ человѣчества наряду съ Божествомъ и выражали это соотвѣтствующими специфически западными формулами. Такъ, уже Тертулліанъ говоритъ объ utramque во Христѣ substantiam in sua proprietate, т. е. въ своихъ самыхъ существенныхъ качествахъ distantem [4]), утверждаетъ, что salva

---

[1]) Enar. in ps. 40, 35.

[2]) Exposit. Evang. Lucae II, 56. Ed. V. и M. XV, c. 1573.

[3]) Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. s. 284.

[4]) Adv. Prax. c. XXVII.

est utriusque proprietas substantiae [1]). Эта же тенденція проглядываетъ и у св. Амвросія, когда онъ особенно настаиваетъ на томъ, что во Христѣ utrumque verum est [2]); Онъ — non secundum naturam mutatus est carnis, sed immutabilis etiam in ipsa mutabili conditionis humanae qualitate permansit [3]). Съ одной стороны, non est Verbi natura in carnis conuersa naturam [4]), нельзя говорить, что naturam Verbi in corporis naturam esse mutatam [5]), а съ другой, aliud est quod adsumit и aliud quod adsumptum и non eadem carnis potuit esse, divinitatisque natura [6]).

Въ качествѣ другой характерной особенности западной доникейской христологіи слѣдуетъ отмѣтить то, что на западѣ, придававшемъ едва ли не первенствующее значеніе неповрежденности человѣческой природы во Христѣ, еще задолго до возникновенія ереси Аполлинарія и внѣ всякой зависимости отъ нея, уже говорили о homo во Христѣ, тогда какъ на востокѣ большею частію имѣли въ виду только σάρξ, плоть, хотя и тамъ, несомнѣнно, дѣйствительность вочеловѣченія Слова при этомъ чисто-терминологическомъ недочетѣ нисколько не подвергалась сомнѣнію. Для Тертулліана Христосъ есть Deus et homo, ex carne homo, ex spiritu Deus [7]); utriusque substantiae census hominem et Deum exhibuit [8]). Новаціанъ видитъ во Христѣ hominem et Deum [9]), какъ и для Лактанція Онъ fuit et Deus et homo [10]). Амвросій и здѣсь идетъ по стопамъ своихъ предшественниковъ: Deum Christum et hominem esse credamus [11]). Quod natum est ex carne, caro est; et qui natus est de homine, homo dicitur [12]). Христосъ былъ homo secundum carnem, sed ultra hominem secundum operationem [13]). Но наряду съ этими довольно многочисленными формулами у

---

[1]) Ibid.
[2]) De Fide II, 5, 44. M. XVI, c. 568.
[3]) De incarnat. Domin. sacram. VI, 55. M. XVI, c. 832.
[4]) Ibid. VI, 56. M. XVI, c. 832.
[5]) Ibid. VI, 61. M. XVI. c. 833.
[6]) Ibid.
[7]) Adv. Prax. c. XXVII.
[8]) De carne Christi c. V.
[9]) De Trinitate c. XXIV.
[10]) Inst. divinae. IV, c. XXV.
[11]) Expos. Evang. Lucae X, 3. Ed. V. и M. XV, c. 1804.
[12]) Enar. in ps. 39, 18.
[13]) Enar. in ps. 43, 76. De fide II, VII, 53. M. XVI, c. 571.

Амвросія мы часто встрѣчаемъ и другія, гдѣ homo замѣняется просто caro или corpus. Alia natura carnis, alia divinitatis gloria [1]). Во Христѣ должно признавать differentiam divinitatis et carnis [2]), или же geminam substantiam—divinitatis et carnis [3]), такъ какъ Онъ — consors Divinitatis et corporis [4]). Loofs эти послѣднія формулы у Амвросія склоненъ приписывать вліянію на него восточныхъ писателей, говоря, что „западные писатели послѣдующаго времени (т. е. послѣ Тертулліана и Новаціана) подъ вліяніемъ востока болѣе говорили о caro или corpus Христа, чѣмъ о homo въ Немъ“ [5]). Намъ же кажется, что и въ данномъ случаѣ Амвросій только лишь продолжаетъ итти за своими западными предшественниками: можетъ быть, въ концѣ концовъ всѣ этого рода выраженія проникли на западъ съ востока, но такъ какъ мы встрѣчаемъ ихъ у Тертулліана, то и въ твореніяхъ св. Амвросія они не представляютъ собою для запада ничего новаго. Тертулліанъ неоднократно говоритъ о caro Христа [6]), о veritatem carnis [7]), признаетъ carnem hominis въ Немъ [8]). Особенно любитъ подобнаго рода формулы Новаціанъ. Христосъ Спаситель для него есть nostri consors corporis, явившійся на землю in substantia corporis [9]); Онъ fragilitatem carnis adsumit [10]) и состоялъ ex Verbi и carnis conjunctione [11]) Иногда въ прежнее время на западѣ формула Deus и homo или же Deus и caro замѣнялась другою: spiritus и homo или же spiritus и caro. Тертулліанъ различаетъ prapriétas conditionum, spiritus et carnis [12]). Новаціанъ, повидимому, избѣгаетъ ее, но у Лактанція она появляется снова: Іисусъ Христосъ былъ и Dei Filius per

---

1) Expos. Evang. Lucae II, 42. Ed. V. и M. XV, c. 1568.
2) De fide I. IV, 32. M. XVI, c. 535.
3) Ibid. III, IX, 59. M. XVI, c. 602. De patriarchis II, 51. Ed. V. и M. XIV, c. 690.
4) De incarn. Domin. sacram. V, 35. M. XVI, c. 827.
5) Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. s s. 284—285.
6) Adv. Prax. c, XXVII.
7) Adv. Marc. I, 24.
8) De carne Christi c. V.
9) De Trinitate c. X.
10) Ibid. c. XIII.
11) Ibid, c. XIV.
12) De carne Christi c. V.

spiritum, et hominis per carnem [1]). Эта особенность дѣлается вполнѣ понятною, если мы припомнимъ здѣсь неустойчивыя воззрѣнія названныхъ писателей на Ипостась Св. Духа. У св. Амвросія мы напрасно старались отыскать что-либо подобное, тогда какъ его ближайшему предшественнику, Иларію Пиктавійскому, выраженія spiritus и caro не совсѣмъ чужды, по крайней мѣрѣ, въ его болѣе раннихъ твореніяхъ: по воскресеніи Христосъ consociatum Spiritus et substantiae suae aeternitati materiem ad coelum assumpti corporis retulisse [2]). Здѣсь мы должны только указать на эту особенность, какъ на весьма важную для оцѣнки историческаго значенія св. Амвросія.

Кромѣ перечисленныхъ обозначеній Божественной и человѣческой природъ во Христѣ, св. Амвросій употребляетъ и много другихъ, при чемъ, хотя этого рода обозначенія и весьма обычны для восточныхъ писателей, отъ которыхъ стоитъ въ зависимости св. Амвросій, тѣмъ не менѣе съ вербальной стороны они не представляютъ собою чего-нибудь типичнаго и характернаго для востока, такъ какъ уже издавна были усвоены и западными писателями. Такъ, св. Амвросій различаетъ во Христѣ filium Dei и filium hominis или же virginis [3]). Эти обозначенія были извѣстны уже и Тертулліану: при Благовѣщеніи Архангелъ назваль Христа ex ea parte, qua spiritus erat, Dei Filium, сохранивъ для плоти наименованіе filium hominis [4]); равно и по выраженію Новаціана, Слово стало плотью, ut per carnis assumtionem Filius hominis illuc posset ascendere, unde Dei Filius Verbum descenderet [5]). Чаще св. Амвросій примѣняетъ ко Христу обозначенія forma Dei и forma hominis или еще чаще, вмѣсто послѣднаго, по примѣру Филип. 2, 7, болѣе уничижительное forma servi, при чемъ понятіе forma какой-нибудь природы имѣетъ для него значеніе полноты, дѣйствительности, неповрежденности ни въ какомъ отношеніи послѣдней. „Quid est in Dei forma, спрашиваетъ онъ, nisi in Divinitatis plenitudine?“ [6]).

---

[1]) Instit. divinae IV, c. VIII.
[2]) In Evang. Matth. Comment. IV, 14. M. S. L. t. IX, c. 936.
[3]) De fide V, XVIII, 221. M. XVI, c. 694.
[4]) Adv. Prax. c. XXVII.
[5]) De Trinitate c. XIII; ср. c. XXIV.
[6]) De fide V, VIII, 108. M. XVI, c. 671.

Если Іисусъ Христосъ принялъ на Себя formam servi, то это значитъ, что Онъ воспріялъ на Себя plenitudinem perfectionis humanae, plenitudinem obedientiae [1]). „Quid est in Dei forma, nisi in plenitudine Divinitatis, in illa perfectionis Divinae expressione?“.. Но, будучи forma Dei, Христосъ accepit и plenitudinem naturae et perfectionis humanae, дабы, какъ Deo въ Немъ nihil deerat, такъ и совершенству hominis, и Онъ былъ perfectus in utraque forma [2]). Сынъ Божій равенъ отцу secundum Divinitatem in Dei forma, т. е. in omni plenitudine Divinitatis, которое обитало въ Немъ, а въ лицѣ человѣка formam servi accepit [3]). Оба эти термины и именно въ томъ же самомъ значеніи полноты и непзмѣняемости природы извѣстны также Тертулліану и Новаціану. Тертулліанъ говоритъ о forma Dei: Богъ neque desinit esse, neque aliud potest esse: Sermo же во Христѣ было Deus и потому пребываетъ вѣчно, perseverando scilicet in sua forma [4]). Новаціанъ говоритъ и о forma Dei и о forma servi: Христосъ по Божеству былъ ad formam Dei Patris и formam servi susciperet, сдѣлавшись человѣкомъ [5]). Амвросій отличается здѣсь отъ Тертулліана и Новаціана только тѣмъ, что употребляетъ эти термины гораздо чаще, чѣмъ они; это можетъ быть, дѣйствительно слѣдуетъ приписать вліянію востока, гдѣ эти термины были въ сравнительно большемъ употребленіи, такъ какъ и идея уничиженія Бога во плоти сильнѣе занимала восточныхъ писателей. Если, далѣе, Амвросій примѣняетъ ко Христу названія aequalis in Dei forma, просто servus in corpore, и dominatus, при чемъ servitus carnis, dominatus autem Divinitatis est [6]), то ясно, что по духу онъ не говоритъ еще рѣшительно ничего новаго сравнительно съ Тертулліаномъ и Новаціаномъ. Новымъ здѣсь представляется у Амвросія только одно: какъ въ его ученіи о Троичности вмѣстѣ съ терминомъ substantia пріобрѣтаетъ значеніе и понятіе natura, такъ и въ христологіи идетъ рѣчь не только о субстанціи, но и о природахъ,—понятіе, котораго

---

[1]) Ibid. V, VIII, 109. M. XVI, c. 671.
[2]) Epistola XLVI. 6. M. XVI, c. 1147.
[3]) Epistola XLVIII, 4 M. XVI, cc. 1152—1153
[4]) Adv. Prax. c. XXIV
[5]) De Trinitate c. XXII
[6]) De fide V, VIII, 102. M. XVI, c. 669.

для данной цѣли еще не примѣняли его предшественники. Христосъ—consors utriusque naturae [1]), въ Немъ открывается единство biformis geminaeque naturae [2]). Какъ и въ ученіи о Троичности, такъ и здѣсь natura имѣетъ значеніе общаго родового свойства природы человѣка и Христа: природа Христа была communis nobiscum [3]), unius naturae caro nostra cum Domini corporis veritate и carnis in Christo cum hominibus una natura est [4]). Безспорно, что абсолютная полнота и цѣлостность человѣчества во Христѣ этимъ терминомъ выражается нѣсколько слабѣе, чѣмъ выраженіемъ substantia въ его тертулліановскомъ значеніи: но такъ какъ natura употребляется у св. Амвросія вмѣстѣ съ substantia, то пока мы должны здѣсь отмѣтить только новшество исключительно терминологическаго характера, но никакъ не новую на западѣ точку зрѣнія на христологическую проблему.

Въ связи съ заботами о сохраненіи въ цѣлости человѣческой природы во Христѣ стоитъ и другая особенность западной христологіи: здѣсь значительно сильнѣе, чѣмъ на востокѣ, говорили о Христѣ, какъ именно о Посредникѣ, стоящемъ по составу своей природы въ срединѣ между Богомъ и человѣкомъ и соединяющемъ ихъ другъ съ другомъ. Христосъ, читаемъ мы у Новаціана, пришелъ къ людямъ, ut Mediator Dei et hominum esse deberet [5]). Онъ явился на землю, говоритъ Лактанцій, inter Deum atque hominem medius constitutus [6]). У св. Амвросія также часто примѣняется ко Христу обозначеніе Mediator Dei et hominum [7]).

Дальнѣйшая особенность западной христологіи — это ея воззрѣніе на образъ соединенія въ Лицѣ Христа Спасителя двухъ различныхъ природъ. Оберегая всячески цѣлостность и неповрежденность во Христѣ человѣчества, западъ ставитъ послѣднее къ Божеству лишь во внѣшнее соприкосновеніе; каждая изъ воспринятыхъ природъ дѣйствуетъ въ

---

[1]) Ibid. II, VII, 58. M. XVI, c. 571.
[2]) De incarnat. Domin. sacram. V, 35. M. XVI, c. 827.
[3]) De excessu fratr. sui Satyri 12. M. XVI. c. 1294.
[4]) De incarnat. Domin. Sacram. IX, 103. M. XVI, c. 843.
[5]) De Trinitate c. XXIII.
[6]) Instit divinae IV, c. XXV.
[7]) Enar. in ps. 39, 5.

одномъ Лицѣ совершенно самостоятельно и независимо отъ другой. Это представленіе нашло свое философское обоснованіе въ стоическомъ ученіи о различныхъ способахъ соединенія между собою разныхъ тѣлъ и субстанцій; въ частности прототипомъ для западной христологической формулы послужилъ тотъ извѣстный у стоиковъ подъ именемъ *κρᾶσις* или *μίξις* видъ соединенія, при которомъ соединяемыя тѣла сохраняютъ неизмѣнными всѣ свои существенныя свойства и въ случаѣ нужды всегда снова могутъ быть отдѣлены другъ отъ друга [1]).

Съ этой точки зрѣнія Тертулліанъ могъ въ качествѣ общаго положенія утверждать, что во Христѣ substantiae ambo in statu suo quoque agebant [2]): различіе Божеской и человѣческой Воль во Христѣ здѣсь, несомнѣнно, предполагается, хотя прямо и не высказывается. Св. Амвросій выражается аналогичнымъ же образомъ: не можетъ быть una operatio тамъ, ubi diversa substantia est [3]); а такъ какъ una voluntas мыслима только тамъ, ubi una operatio, то во Христѣ alia voluntas hominis, alia Dei [4]). Объ обоженіи человѣческой Воли Христа здѣсь нѣтъ рѣчи, тогда какъ на Востокѣ такое обоженіе обычно предполагалось. Его раздѣляютъ не только каппадокійцы, для которыхъ (напр., для св. Григорія Богослова) человѣческая Воля во Христѣ является всецѣло обожествленною (*θέωθεν ὅλον*) [5]), но и Оригенъ: послѣдній, хотя настаиваетъ, подобно западнымъ писателямъ, что во Христѣ aliud deitatis natura, alia humana natura, но все-таки въ отличіе отъ нихъ признаетъ извѣстное совпаденіе Божественной и человѣческой Воль во Христѣ, такъ какъ Его человѣческая Воля выполняла все pro motu ac voluntate Его Божества, подобно тому, какъ тѣнь неотдѣлима отъ тѣла и воспроизводитъ всѣ движенія и дѣйствія его [6]).

---

[1]) См. объ этомъ подробнѣе: *А. А. Спасскій.* Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ, т. I, стр. 81—82; *А. П. Орловъ.* Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пиктавійскаго, стр. 6—7 и прим. 2.

[2]) Adv. Prax. c. XXVII.

[3]) De fide II, VIII, 70. M. XVI, c. 574.

[4]) Ibid. II, VII, 52. M. XVI, c. 570.

[5]) *Θεολ. τεταρτος* § 12.

[6]) De princip. I, II, 1. M. c. 130. P. пер. стр. 23. II, VI, 7. M. XI, c. 224 Русск. пер. стр. 134.

При послѣдовательномъ проведеніи разсмотрѣннаго основного положенія проявленія Божественной и человѣческихъ природъ разграничивались на западѣ до такой степени строго, что одни дѣйствія Христа считались проявленіемъ исключительно Его человѣчества, а другія—исключительно Божества; при этомъ, какъ общее правило, старались избѣгать смѣшенія именъ и перенесенія предикатовъ съ одной природы на другую. По Тертулліану, человѣку во Христѣ слѣдуетъ приписывать tantum, quantum должно отрицать у Deo [1]). Знаменія и чудеса приписываются Божеству, а страсти и потребности плоти—человѣчеству: spiritus res suas gerit in illo, т. е. virtutes et opera et signa и caro passiones suas functa sit, алкая предъ діаволомъ, жаждая предъ самарянкой, оплакивая Лазаря, будучи прискорбною до смерти [2]); in virtutibus мы видимъ Deum, in pusillitatibus—hominem [3]). По представленію Новаціана, passiones обнаруживаетъ во Христѣ humanam fragilitatem, а opera—divinam potestatem; homo познается ex infirmitatibus, Deus же ex operibus: mediocritates свидѣтельствуетъ о человѣчествѣ, а majestas—о Божествѣ [4]). Для Лактанція также virtus ex operibus apparet, fragilitas hominis ex passione [5]). Такое рѣзкое разграниченіе природъ, параллельно существующихъ одна съ другой, при чемъ ихъ единеніе исчерпывается едва ли не исключительно механическимъ соприкосновеніемъ, обращаетъ на себя вниманіе читателя и въ твореніяхъ Амвросія. „Наблюдай во Христѣ, говоритъ онъ, nunc gloriam Dei, nunc hominis passiones; какъ Богъ, Онъ говорилъ, quae sunt divina, quia Verbum est, какъ человѣкъ,—quae sunt humana, quia in mea substantia loquebatur“ [6])—„Когда Онъ касался прокаженнаго, homo videbatur, но былъ ultra hominem, когда исцѣлялъ его: когда оплакивалъ мертваго Лазаря, quasi homo flebat, но былъ supra hominem, когда приказалъ мертвому выйти со связанными ногами; homo videbatur, когда вписѣлъ на крестѣ; но открылся supra hominem, когда,

---

[1]) Adv. Marc. II. 28.
[2]) Adv. Prax. c. XXVII.
[3]) Adv. Marc. II, 28; ср. De carne Christi c. V
[4]) De Trinitate c. XI.
[5]) Instit. divinae IV, XIII.
[6]) De fide II. IX. 77. M. XVI, c. 576.

отверзши гробы, воскресилъ мертвыхъ“ [1]).—„Во время земной жизни Спасителя люди въ Немъ hominem viderunt, sed operibus supra hominem crediderunt: дѣйствительно, развѣ Онъ не былъ homo, когда оплакивалъ Лазаря, и не открылъ Себя supra hominem, воскрешая его, или развѣ не былъ homo, когда подвергался бичеванію, и supra hominem, когда взялъ на Себя грѣхи всего міра?“ [2]).

Это съ ихъ точки зрѣнія было только послѣдовательно, если западные писатели субъектомъ искушительныхъ Страданій, Смерти и Воскресенія Спасителя признавали исключительно Его человѣческую природу, тогда какъ Божество не принимало въ этомъ никакого участія: даже болѣе того, въ моментъ Крестныхъ Страданій и Смерти Спасителя оно совершенно на время отдѣлилось отъ человѣка, предоставивъ послѣдняго самому себѣ,—новое доказательство, что на западѣ признавалось только механическое соприкосновеніе субстанцій. По словамъ Тертуллліанна, caro mortua est [3]), мы считаемъ Христа ex humana substantia mortuum [4]), тогда какъ spiritus Dei pati non potest [5]); если бы spiritus продолжалъ оставаться in carne, то caro omnino mori non potest [6]). Для Новаціана impassibilis sit Divinisas, passibilis vero sit humana fragilitas; не то во Христѣ mortuum esse, quod Deus est, но то in Illo mortuum ese quod homo sit [7]). Св. Амвросій и въ данномъ отношеніи не только не порываетъ съ западной традиціей, но выражается даже какъ будто бы сильнѣе своихъ предшественниковъ. Исключительно человѣчеству Христа онъ приписываетъ Его подчиненіе Богу Отцу, а равно всѣ немощи Его плоти: anima subdita, non divinitas, anima subjecta, non Dei virtus; ибо virtus Dei не подчинена potestati, но пользуется unitate et consortio potestatis; illa subjecta est, quae humanae conditionis fragilitate plerumque mutatur, но не то, что mutari non potest [8]).—„Какъ homo, Христосъ dubitat и turbatur;

---

[1]) Epistola XLVI, 7. M. XVI, c.c. 1147—1148.
[2]) Epistola XXIX, 8. M. XVI, c. 1056.
[3]) Adv. Prax. c. XXVII.
[4]) Ibid. c. XXIX.
[5]) Ibid. c. XXIX.
[6]) Ibid. c. XXX.
[7]) De Trinitate c. XXV.
[8]) Enar. in ps. 61, 6. M. XIV, c.c. 1168—1169.

не turbatur Его virtus и Divinitas, но turbatur anima; turbatur secundum humanae fragilitatis adsumptionem; такъ какъ Онъ воспринялъ animam, то воспринялъ и animae passiones; Богъ же въ томъ, quod erat Deus, не могъ turbari aut mori“ [1]). Divinitas commutari не можетъ чрезъ потребности и страданія плоти [2]). Точно также во Христѣ страдало и умерло только тѣло, а не Божество: на Крестѣ былъ Dominus Iesus, a supra hominem сіяла majestat regis [3]). Не plenitudo divinitatis, которое, по свидѣтельству Св. Писанія, обитало во Христѣ (Кол. 2, 9), но caro passa est [4]); потому что divinitas не могла быть подвержена morti, но humana susceptio [5]). Caro igitur passa est, divinitas же mortis libera; passioni подлежитъ только corpus humanae naturae, a divinitas можетъ ли mori, когда anima non possit [6]). Въ томъ mortuus Христосъ, что suscepit ex virgine, но не въ томъ, что habebat ex Patre; въ томъ mortuus, in quo crucifixus est Christus [7]). Такимъ образомъ, можно сказать, что Христосъ Спаситель et moriebatur secundum nostrae susceptionem naturae и не moriebatur secundum aeternae substantiam vitae; и patiebatur secundum corporis susceptionem, чтобы внушить вѣру въ истинность воспринятаго тѣла, и не patiebatur secundum Verbi impassibilem divinitatem [8]).—Онъ былъ immortalis in morte, impassibilis in passione; ибо, какъ Бога, Его non cepit mortis aerumna, а какъ человѣка, Его inferma viderunt [9]). Anima на Крестѣ смущалась, но не Sapientia, такъ какъ immutabilis manebat sapientia [10]). Secundum naturam suam et caro passa est и этимъ страданіемъ corporis Verbi natura non mutata .est [11]). На Крестѣ non est immolata divinitas Verbi [12]). Что касается Divinitatis, то она не только не принимаетъ никакого участія

---

[1]) De fide II, VII, 56. M. XVI, c. 571.
[2]) Expos. Evang. Lucae VII, 133. M. XV, c. 1734.
[3]) Ibid. X, 113. M. XV, c. 1832.
[4]) Enar. in ps. 40, 4. M. XIV, c. 1070.
[5]) Enar. in ps. 61, 11. M. XIV, c. 1171.
[6]) De fide II, VII, 57. M. XVI, c. 571.
[7]) De Spiritu Sancto I, IX, 107. M. XVI, c. 730.
[8]) De incarnat. Domin. sacram. V, 37. M. XVI, c. 828.
[9]) Ibid. V, 39. M. XVI, c. 828.
[10]) Ibid. V, 41. M. XVI, c.c. 828—829.
[11]) Ibid. V, 45. M. XVI, c. 830.
[12]) Ibid. VI, 56. M. XVI, c. 832.

въ силу своей безстрастности и неизмѣняемости въ Страданіяхъ и Смерти человѣка, но на крестѣ даже совсѣмъ отдѣляется отъ послѣдняго; отчего и стала возможной сама Смерть Распятаго: clamavit homo Divinitatis separatione moriturus [1]). Само собою понятно, что и Воскресеніе изъ мертвыхъ было при этомъ моментомъ въ жизни исключительно человѣческой природы Христа: etsi Christus resurrexit, utique in eo, quod assumpserat, resurrexit, такъ какъ въ полнотѣ Божества Его не могло быть ни убавленія, ни прибавленія [2]). „Что падаетъ, то и воскресаетъ, что не падаетъ, то и не воскресаетъ; воскресъ, слѣдовательно, secundum carnem, quae mortua resurrexit; но не воскресъ secundum Verbum, Которое и не разрѣшалось въ землю, но apud Deum semper manebat [3]). Это представленіе проводится Амвросіемъ необычайно послѣдовательно, что заслуживаетъ особеннаго вниманія въ виду того, что въ другихъ отношеніяхъ онъ часто бываетъ весьма непослѣдовательнымъ: онъ, не смотря на свое близкое знакомство и въ вопросахъ христологіи съ восточными писателями, какъ увидимъ ниже, повидимому, ниразу не рѣшается пользоваться формулами, которыми Субъектомъ Страданій и Смерти признается Божество. Между тѣмъ знакомство съ востокомъ не осталось безслѣднымъ и въ данномъ отношеніи въ твореніяхъ Иларія, который, хотя и не порываетъ совершенно съ западными традиціями, но идетъ гораздо дальше св. Амвросія, когда употребляетъ такія выраженія, какъ passus est Deus [4]), Dei Filius cruci figitur, Christus Dei Filius moritur [5]) и мн. др.

Вполнѣ соотвѣтствуютъ представленіямъ о Лицѣ Христа Спасителя и тѣ аналогіи и образы, какіе примѣняли на западѣ въ христологическихъ цѣляхъ. Таково прежде всего сравненіе плоти съ одеждою, а воплощенія—съ одѣваніемъ. У Тертулліана Христосъ называется indutus, при чемъ понятіе indutus является у него въ противоположности къ transfiguratio, превращеніе, для обозначенія того, что Божество

---

[1]) Expos. Evang Lucae X, 127. M. XV, c. 1836
[2]) Enarrat. in ps. 40, 20. M XIV, c. 1076.
[3]) De incarnat. Domin. saram. V, 36. M. XVI, c.c. 827—828.
[4]) Psalm. 53, 12. M. c. 344.
[5]) De Trinit. III, 15.

не измѣнилось отъ принятія плоти, равно какъ и наоборотъ [1]). Также и Новаціанъ говоритъ о Sermonem Dei indutum carnis substantiam, считая плоть Его indumentum, и при томъ именно анализомъ этого понятія пытается установить цѣлостность и раздѣльность двухъ природъ во Христѣ: qui induitur, pariter et exuatur necesse est; induitur autem ex exuitur homo, который называется то tunica, то stola, то amictum [2]). Правда, пользовались этимъ понятіемъ въ христологическихъ цѣляхъ и на востокѣ, но тамъ соединяли съ нимъ совершенно другой смыслъ, именно, выражали взглядъ на плоть, какъ на внѣшнюю оболочку, скрывавшую, заволакивавшую собою Божество: Божество, сіявшее во Христѣ чрезъ покровъ (*διὰ πρόβλημα*) плоти, для св. Григорія Богосл. есть Свѣтъ, свѣтящійся во тьмѣ [3]). Св. Амвросій пользуется нашимъ образомъ въ томъ смыслѣ, какой соединяли съ нимъ на западѣ. Въ I. Христѣ non est verbi natura in carnis conversa naturam, когда Онъ плоть induit, et induit, quod ante non habuit [4]). Правда, ему извѣстно и восточное значеніе разсматриваемаго образа: Божество оставалось неизмѣннымъ, etsi circumdaretur amictu carnis [5]), но сейчасъ же онъ спѣшитъ замѣтить, что слава Божества отъ воспріятія плоти нисколько не пострадала: не примѣшивай, говоритъ онъ, splendori gloriae темноты naturae nostrae и не приписывай свѣту туманности humanae carnis [6]). Такой же смыслъ имѣетъ у него и другая аналогія—представленіе о caro Христа, какъ о храмѣ: templum, qui semper plenus SpirituSancto legitur [7]).

Характерною нужно признать и ту терминологію, какою пользовались на западѣ для обозначенія образа соединенія двухъ природъ во Христѣ: въ этомъ случаѣ больше всего имѣли въ виду раздѣльность, различимость природъ; если и говорили о соединеніи, то сейчасъ же предостерегали, что соединеніе не имѣетъ ничего общаго съ полнымъ сліяніемъ.

---

[1]) Adv. Prax. c. XXVII.
[2]) De Trinitate c. XXI.
[3]) *Θεολογ τεταρτος* § 6 Русск. перев. ч. III, стр. 68.
[4]) De incarnat. Domin. sacram. V, 56. M. XVI, c. 832.
[5]) Ibid. V, 41. M. XVI, c.c. 828—829.
[6]) Ibid. V, 44. M. XVI, c.c. 829—830.
[7]) Enar. in ps. 47, 17. XIV, c. 1152.

или смѣшеніемъ. Тертулліанъ называетъ hominem во Христѣ Deo mixtum [1]) и считаетъ Сына Божія miscens in semetipso hominem et Deum [2]), но объясняетъ, что при этомъ смѣшеніи мы всетаки videmus duplicem statum, не слитное, (non confusum), но только лишь соединенное (sed conjunctum) in una persona, Deum et hominem Iesum [3]). Новаціанъ стоитъ на той же самой точкѣ зрѣнія; но терминамъ Тертулліана онъ предпочитаетъ другіе, равносильные имъ по своему значенію, но взятые не изъ сферы соединенія тѣлъ, и изъ области нравственныхъ и общественныхъ отношеній: нѣкоторые изъ нихъ были извѣстны и Иринею. Такъ, онъ говоритъ, что in Christo confoederatum est, et utrumque conjuctum est, et utrumque connexum est [4]); это connexio опредѣляется ближе, какъ Divinitatis et humanitatis concordia, какъ результатъ того, что Христосъ in se Deum et hominem sociasse [5]); поэтому Christus intelligatur esse permixtus et esse sociatus [6]); Christus Iesus Dominus ex utroque sontexus atque concretus, но такъ, что между Filium Dei и filium hominis существуетъ distinctio [7]). И св. Амвросій говоритъ о distinctio Divinitatis et carnis [8]); ему представляется правильнымъ воззрѣніе non ut confunderet humana atque divina, sed ut distingueret [9]). Въ этой связи мыслей природы во Христѣ у Амвросія связываются еще болѣе поверхностно, чѣмъ у его предшественниковъ, насколько у него идетъ рѣчь исключительно о distinctio, но не о conjunctio и mixtio. Любопытно, что Амвросій не знаетъ терминовъ Новаціана и Иринея (sociatus), тогда какъ Иларій относится къ нимъ со вниманіемъ, говоря о consociatam съ Spiritus materiem Воплотившагося [10]).

Нѣтъ нужды, наконецъ, распространяться о томъ, что при такихъ взглядахъ на образъ соединенія двухъ природъ

---

[1]) De carne Christi c. XV. Apologeticus c. XXI.
[2]) Adv. Marc. II, c. XXVII.
[3]) Adv. Prax. c. XXVII.
[4]) De Trinitate c. XXI, al. XVI
[5]) Ibid. c. XXI, al. XVI.
[6]) Ibid. c. XXV, al. XX.
[7]) Ibid. c. XXIV, al. XIX.
[8]) De fide II, IX, 77. M. XVI, c. 576.
[9]) Ibid. III, X, 65. M. XVI, c. 603.
[10]) Comment. in Evang. Matth. IV, 14, M. c. 936.

единство лица Воплотившагося остается довольно призрачнымъ и сомнительнымъ. Поэтому у западныхъ писателей очень рѣдко идетъ рѣчь объ una persona во Христѣ: но во всякомъ случаѣ, если иногда, какъ, напр., у Тертулліана [1]), и признается единство Лица, то оно все же оказывается очень плохо философски обоснованнымъ и логически не слѣдуетъ изъ всего вышеизложеннаго. Съ этой точки зрѣнія оказывается, вѣроятно, не случайнымъ и весьма характернымъ то обстоятельство, что и св. Амвросій какъ будто бы избѣгаетъ прямо говорить объ una persona во Христѣ [2]). Правда, у него нерѣдко встрѣчаются, напр., такія выраженія, какъ ex persona Christi [3]), ex persona Salvatoris [4]), но и самое имя Iesus Christus у него въ дѣйствительности весьма неустойчиво и часто употребляется для обозначенія какой-либо одной природы Спасителя, преимущественно человѣческой [5]). Точно такъ же рѣдко встрѣчающееся выраженіе: operis dinstinctione, non varietate personae [6]), хотя и устраняетъ различіе лицъ во Христѣ, но не предполагаетъ непремѣнно соединеніе Божества и человѣчества въ одну ипостась Богочеловѣка. Примѣненіе же слова persona къ одной человѣческой природѣ Христа, обычное употребленіе выраженій ex persona hominis, in persona hominis [7]) ясно показываетъ, какъ мало миланскій епископъ заботился объ ипостасномъ соединеніи природъ въ одну Личность Богочеловѣка.

Такова христологія Амвросія, насколько она сложилась исключительно подъ вліяніемъ мѣстныхъ западныхъ факторовъ. Если бы Амвросій ограничился только этимъ, то его христологія не могла бы имѣть въ исторіи западной догматики рѣшительно никакого значенія. Но его знакомство съ писателями востока дало ему возможность, какъ это сдѣлалъ нѣсколько прежде него Иларій, внести въ ученіе о Лицѣ

---

[1]) Adv. Prax. c. XXVII; см. стр. 399.

[2]) *Reuter*. Augustinische Studien. Gotha. 1889, s. 208.

[3]) Enar. in ps. 39, 25. M. XIV, c. 1068.

[4]) Ibid. 26. M. XIV, c. 1068.

[5]) Ср. De incarn. Domin. Sacram. VII, 77. M. XVI, c. 838; de fide I, XII, 77. M. XVI, c, 546; XIV, 87. M. XVI, c. 549.

[6]) Enar. in ps. 61, 5. M. XIV, c. 1168.

[7]) De fide I, XIV, 92. M. XVI, c. 550; II, VIII, 61. M. XVI, c. 572. Epist XLVIII. 4. M. XVI, c. 1153.

Христа Спасителя новыя прежде неизвѣстныя на западѣ точки зрѣнія. Въ большей части христологическихъ представленій востока лежала какъ разъ обратная тенденція: тамъ гораздо больше заботились о соединеніи двухъ природъ въ единство Лица Воплотившагося. Подъ вліяніемъ этихъ представленій св. Амвросій развиваетъ теперь въ своихъ твореніяхъ новый рядъ христологическихъ мыслей, совершенно обратный вышеизложенному и часто вступающій съ нимъ въ явное противорѣчіе.

Самое главное, что перешло къ Амвросію изъ восточной христологіи, это идея единства Спасителя Правда, св. Амвросій не называетъ это единство единствомъ Лица; онъ также не дѣлаетъ никакой попытки философски обосновать его; тѣмъ не менѣе онъ довольно часто употребляетъ рядъ формулъ, сильно выдвигающихъ подобное единство. Онъ, напр., говоритъ о Христѣ, какъ объ unum in utroque, non alterum, объ unitatem naturae [1]): utrinque unus, non alter ex Patre, et alter ex Virgine [2]): non enim alter ex Patre et alter ex Maria [3]): unus loquitur Dei Filius [4]): non alter Христосъ, но unus: какъ Dei Filius прежде вѣкъ родившіяся ex Patre и какъ homo родившійся во времени чрезъ воспріятіе плоти [5]); utrumque unus и unus in utroque, hoc est, vel divinitate vel corpore: ибо не иной отъ Отца, иной отъ Дѣвы, но idem aliter (иначе) отъ Отца, aliter отъ Дѣвы [6]). Подобныя формулы напоминаютъ намъ уже, напр., Дидима: unus est Iesus Filius Dei и по чувству благочестія надлежитъ принимать non quod alter et alter sit, sed quod de uno atque eodem [7]): или *οὐχ ἄλλος καὶ ἄλλος* [8]): или же, наконецъ, *ἐξ ἀμφοῖν* [9]). Аналогичныя формулы предлагали также и каппадокійцы: у св. Григорія Богослова идетъ рѣчь о человѣкѣ, который *συναχεχ-*

[1]) Expos. Evang. Lucae X, 3. M. XV, c. 1804
[2]) Enar. in ps. 35, 4. M. XIV, c. 955.
[3]) Enar. in ps. 61, 5. M. XIV, c. 1168.
[4]) De fide II, IX, 77. M. XVI c. 576.
[5]) De Spiritu Sancto III, XXII, 168. M. XVI, c. 815
[6]) De incarnat Domin. sacram. V, 35. M. XVI, c. 827.
[7]) De Spiritu Sancto n. 52
[8]) De Trinitate III, VI. M. 844AB; *Leipold* s 142.
[9]) Ibid. III, XXI. M. 916A.

ράθη θεῷ καὶ γέγονεν εἷς [1]); *εἷς Θεός ἀμφοτέρωθεν* [2]); *οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος μὴ γένοιτο* [3]). На идеѣ единства во Христѣ до св. Амвросія настаивалъ еще Иларій; но намъ все же кажется, что его формулы отличны отъ формулъ св. Амвросія, хотя по смыслу и одинаковы съ ними: non enim alius Filius Dei, quam qui filius hominis [4]), utrumque unus exsistens [5]); формулы alter et alter у него, повидимому, не встрѣчается.—Для обозначенія единства во Христѣ св. Амвросій, кромѣ того, пользуется еще понятіями ipse и idem: Ipse, Который былъ въ началѣ, iste послѣ родился отъ Дѣвы, дабы сдѣлаться жизнью для смертныхъ [6]): изъ утробы Дѣвы idem et servus exivit et Dominus; и idem, Который прежде вѣкъ былъ отъ Отца, iste впослѣдствіи пріялъ плоть отъ Дѣвы [7]): idem Altissimus, idém homo [8]); Христосъ былъ не землѣ in servi forma, но idem существовалъ и in gloria Dei Patris, былъ vermis in cruce, но idem отпускалъ грѣхи Своихъ преслѣдователей [9]). Duo, повидимому, обозначаются, но unus выражается: ибо idem какъ potens (Могущественный) родился ex potente, а какъ Redemtor произошелъ ex Virgine, in utriusque idem naturae diversitate dividuae [10]). Единство здѣсь мыслится уже на столько тѣснымъ, что одному и тому же субъекту приписываются предикаты противоположнаго свойства: idem и страдалъ и не страдалъ, былъ погребаемъ и не погребался, воскресъ и не воскресалъ [11]). Это также формула, родственная формулѣ Дидима: Воплотившійся Христосъ остался тѣмъ, *ὁ ἦν, εἷς καὶ ὁ αὐτός* [12]). Но все же еще прежде Амвросія она уже была уже извѣстна на западѣ Иларію: qui filius hominis est, idem et Filius Dei est [13]).—Въ этихъ случаяхъ Амвросій

[1]) *Θεολογ. τριτος* § 19.
[2]) Carm. II, V, 9. M. 37, 471; *Holl* s. 193.
[3]) Epist. 101. M. 37, 180AB; *Holl* s. 189.
[4]) Psalm. 58, 8. M. c. 342.
[5]) De Trinitate IX, 3.
[6]) Enar. in ps. 36, 36. M. XIV, c 985
[7]) Enar. in ps. 35, 4. M. XIV, c. 955.
[8]) De fide III, II, 8. M. XVI, c. 591.
[9]) Epistola XLVI, 5. M. XVI, c. 1147.
[10]) Epistola XXX, 10. M. XVI, c. 1064.
[11]) De incarnat. Domin. saram, V, 36. M. XVI, c c. 827—828.
[12]) De Trinitate II, VII. M. 589A.
[13]) Psalm. II, 25. M. c. 276.

пользуется и новой терминологіей для обозначенія способа соединенія природъ, въ которой центръ тяжести полагается въ ихъ неотдѣлимости одной отъ другой: Христосъ inseparabilis numero [1]): neque enim divisus est Christus, sed unus [2]); Deus semper esset aeternus, incarnationis sacramenta suscepit, non divisus, sed unus [3]). Съ этой точки зрѣнія признается даже нѣчто въ видѣ communio idiomatum природъ, хотя весьма рѣдко и осторожно: Страдавшій нераздѣльно долженъ быть именуемъ и Господомъ славы и Сыномъ человѣческимъ (ut indiscrete et Dominus Majestatis dicatur esse, qui passus est, et Filius hominis) [4]). Въ этихъ словахъ: inseparabilis, non divisus и indiscrete мы, несомнѣнно, имѣемъ параллель восточному ἀδιαιρέτως относительно соединенія природъ,—понятіе, равносильнаго которому еще не могли создать древніе западные писатели. Но оно уже было извѣстно Иларію: naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumpsit [5]); non alius ac divisus a se esset, qui et pateretur ed viveret [6]).

Обычнымъ способомъ объединенія Божественнаго и человѣческаго въ одну Ипостась на востокѣ былъ тотъ, что собственно субъектомъ, личностью во Христѣ признавалось Его Божество, тогда какъ человѣчество служило только лишь для цѣлей дѣйствовавшаго въ немъ Логоса. На христологіи Амвросія отразилась и эта черта, хотя и въ весьма слабой мѣрѣ. Христосъ, говоритъ онъ, есть Сынъ Бога Живаго, родившійся иначе отъ Отца и иначе отъ Дѣвы Маріи [7]). Въ этомъ случаѣ caro утрачиваетъ уже свою самостоятельность, являясь простою принадлежностью слова: non caro erat Verbum, sed caro erat Verbi [8]). Богъ повелѣвалъ во Христѣ, а человѣкъ дѣйствовалъ: servus ad operandum, Dominus ad imperandum [9]).

Дальнѣйшія важнѣйшія особенности христологіи нѣкото-

[1]) Enar in ps. 61, 5. M. XIV, c. 1168.
[2]) De Spiritu Sancto III, XI, 79. M. XVI, c. 795.
[3]) De incarnat. Domin. Sacram. V, 35. M. XVI, c. 827.
[4]) De fide II, VII, 58. M. XVI, c. 571.
[5]) De Trinitate VIII, 13.
[6]) Ibid. X, 66.
[7]) De incarnat. V, 35. M. XVI, c. 827.
[8]) Ibid. V, 40. M. XVI, c. 828.
[9]) Enar. in ps. 35, 4. M. XIV, c. 955

рыхъ восточныхъ писателей объясняются изъ ея философской платонической подкладки. Въ платонизмѣ матерія мыслилась сама въ себѣ совершенно безвидною и безкачественною, способною принимать самыя противоположныя качества; изъ этого положенія нѣкоторые писатели востока сдѣлали тотъ выводъ въ области христологіи, что плоть Спасителя, нераздѣльно соединившись съ Божествомъ, приняла нѣкоторыя свойства послѣдняго, въ той или иной мѣрѣ обожилась, утративъ нѣкоторыя изъ качествъ, характеризующія простую необоженную плоть человѣка. Съ другой стороны, тому же платонизму, считавшему истиннымъ бытіемъ только бытіе идеальное въ отличіе отъ призрачности міра эмпирическаго, свойствененъ былъ взглядъ на внѣшность, матеріальность, какъ на препятствіе для обнаруженія истиннаго бытія; въ христологіи иногда на этой почвѣ защищалось представленіе объ уничиженіи Воплотившагося Божества, объ ослабленіи Его блеска и величія. То и другое оставило свои слѣды и въ твореніяхъ Амвросія.

Такъ, если, какъ мы видѣли, человѣческая природа во Христѣ была подчинена Божеству и служила цѣлямъ Его фактическаго проявленія, то и у Амвросія въ новомъ ряду мыслей въ отличіе отъ прежняго западнаго были основанія допускать измѣненіе и самой человѣческой природы во Христѣ. Reuter, конечно, впадаетъ въ крайность, когда понимаетъ forma servi не въ смыслѣ объективнаго вочеловѣченія Христа, а въ смыслѣ обманчивой видимости, оптическаго обмана. „Вѣрующіе, говоритъ онъ, какъ чувственные люди и именно въ мѣру собственной чувственности, видятъ (во Христѣ) forma servi“; въ дѣйствительности же существуетъ только forma Dei. Отчасти онъ основывается на употребленіи Амвросіемъ глагола videbatur (in specie hominis videbatur) [1]), который можетъ имѣть, между прочимъ, и значеніе внѣшней видимости, бываніа [2]). Такое крайнее спиритуализированіе человѣческой природы во Христѣ не согласуется какъ съ вышеуказаннымъ нами пониманіемъ у Амвросія forma servi или hominis въ смыслѣ полноты человѣческой природы, такъ и съ его настойчивымъ заявленіемъ, что не in phan-

[1]) Epistola XLVI. 7. M. XVI, c. 1147.
[2]) Augustinische Studien ss. 211—212

tasmate venisse Jesum, ne in phantasmate passus est, nec in phantasmate super mare ambulavit [1]). Тѣмъ не менѣе у него нѣтъ недостатка въ такихъ выраженіяхъ, которыя показываютъ, что человѣчество во Христѣ было причастно нѣкоторымъ Божественнымъ качествамъ и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ существенно отличалось отъ нашей человѣческой природы. Это замѣтно сказывается уже на его представленіи о Рожденіи Богочеловѣка: не только зачатіе Христа Спасителя произошло сверхъестественнымъ образомъ отъ Дѣвы, но и самое развитіе человѣческаго организма въ утробѣ Маріи протекало столь же сверхъестественно, внѣ всякой зависимости отъ законовъ человѣческаго естества; здѣсь выступаетъ нѣсколько докетическое представленіе о Дѣвѣ Маріи, какъ о каналѣ, чрезъ который прошелъ Сынъ Божій, не получивъ отъ нея въ сущности ничего. Этимъ св. Амвросій напоминаетъ намъ, напр., Дидима, для котораго virtus Altissimi есть creatrix тѣла Спасителя, которая въ утробѣ Дѣвы Маріи Christi corpus fabricavit [2]). И для св. Амвросія Дѣва Марія родила Сына, etsi cum sine aliqua sui operatione formaverit, такъ что inoperata est et caro Christi. Дѣйствующимъ началомъ въ этихъ случаяхъ является не Дѣва Марія, а Божество или же divinae gratia dispositionis, которая то, что было свойственно carnis, adsumsit ex Virgine и такимъ образомъ въ ней membra formavit новаго Адама [3]). Въ другихъ мѣстахъ поэтому св. Амвросій говоритъ, что opus Spiritus virginis partus est, opus Spiritus fructus est Ventris, что ex operatione et potestate Ejus virgo concepit; Духъ св. прямо называется творцомъ плоти Христовой, Auctor'омъ Dominicae Incarnationis [4]). — Подобныя замѣчанія имѣютъ силу и относительно безгрѣшности Спасителя: Значеніе человѣческой природы Спасителя и въ этомъ случаѣ отодвигается назадъ, такъ какъ безгрѣшность мыслится не результатомъ самодѣятельности человѣческой воли, какою бываетъ человѣческая праведность, но исключительно плодомъ пребыванія въ человѣкѣ Слова. Оригенъ для иллюстраціи этой мысли указываетъ на сравненіе Христа съ сосудомъ, содержащимъ въ себѣ суб-

[1]) De incarnat. Domin. sacram. VI, 46. 47. M. XVI, c. 830.
[2]) De Spiritu Sancto. 31; ср. *Basil.* M. XXIX, c. 716AB.
[3]) De institut. virginis XVI, 98. M. XVI, c.c. 328—329.
[4]) De Spiritu Sancto II, c. V, 38. 41. 43. M. XVI, c c 750—752.

станцію благовонія, который, пока находится въ немъ эта субстанція, не способенъ принять другого запаха; такъ и Христосъ былъ безгрѣшнымъ, такъ сказать, въ силу естественной необходимости [1]). У св. Амвросія, хотя подобной аналогіи и не встрѣчается, но выражаемое въ ней представленіе ему, несомнѣнно, не чуждо. Divinum во Христѣ является то, что Его caro peccatum non fecit и въ Немъ nec suscepti corporis creatura peccavit [2]). Уже свобода отъ наслѣдственнаго грѣха является исключительно дѣломъ Слова и результатомъ сверхъестественнаго образованія и развитія тѣла: Сынъ Божій antequam nasceretur ex Virgine, jamdudum erat et erat semper et operatur etiam in utero Mariae constitutus и былъ ita sanctus, что освящалъ prophetas suas [3]). — Наконецъ, присутствіе во Христѣ Божества весьма ощутительнымъ образомъ отражается на свойствахъ Его тѣлесности. Въ доникейскій періодъ эта проблема христологіи сдѣлалась предметомъ тщательныхъ изслѣдованій того же Оригена, который собственно для человѣческой души во Христѣ употребляетъ аналогію раскаленнаго желѣза, принявшаго въ себѣ всѣ свойства огня; такъ и душа получила свойство Божества— „неизмѣняемость вслѣдствіе непрерывнаго и пламеннаго единенія со Словомъ Божіимъ“ [4]). Но чрезъ посредство души эти качества передаются тѣлу, которое постепенно превращается *εἰς αἰθέριον καὶ θείαν ποιότητα* [5]), такъ что въ концѣ концовъ человѣчество совершенно растворяется въ Божествѣ: *εἰ καὶ ἦν ἄνθρωπος, ἀλλὰ νῦν οὐδαμῶς ἐστὶν ἄνθρωπος* [6]). Характерными особенностями въ представленіи Оригена объ обожествленіи плоти Христовой являются двѣ черты: постепенность обожествленія, эмпирически проходящаго, все болѣе и болѣе усиливаясь, чрезъ всю земную жизнь Спасителя, достигая своей высшей точки въ моментъ Воскресенія изъ мертвыхъ и Вознесенія на небо [7]); но, съ другой сто-

---

[1]) De princip. II, VI, 6; Русск. перев. стр. 133—134.
[2]) De Spiritu Sancto I, IX. III M. XVI, c. 731.
[3]) Apologia prophetae David II, 57. Ed. V. и M. XIV, c. 874.
[4]) De princip. II, VI, 6; Русск. перев. стр. 133.
[5]) In Iohan. XXXII, 17; *Harnack.* Dogmengeschichte B. I, s. 640 примѣч.
[6]) In Ierem. XV, 6; *Harnack.* B. I, s. 640 примѣч.
[7]) C. Cels. III, 41; ср. *Loofs.* op cit. s. 199; *Böhringer* s. 274.

роны, эта постепенность зависѣла не отъ свойствъ плоти, а отъ способности и нравственной настроенности людей: различнымъ людямъ Христосъ представлялся въ различной степени тѣлесности, обнаруживъ истинную природу своего тѣла на горѣ Преображенія [1]). У св. Амвросія нѣтъ мысли, чтобы тѣлесность Христа обусловливалась субъективною настроенностью вѣрующихъ: но тенденція обожествленія плоти у него очевидна: caro Christi velut murari Divinitatis claritudine circumsepta, coelestis habuerit perfectionem gratiae [2]); in ipsa naturae humanae affectione majestatem licet spectare divinam [3]). Теперь уже всѣ погребности и страсти приписываются не столько самой человѣческой природѣ, сколько разсматриваются какъ средства Божества для Его спасительныхъ цѣлей: utrumque verum est et plenum utrumque rationis quod et ille qui est inferior, non *timet*: et ille qui superior est, gerit timentis affectum: ille enim quasi homo *vim mortis ignorat*, iste quasi Deus in corpore constitutus, fragilitatem carnis exponit; всѣ эти немощи принимаются Божествомъ, ut eorum, qui sacramentum incarnationis adjurant, excluderetur impietas [4]) Но особенно любопытно отмѣтить здѣсь, что св. Амвросію какъ будто не чуждо оригенистическое представленіе о конечномъ раствореніи человѣчества во Христѣ въ Его Божественной природѣ. На землѣ Христосъ былъ человѣкомъ; но nunc enim secundum carnem jam non novimus Christum [5]). „Все то, говоритъ св. Амвросій, о чемъ разсказывается въ Евангеліи, слѣдуетъ относить ко временамъ Евангелія. когда Господь Іисусъ inter homines humana specie conversabatur; теперь же secundum hominem jam non novimus Christum. Онъ такимъ образомъ былъ visus et cognitus для древнихъ, а теперь transierunt vetera, et omnia nova facta sunt [6]).

Въ этихъ взглядахъ на характеръ человѣческой природы нашъ епископъ также напоминаетъ намъ Иларія, но только въ самыхъ общихъ чертахъ: Иларій въ обожествленіи чело-

---

[1]) Contra Cels. II, 64; VI, 77; *Böhringer*. s. 276.

[2]) Expos. ps. CXVIII, V, 8.

[3]) De fide V, c IV. 54. M. XVI, c. 660.

[4]) De fide II, c. V. 44. M. XVI, c. 568.

[5]) Ibid. III, c. III, 23. M. XVI, c. 594.

[6]) Epistola XLVI, 4. M. XVI, c. 1146; ср. De incarnat. Dsmin. sacram. V 43. M. XVI, c. 829.

вѣчества Христа идетъ значительно далѣе, чѣмъ св. Амвросій. Иларій воспроизводитъ взгляды Оригена по этому поводу почти цѣликомъ. У него при объясненіи проявленій человѣческой немощи встрѣчается оригенистическая мысль объ аккомодаціи къ человѣческой чувственности,—мысль, которой мы не встрѣчаемъ у св. Амвросія: Христосъ скорбитъ, хотя и positus внѣ необходимости страха и скорби, но his se tamen quae suscepit accommodans [1]). А въ неразрывной связи съ этимъ и докетическій элементъ въ христологіи Илярія выступаетъ значительно сильнѣе, чѣмъ у Амвросія. По своимъ свойствамъ Плоть Христова существенно отличалась отъ нашей. „Плоть Христова имѣла бы doloris nostri naturam, если бы наша плоть имѣла въ своей природѣ способность ходить по водамъ, не уставать отъ хотьбы, проникать непроницаемое и проходить сквозь двери закрытаго дома. Но если только Dominici corporis sola ista natura sit, что своею силою, своею душою она носится по волнамъ, стоитъ неподвижно на жидкой поверхности и проникаетъ сквозь сооруженія, то почему мы судимъ о conceptam ex Spiritu carnem по naturam humani corporis?..“ Христосъ страдалъ, но все же naturam non habens ad dolendum [2]). Истинная природа этого тѣла для Илярія такъ же, какъ и для Оригена, обнаруживается въ моментѣ Преображенія: naturae enim proprie ac suae corpus illud est, quod in coelestem gloriam conformatur in monte [3]). Отдѣльные моменты прославленія плоти у него опять тѣ же, что и у Оригена: это, во-первыхъ, Воскресеніе Спасителя изъ мертвыхъ, когда плоть Христа была прославлена и получила свойство нетлѣнія: natura carnis post resurrectionem glorificata...., ed in immortalitatem corruptione carnis absorpta..., когда Христосъ былъ усыновленъ и по человѣчеству [4]),—мысль, не раскрываемая Амвросіемъ; во-вторыхъ, Вознесеніе на небо, когда rediret in naturae paternae etiam secundum hominem unitatem Verbum caro factum [5]).

Но, если, съ одной стороны, человѣческая природа подъ

---

[1]) Psalm. LXVIII, 1. M. c. 471.
[2]) De Trinitate X. 23.
[3]) Ibid. X, 23.
[4]) Psalm. II, 26. M, c.c. 277—278.
[5]) De Trinitate IX, 38.

вліяніемъ Слова пріобрѣтаетъ новыя качества, то, съ другой, въ представленіи Амвросія, она получаетъ значеніе матеріи или формы, въ которой Богъ явился міру [1]), является „преходящей носительницей Божественной жизни", органомъ Божества [2]), благодаря которому только и дѣлается доступнымъ Божество человѣку. Эта основная мысль, стоящая обыкновенно у св. Амвросія въ связи съ идеей уничиженія слова, варьируется имъ на нѣсколько ладовъ. Разсматриваемое само по себѣ, безотносительно къ человѣку, воплощеніе въ духѣ нѣкоторыхъ восточныхъ писателей является для него exinanitio, minoratio Божества: Сынъ Божій, Deus perfectus et plenus, minoratus est, т. е. сдѣлался сравнительно съ прежней формой своего существованія меньшимъ in natura hominis, въ томъ quae corporalia sunt [3]). Прототипомъ для него въ данномъ случаѣ послужилъ, несомнѣнно, Оригенъ, такъ какъ необходимость уничиженія мотивируется у него чисто оригенистически, неспособностью слабаго человѣчества, которое не можетъ выдержать откровенія полноты Божества въ Его чистой дѣйствительной природѣ [4]). Въ самомъ пониманіи идеи уничиженія—exinanitio у Амвросія также, несомнѣнно, проглядываетъ нѣчто оригенистическое. У Оригена воплощеніе разсматривалось въ смыслѣ constitutio in forma Dei въ отличіе отъ существованія до воплощенія въ качествѣ imago Dei, при чемъ forma Dei чрезъ присоединеніе къ ней formae servi мыслится уже прямо какъ нисхожденіе ab hujusmodi magnitudine и дѣлается даже возможнымъ comparatio gloriae, которую Сынъ Божій имѣлъ у Бога Отца, съ тѣмъ состояніемъ, когда Онъ поднялъ крестъ [5]). Что у Амвросія forma Dei въ отличіе отъ Оригена имѣетъ совершенно другой смыслъ, нисколько не сродный съ понятіемъ exinanitio, здѣсь остается только замѣтить безъ всякихъ дальнѣйшихъ разсужденій. Затѣмъ, согласно съ западной традиціей св. Амвросій значительно сильнѣе Оригена настаиваетъ на неизмѣняемости Божества даже и въ состояніи

---

1) *Harnack.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Band. Freiburg 1890, s. 28.
2) *Förster.* Ambrosius, Bischof von Mailand. s. 135
3) De fide II, VIII, 61. 62. 65. M. XVI, c.c. 572—573.
4) De Spiritu Sancto I, c. VIII, 92. M. XVI, c.c. 726—727
5) Comment. in Matth M. XIII, c c. 1785D и 1786A.

уничиженія. „Христосъ, Величію Котораго нѣтъ конца, и во плоти не утратилъ magnitudinis suae nomen“ [1]). Въ воплощеніи Онъ „не отложилъ то, чѣмъ былъ, но сохранилъ (reservavit) и не пересталъ существовать in forma Dei, но продолжалъ (perseveravit); и такъ какъ не измѣнилась (non immutata) чрезъ принятіе плоти Dei gloria, но осталась неизмѣненною, Онъ одержалъ тріумфъ и не утратилъ могущества (potentiam non amisit)“ [2]). Такимъ образомъ dignitas naturalis majestatis не оставляется [3]); Сына Божія, хотя можно считать exinanitum, но ни въ какомъ случаѣ не imminutum [4]); такъ какъ Онъ воплотился non ut mutaret quod erat, но дабы во плоти освятить насъ [5]). Однако, съ другой стороны, къ воплотившемуся Сыну Божію прилагаются названія minor, minoratus: мы знаемъ Христа per susceptionem corporis minoratum [6]); aequalis in forma Dei, minor in susceptione carnis et hominis passione [7]). Рождаясь отъ Дѣвы, Сынъ mutavit formam; къ воплощенію примѣняется также оригенистическій терминъ— нисхожденіе, descensio [8]). Какъ бы ни была полнота Божественности во Христѣ, но все же вслѣдствіе этихъ выраженій, по справедливому замѣчанію Reuter'a, „остается неустранимымъ противорѣчіе между нормальною, адекватною формою существованія Бога и Его эмпирическимъ явленіемъ“ [9]). Самымъ же классическимъ мѣстомъ, излагающимъ взгляды св. Амвросія на существо уничиженія, является все-таки мѣсто изъ сочин. De interpel. Iob et David, гдѣ мысль объ уничиженіи раскрывается въ связи съ Дан. 2, 35: Divinitas Christi mons magnus est, incarnatio Ejus mons exiguus est; превращеніе великой горы въ малую мыслится такимъ образомъ только какъ принятіе плоти, а не какъ измѣненіе Божества, насколько признается, что utrumque Christus, et magnus mons et minor; когда и exiguus videbatur, Христосъ все же magnus

---

[1]) Enar. in ps. 35, 5. M. c. 955.
[2]) Enar. in ps. 61, 28 M. XIV, c. 1178.
[3]) De fide I, c. IV, 32. M XVI, c. 535.
[4]) Ibid. IV, c. I, 3. M. XVI, c.c. 617—618.
[5]) De Spiritu Sancto III, c. IV, 26. M. XVI. c. 783
[6]) De fide II, c. VIII, 63. M. XVI, c. 573.
[7]) Ibid. II, c. VIII, 70. M. XVI, c. 574.
[8]) Expositio ps. 118. III, 19.
[9]) Augustinische Studien s. 211.

erat [1]). Здѣсь, какъ и вездѣ, св. Амвросій остается, слѣдовательно, болѣе вѣрнымъ западнымъ традиціямъ, тогда какъ Иларій и въ опредѣленіи сущности exinanitio болѣе склоняется въ сторону восточныхъ писателей. Подобно св. Амвросію, онъ, правда, очень опредѣленно говоритъ о неизмѣняемости Божества въ таинствѣ воплощенія: возвышеніе человѣчества не было связано cum Divinitatis decessione и virtus во Христѣ не получила поношенія per consortium infirmitatis [2]): чрезъ принятіе плоти Сынъ Божій не сдѣлался inops suorum, потому что, какъ Единородный отъ Отца, полный благодати и истины, на землѣ et in suis perfectus sit, et verus in nobis [3]). Воплотившееся Слово не оскудѣло въ своей Божественной силѣ— se ex suaque virtute non dificiens [4])—выраженіе, кстати сказать, не употребляемое у Амвросія. Воплотившійся не amiserat, quod erat., но только coeperat esse, quod non erat, не утратилъ ничего изъ Ему свойственнаго, но de suo destiterat [5]). Но, съ другой стороны, Иларій такъ сильно выражается объ уничиженіи, что все вышеуказанное приходится понимать не въ смыслѣ сохраненія прежняго блеска Божества, но только лишь въ смыслѣ Его дѣйствительнаго присутствія въ человѣкѣ; онъ въ этомъ случаѣ употребляетъ выраженія, которыя мы напрасно старались бы искать у Амвросія: Сынъ Божій exinanivit se ex Dei forma, т. е. ex eo, quod aequalis Deo erat [6]); въ актѣ воплощенія Его forma Dei изъ того, quod erat, истощилась—evacuo— ad id, quod non erat [7]); особенно поразительно выраженіе о Dei se humiliante substantia въ принятіи плоти [8]). Встрѣчается у Иларія также и примѣненіе ко Христу вышеуказанныхъ пророческихъ образовъ горы и камня, заимствованныхъ имъ, вѣроятно, у Оригена, но съ объясненіемъ, нѣсколько отличнымъ отъ того, какое даетъ св. Амвросій: моменты, когда Христосъ былъ горою и камнемъ, не совпадаютъ; во время земной жизни Христосъ

[1]) De Interpel. Iob et David. III, 4, 17; у M. XIV, c. 818, lib. II.
[2]) Psalm. II, 25. M. c. 276.
[3]) De Trinitate I, c. 11.
[4]) Ibid. X, 15, 23.
[5]) Ibid. III, 16.
[6]) Ibid. VIII, 45.
[7]) Psalm. 53, 8. M. c. 342.
[8]) Ibid. 53, 8. M. c. 342.

propter infirmitatem carnis ex monte in lapidem exinanitus; горою же снова Онъ сдѣлался лишь по Воскресеніи—propter gloriam passionis ex lapide rursus effectus in montem [1]).

Изрѣдка Боговоплощеніе разсматривается подъ точкою зрѣнія скрыванія Божества въ человѣческой формѣ. Можетъ быть, въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ отголоскомъ аналогичнаго представленія Иринея, который говоритъ о прекращеніи дѣятельности Слова въ Лицѣ Христа Спасителя: Слово покоилось (ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ Λόγου) во Христѣ, чтобы человѣчество въ Немъ вслѣдствіе этого получило возможность претерпѣть искушенія [2]). У Амвросія мысль о скрываніи Божества мотивируется такимъ же точно образомъ. Онъ пользуется въ данномъ случаѣ выраженіемъ celare: suscepit enim quod non erat, ut celater quod erat. Необходимость celare для Божества основывается не на слабости человѣческой, а постулируется самой идеей искупленія. Celare раскрывается Амвросіемъ въ связи съ западнымъ пониманіемъ искупленія, какъ именно человѣческаго подвига; Божество должно было скрыть себя, чтобы дать возможность человѣку въ немъ подвергнуться искушеніямъ: celavit quod erat, ut tentaretur in eo, et redimeretur quod non erat; ut ad id quod erat, per id quod non erat, nos vocaret [3]). Иларій же, хотя и раздѣляетъ это представленіе, но пользуется для обозначенія его совершенно другимъ понятіемъ latere. Оставаясь in forma Dei, Сынъ получилъ formam servi, не измѣнившись (non demutatus), но уничиживъ Себя et intra se latens и истощивъ (vacuefactus) свое могущество. Еще важнѣе то, что необходимость latere у него мотивируется совершенно иначе, чѣмъ у Амвросія, именно обусловливается слабостью humanae naturae, не способной вынести блеска Божества: Божество умѣрило себя usque ad formam habitus humani, дабы infirmitas assumptae humilitatis могла вынести potentem immensamque naturam; въ этомъ случаѣ virtus incircumscripta настолько умѣрила себя, насколько ей было необходимо повиноваться usque ad patientiam connexi sibi corporis [4]).

---

[1]) Psalm CXXV, 3. M. 680.
[2]) Adv. haer. III, XIX, 3; Русск. пер. стр. 372.
[3]) Dd Spiritu Sancto I, IX, 107. M. XVI, c. 730.
[4]) De Trinitate XI, 48.

Наконецъ, необходимо отмѣтить еще одну черту въ воззрѣніяхъ Амвросія на Лице Воплотившагося Слова. Эта особенность уже, несомнѣнно, всецѣло выросла на почвѣ оригенизма. Свое общее платоническое представленіе, что истина можетъ быть доступна чувственному существу лишь въ чувственной оболочкѣ, которымъ Оригенъ по преимуществу пользовался для цѣлей экзегетическихъ, онъ примѣнилъ между прочимъ и къ христологіи. Съ этой точки зрѣнія воплощеніе теряетъ для Оригена свою абсолютную цѣнность, пріобрѣтая значеніе лишь временной формы, въ которой Божественный Логосъ сдѣлался доступнымъ познанію человѣка: главное во Христѣ это—Его Божество, а человѣчество — нѣчто второстепенное и безразличное [1]): для несовершенныхъ, которые не могутъ вхолить въ прямое общеніе съ Божествомъ, человѣческая природа во Христѣ имѣетъ значеніе; совершенный же мудрецъ болѣе занятъ вопросомъ о дѣйствіи Слова во Христѣ, чѣмъ Его человѣчествомъ [2]). Такъ точно и для Амвросія воплощеніе пріобрѣтаетъ значеніе временной формы откровенія Божества людямъ, которая въ концѣ концевъ, по мѣрѣ духовнаго и моральнаго прогресса человѣчества, сдѣлается совершенно излишней: factus est igitur exinanitus umbra nobis, quos sol iniquitatis exusserat, a umbra Ego fuit caro. Мы видѣли in umbra Eum, когда fides prima procederet; подъ fides prima, вѣроятно, разумѣются времена евангельской исторіи. Затѣмъ слѣдуетъ вторая ступень—времена церкви, когда мы уже не видимъ Христа, но все же adhuc Eum per sui corporis, quae est Ecclesia, umbram videmus, а не facie ad faciem, потому что oculi corporis не могутъ выносить Divinitatis fulgorem [3]). Конечною цѣлію для Оригена является индивидуальное единеніе совершенной души съ Логосомъ, въ отношеніи къ которому историческое явленіе Христа во плоти является образцомъ и началомъ [4]). Съ такой же точки зрѣнія оцѣниваетъ Боговоплощеніе и св. Амвросій: Veni, Domine Iesu, говоритъ онъ, но уже не in umbra, а in sole justitiae; если umbra была по-

---

[1]) *Harnack.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. ss 637—638.

[2]) C. Cels. III, 28.

[3]) Exposit. ps. 118, 19, 6 5.

[4]) C. Cels. III, 28; *Harnack.* B. I, s. 638.

лезна, если покрывала человѣка umbra страданій, если corporis umbra исцѣляла, то во сколько разъ можетъ быть полезною claritas aperta virtutis?“ [1])—Насколько извѣстно, Иларій не дѣлаетъ попытки подойти къ тайнѣ Боговоплощенія съ этой точки зрѣнія.

Дѣло спасенія и искупленія человѣчества.

Ученіе св. Амвросія о совершенномъ Спасителемъ Дѣлѣ обновленія человѣчества развивается въ тѣсной связи съ его христологіей, составляя какъ бы продолженіе и выводъ изъ нея, и, подобно послѣдней, носитъ на себѣ слѣды двухъ сотеріологическихъ направленій: съ одной стороны, оно содержитъ въ себѣ идеи Востока и главнымъ образомъ Оригена, а съ другой, Амвросій слѣдовалъ въ немъ своимъ старымъ домашнимъ наставникамъ—Тертулліану и Киприану. Въ томъ и другомъ случаѣ онъ даетъ не одно, а нѣсколько отдѣльныхъ созерцаній: причемъ ни одно изъ нихъ не является у него господствующимъ.

Выдвигая Божественную Природу во Христѣ на первый планъ до значенія единственнаго дѣйствовавшаго во Христѣ Субъекта, богословіе нѣкоторыхъ восточныхъ писателей также и въ сотеріологіи придавало первенствующее значеніе тому, что было прежде всего Дѣломъ этой Божественной Природы, служило Ея наиболѣе яркимъ проявленіемъ. Одной изъ формъ выросшаго на этой почвѣ сотеріологическаго ученія было пониманіе Дѣла Христова преимущественно въ смыслѣ откровенія людямъ Божественной Истины, въ смыслѣ просвѣщенія свыше жившаго во мракѣ невѣдѣнія и идолопоклонства человѣчества. Эта иногда односторонне-интеллектуальная форма ученія, довольно обыкновенная у древнихъ христіанскихъ апологетовъ, нашла для себя также благопріятную почву и у первыхъ писателей Александріи, важнаго образовательнаго центра, особенно дорожившаго интересами науки и просвѣщенія. Въ представленіи тѣхъ и другихъ Христосъ Спаситель является прежде всего небеснымъ Учителемъ человѣчества. Такъ, Климентъ Александр. Дѣло спасенія человѣчества понимаетъ въ

[1]) Exposit. ps. 118, 19, 5.

смыслѣ просвѣщенія свѣтомъ Евангелія всѣхъ желавшихъ вѣровать въ Іисуса Христа, такъ что и самое Сошествіе въ адъ имѣло цѣлію возвѣщеніе заключеннымъ тамъ Евангелія [1]). Если въ связи съ этимъ мыслилось и освобожденіе отъ власти діавола, то оно въ свою очередь состояло въ томъ же просвѣщеніи ума, такъ какъ и діаволъ представлялся главнымъ образомъ виновникомъ мрака и невѣдѣнія и состояніе подъ его властью было тѣмъ же состояніемъ заблужденія [2]). Если, наконецъ, допускалось и религіозно-нравственное обновленіе жизни, то оно также связывалось съ просвѣщеніемъ и покоилось на античномъ предположеніи, отождествлявшемъ знаніе съ добродѣтелью [3]). У Оригена, обычно защищавшаго другую точку зрѣнія, встрѣчаются также слѣды и этого интеллектуализма; не свободенъ отъ нихъ и св. Амвросій. И хотя вообще нельзя доказать, что этимъ пониманіемъ Амвросій обязанъ исключительно Оригену, но въ нѣкоторыхъ случаяхъ, насколько, напримѣръ, можно судить на основаніи комментаріевъ на псалмы, связь съ Оригеномъ очевидна. Они оба и почти въ однихъ и тѣхъ же выраженіяхъ говорятъ объ огнѣ, принесенномъ Господомъ на землю,—объ огнѣ, который пылалъ въ костяхъ прор. Іереміи, въ сердцахъ Клеопы и Луки, которымъ явился Господь по Своемъ Воскресеніи. Это—огонь Божественныхъ Писаній, не только просвѣщающій души людей, но и сожигающій вину, уменьшающій грѣхи: пылающій имъ мудрецъ исцѣляетъ тяжкія раны своей души, возбуждается ревностью къ добродѣтели, воспламеняется сердцемъ, устремляется противъ опасныхъ порочныхъ наростовъ.

Ambr. Graviora vulnera... igne curantur. Ergo vir sapiens ipse medicus est sibi... ...vaporatur ejus cor, habet febrem... Est si tacet, uel intra se teritur... Est ergo ignis qui peccatum minuit, et suo culpam ardore depascit...

Orig. Cum audit quis... detrahentis vocem, non potest sine dolore, sicut ille, qui perfectus est... Sed iste dolet et dolens corde convalescente fervet intra se... caloris sui flammas per silentium decoquit. Iste erat ignis ille, de quo

---

[1]) Stromat. V, XIV; M. IX, 205:
[2]) Cohort. ad gentes XI; M. VIII, 228 c. 229 A:
[3]) Stromat. M. IX 633 D, 636 A: ср. M. VIII, 56 B: 57 ABCD.

Iden et Dominus venit, ut ignem hunc in terram mitteret, quo illuminaret animos universorum, studium accenderet, crimen exureret и т. д.

Salvator Noster dicebat... ignis, qui frigus peccati fugat et calorem spiritus revocat... nos primo exurat... post vero illuminet et illustret и т. д. [1])

Но наряду съ этимъ у Амвросія мы встрѣчаемъ и болѣе глубокое пониманіе Дѣла Христова, въ смыслѣ измѣненія всего объективнаго міропорядка. При этомъ, сообразно съ тѣмъ, что грѣхъ перваго человѣка поставилъ его въ зависимость отъ діавола, съ одной стороны, и, какъ плодъ непослушанія, поселилъ вражду между нимъ и Богомъ, съ другой, Амвросій въ единомъ Дѣлѣ Христовомъ различаетъ двѣ отдѣльныя стороны.

На основаніи церковнаго ученія, что человѣкъ, рѣшившись въ актѣ паденія слѣдовать волѣ діавола, добровольно поставилъ себя въ зависимость отъ него и такимъ образомъ далъ діаволу нѣкоторое право господствовать надъ собою, сложилось представленіе, что Христосъ Спаситель Своими Крестными Страданіями и Смертію далъ Себя въ залогъ діаволу и этимъ побудилъ его освободить человѣчество; съ этой точки зрѣнія Кровь и Душа Христова разсматривались какъ выкупная плата за рабовъ, какъ обмѣнъ за людей [2]). Отчасти это представленіе было использовано Иринеемъ. Онъ говоритъ уже объ искупленіи, какъ объ освобожденіи человѣчества отъ власти діавола; причемъ для него характерна та настойчивость, съ которой онъ проводитъ мысль, что это освобожденіе было совершено не насильственно, а съ соблюденіемъ требованій правды (*δικαίως ἐνικήθη ὁ ἐχθρός*) [3]). Оригенъ идетъ уже значительно далѣе и съ представленіемъ объ искупительной платѣ неумѣстно связалъ знаменитую теорію благочестиваго обмана или pia Fraus: Христосъ побѣдилъ діавола тѣмъ, что ввелъ его въ заблужденіе. Выдвинутая Иринеемъ идея правды этой теоріей, конечно, не отрицалась совсѣмъ, а обычно комбинировалась съ нею.

Мы не можемъ утверждать, что это представленіе о спасеніи, какъ объ искупленіи отъ діавола, впервые стало из-

---

[1]) Ambosius M. XIV, ec. 1046, 1047; Orig. M. XII, ec. 1395—1397.

[2]) Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B 2, s. 174.

[3]) Adv haeres. III, XVIII, 7; Русск. перев Преображенскаго, стр. 368.

вѣстно западной церкви чрезъ творенія св. Амвросія. Наоборотъ, въ своихъ общихъ очертаніяхъ оно встрѣчается уже въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ Псевдо-Киприана. Такъ, авторъ книги de duplici martirio говоритъ о Христѣ, что Онъ Своею Кровію уничтожилъ chirographum, существовавшее contra nos, и этимъ Satanae in nos jus vindicabat [1]: въ этой связи Кровь Христа называется цѣною (pretium), которою насъ redemit Dei Filius [2]. Заслуга св. Амвросія заключается только въ томъ, что онъ это представленіе сталъ излагать въ его восточной редакціи.

Часто, именно въ комментаріи на Евангеліе отъ Луки онъ излагаетъ его въ полномъ согласіи съ Оригеномъ, безъ всякаго критическаго отношенія къ послѣднему. „Родъ человѣческій, говоритъ онъ, находился въ постоянномъ плѣну obnoxiae haereditatis вслѣдствіе громаднаго долга, который задолжавшійся виновникъ распространилъ на потомковъ de foenerata successione. Но пришелъ Господь, принесъ Свою Смерть за смерть всѣхъ, пролилъ Кровь Свою за кровь всѣхъ“ [3].—„Онъ пролилъ Кровь Свою ut non in foenore essemus alieno“ [4]. Съ этой точки зрѣнія вся земная жизнь Спасителя разсматривается подъ формою pia fraus въ отношеніи къ діаволу; всѣ ея частныя обстоятельства были направлены къ тому, чтобы скрыть отъ діавола истинную Природу Воплотившагося. Такъ истолковывается уже сверхъестественное рожденіе Спасителя отъ Дѣвы Маріи.

Ambr. Non mediocris quoque causa est, ut virginitas Mariae falleret principem mundi, qui cum desponsatam viro cerneret, partum non potuit habere suspectum.

Orig. Principem saeculi hujus latuit virginitas Mariae, latuit propter joseph; latuit propter nuptias: latuit, quia uirum habere putabatur. Si enim non habuisset, sponsum et ut putabatur, virum, nequoquam potuisset principi mundi hujus abscondi [5]

---

[1]) c. VII; M. c. 886 B;

[2]) c. VIII; M. c. 886 C; ср. c. XVIII; M. c. 892 B;

[3]) Epistola XLI, 7; M. XVI, c. 1115;

[4]) Enarratio in ps. 36, 46; M. XIV, c. 989;

[5]) *Ambr.* Expos. Ev. Lucae II, 3; M. XV, c. 1553 и V. 42 | *Orig.* M. XIII, 1815 A;

Затѣмъ, голодъ Спасителя въ пустынѣ, за которымъ слѣдовали искушенія діавола, также былъ направленъ къ тому, чтобы обольстить и привлечь діавола. Амвросій въ этомъ случаѣ заходитъ такъ далеко, что самый голодъ въ пустынѣ признаетъ за pia fraus [1]) и этимъ на Лице Христа Спасителя набрасываетъ тѣнь докетизма. Подобно Оригену, онъ обращаетъ вниманіе на то, что Христосъ Спаситель при всѣхъ ухищреніяхъ діавола, скрывая Свое истинное достоинство, ни разу не назвалъ Себя Сыномъ Божіимъ [2]). По этой же причинѣ Христосъ и апостоламъ и всѣмъ вообще исцѣленнымъ запрещалъ провозглашать во всеуслышаніе Свое Имя [3]). Развивая свои мысли дальше, Оригенъ пришелъ къ теоріи, что Христосъ Спаситель во время Своихъ Крестныхъ Страданій и Смерти принесъ Свою Душу діаволу (*πονηρῷ*) въ качествѣ цѣны Искупленія за всѣхъ — *λύτρον ἀντὶ πάντων*, *λύτρον ἀντὶ πολλῶν*; діаволъ, ничего не зная о Божествѣ Христа, принялъ ее въ надеждѣ удержать у себя; но на самомъ дѣлѣ онъ не могъ удержать въ своей власти Христа Спасителя, какъ Богочеловѣка; поэтому Сошествіе Христа послѣ Смерти во адъ привело лишь къ тому, что Онъ вмѣстѣ съ Собою вывелъ оттуда и освободилъ отъ смерти все человѣчество [4]). У св. Амвросія Искупленіе въ этомъ смыслѣ обычно обозначается терминомъ redemptio; оригенистическому понятію *λύτρον* у него соотвѣтствуетъ pretium redemptionis [5]), pretium sanguinis Christi, которою куплены (emti) люди [6]); pretium nostrae liberationis, которую необходимо было уплатить тому, кому мы были проданы за свои грѣхи [7]). Эта цѣна была уплачена діаволу тогда, когда Христосъ, подобно прор. Іонѣ, три дня и три ночи находился in corporis passione, in corde terrae, снизошелъ въ преисподнюю; этимъ Онъ animam suam принесъ redemptionem pro nobis [8]). Съ другой стороны, такъ какъ отношеніе между

---

[1]) Expos. Evang. Lucae IV, 16: M. XV, c. 1617;
[2]) *Ambr.* Expos. Ev. Lucae II, 3; M. XV, c. 1553; | Orig. M. XIII, c. 1815 B:
[3]) *Ambr.* ibid. | *Orig.* M. XIII, c, 1815 A;
[4]) Comment. in Matth. M. XIII, c. 1397 AB;
[5]) Enarratio in ps. 48, 14; M. XIV, c. 1161;
[6]) Epistola XXXVII, 45; M. XVI, c. 1095;
[7]) Epistola LXXII, 8; M. XVI, c. 1245;
[8]) Enarratio in ps. 43, 83, 84; M. XIV, c. 1129;

діаволомъ и человѣкомъ въ духѣ западныхъ писателей мыслится у Амвросія въ формѣ отношеній кредитора къ должнику, который выдалъ своему кредитору обязательную расписку, то оригенистическая идея искупленія у Амвросія обычно тѣсно связывается съ представленіемъ объ уничтоженіи этой расписки и прекращеніи долговыхъ обязательствъ: этотъ актъ связывается уже не съ сошествіемъ во адъ, а съ Крестной Смертію Спасителя: Христосъ пригвоздилъ ко Кресту chirographum decreti [1]). Въ результатѣ этого врагъ и противникъ нашъ (adversarius et inimicus), во власти котораго мы находились, былъ побѣжденъ, плѣнъ самъ былъ плѣненъ (captivam duxerit captivitatem), связанные a perpetuis vinculis преисподнеи были освобождены [2]).

Другимъ распространеннымъ на востокѣ пониманіемъ искупленія было представленіе объ умилостивленіи Бога Крестною Смертію Спасителя. Оригенъ обратилъ вниманіе на параллель между Крестною Жертвой Христа и ветхозавѣтной жертвой за грѣхи. Ветхозавѣтный законъ предписывалъ приносить за грѣхи народу особую жертву изъ тельца, кровью котораго Первосвященникъ кропилъ во святилищѣ и этимъ кропленіемъ repropitabit, умилостивлялъ Бога за согрѣшившихъ; и умилостивленный Богъ отпускалъ согрѣшившимъ ихъ грѣхи. Но такое же значеніе, какое эта жертва имѣла для народа еврейскаго, жертва Христа Спасителя имѣла для всего человѣчества. Христосъ Спаситель, въ Которомъ обитала полнота Божества тѣлесно, былъ и propitatorium, умилостивленіемъ, дѣйствовавшимъ Первосвященникомъ по Своему Божеству, и жертвою, приносимою за народъ, по тѣлу, человѣчеству. Онъ — Агнецъ Божій, взявшій на Себя грѣхи всего міра. Какъ Жертва Сына Божія, имѣвшая въ очахъ Божіихъ безконечную цѣнность, она дѣйствительно могла служить propitatio, умилостивленіемъ Бога, и потому имѣла своимъ слѣдствіемъ отпущеніе грѣховъ [3]). Слѣды подобнаго представленія мы встрѣчаемъ и у св. Амвросія.

Это обстоятельство, впрочемъ, не всецѣло должно объ-

---

[1]) Enarratio in ps. 40, 1; Expos. ps. 118, VIII, 23;
[2]) Enarratio in ps. 48, 22; M. XIV, c. 1164;
[3]) Comment in Epist. ad Roman. III; M. XIV, c. 950 ABCD;

яснять вліяніемъ на него Оригена. Дѣло въ томъ, что и нѣкоторые западные писатели (именно Псевдо-Кипріанъ) до него уже были знакомы въ общихъ чертахъ съ этимъ пониманіемъ. Именно, Христосъ и прежде иногда обозначался на западѣ какъ Agnus innocens, Который totum se contempserit pro Ecclesia [1]); Его Кровь принесла людямъ миръ (pacem) и примиреніе (reconcilliationem [2]); Его Смерть поставлялась уже въ параллель съ Ветхозавѣтными Жертвами, насколько послѣднія представляли собою umbrae et typi futurorum [3]).

Но, вѣроятно, знакомство съ Оригеномъ дало возможность Амвросію, какъ и въ предыдущемъ случаѣ, углубить и распространить это представленіе. Для него также ветхозавѣтная жертва за грѣхъ является тѣнью и образомъ Новозавѣтной Жертвы Христа: ante agnus offerebatur, offerebatur et vitulus, nunc Christus offertur [4]). Соотвѣтственно съ этимъ Амвросій называетъ Христа Princeps sacerdotum, приносящимъ за насъ Кровь Свою [5]); princeps omnium sacerdotum [6]), Magnus Sacerdos [7]). Съ другой стороны, въ его представленіи Христосъ Спаситель есть Dei Agnus [8]), taurus, victima [9]), vitulus [10]), hostia, oblatio, sacrificium [11]). Христосъ sacrificavit Господу. Sacrificium salutare за насъ и dignas conversionis nostrae hostias Deo obtulit [12]). Въ этомъ актѣ жертвоприношенія, которое совершено было собственно на Крестѣ, участвуютъ вмѣстѣ и Божество и человѣчество во Христѣ: Божество, какъ Первосвященникъ, человѣчество въ качествѣ жертвы. Offertur какъ homo, какъ способный воспринять passionem; et offert se ipse, какъ sacerdos, дабы отпустить намъ наши грѣхи [13]). Иногда Христосъ представляется не только Жертвой, но и Перво-

---

1) De singularitate clericorum. M. c. 862 A;
2) Liber de duplici martyrio. VIII; M. c. 886 C;
3) ibid. VII; M. c. 886 B;
4) De officiis ministrorum. I, c. XLVIII, 235; M. XVI. c. 94;
5) Enarratio in ps. 38, 25;
6) Enarratio in ps. 43, 85;
7) Epistola XXX, 10: M. XVI, c. 1064;
8) Enarratio in ps. 40, 1;
9) Enarratio in ps. 43, 17;
10) Expos. Evang. Lucae prol. n. 7; M. XV, c. 1532;
11) De fide III, XI, 78; M. XVI, c. 606:
12) Enarratio in ps. 43, 85;
13) De officiis I, XVIII, 238; M. XVI, c. 94;

священникомъ по Своей человѣческой природѣ. Первосвященникъ долженъ приносить въ жертву кого-нибудь и по закону per sanguinem входить во святое святыхъ: а такъ какъ кровь быковъ и козловъ Богъ отвергъ (repudiaverat), то теперь надлежало Первосвященнику per suum sanguinem войти во святое святыхъ, проникнувъ въ высшее небо (coeli summa penetrantem): дабы было совершено вѣчное приношеніе (aeterna oblatio) за наши грѣхи. Idem, слѣдовательно, sacerdos, idem et hostia и при всемъ томъ et sacerdotium и sacrificium есть дѣло (officium) humanae conditionis: ибо и Agnus былъ веденъ для закланія, и Первосвященникъ существуетъ по чину Мельхиседекову [1]). „Hostiam... *Богъ Слово* (Verbum Deus) принесъ въ Себѣ Самомъ и заклалъ въ собственномъ тѣлѣ“ [2]). Христосъ есть Agnus и hostia, но Agnus не irrationabilis naturae, какъ жертвы ветхозавѣтныя, а divinae potentiae [3]). Но также и caro въ моментъ Крестныхъ Страданій представляло собою pro delicto mundi totius sacrificium [4]), которое pro nostris flagitus было принесено immolandum [5]). To in se obtulit Christus, что надѣлъ [6]). „Secundum naturam se obtulit nostram, чтобы дѣйствовать ultra nostram naturam“ [7]). Съ понятіемъ объ этой жертвѣ у Амвросія, какъ и у Оригена, связывается представленіе объ умилостивленіи (propitatio) за грѣхи всѣхъ людей, что объясняется тѣмъ, что Христосъ, какъ абсолютно-Безгрѣшный, не долженъ былъ pro se propitationem грѣховъ [8]); это умилостивленіе обозначается иногда также какъ примиреніе—reconciliatio міра съ Богомъ [9]); оно связывалось съ отпущеніемъ всѣхъ грѣховъ (remissio omnium peccatorum) [10]).

Но вмѣстѣ съ этимъ св. Амвросій не только сохранилъ,

---

[1]) De fide III, XI, 87; M. XVI, c. 607;
[2]) Epistola LXVI, 8; M. XVI, c. 1224;
[3]) ibid. n. 10; M. XVI, c. 1224;
[4]) Enarratio in ps. 47, 16;
[5]) ibid. n. 17;
[6]) De incarnat. Domin. Sacram. VI, 56; M. XVI, c. 832;
[7]) ibid VI, 54; M. XVI, c. 832;
[8]) Enatratio in ps. 48, 14;
[9]) Epistola XXXIX, 7; M. XVI, c. 1101: reconciliatio mundi apud Deum Patrem facta sit per Dominum Jesum;
[10]) Epistola LXV, 10; M. XVI, c. 1224;

но въ извѣстномъ смыслѣ и далѣе провелъ то, что предложила ему мѣстная западная традиція, которая такъ же, какъ и Церковь Востока, знала не одно, а нѣсколько представленій объ искупительномъ Дѣлѣ Христа.

Такъ, не только первые писатели Запада, но отчасти также и писатели Востока довольно часто высказывали мысль, что Христосъ, явившійся на землѣ въ образѣ человѣка, въ своей Дѣятельности далъ намъ примѣръ истинно-Богоугодной жизни, показавъ, что Воля Божія вполнѣ можетъ быть осуществлена человѣческимъ существомъ. Западные писатели только проводили ее какъ будто бы болѣе настойчиво. Свое, такъ сказать, самое классическое выраженіе это представленіе нашло у Лактанція, по выраженію котораго Богъ послалъ на землю Христа въ качествѣ живого закона (quasi vivam lex), [1]) Учителя правды (doctorem justitae misit e coelo): [2]) съ этой точки зрѣнія у Лактанція мотивируется самая необходимость боговоплощенія: „если бы Христосъ былъ только Богомъ, говоритъ онъ, то Онъ не могъ бы показать человѣку exempla virtutis; равно какъ, будучи только человѣкомъ, онъ не могъ бы принудить людей ad justitiam, если бы не открылся въ немъ авторитетъ и сила сверхчеловѣческая". [3]) Изъ другихъ западныхъ писателей аналогичныя мысли мы чаще всего встрѣчаемъ у св. Кипріана. „Христосъ, придя въ міръ, увѣщевалъ насъ не verbis только, но и factis, послѣ всѣхъ обидъ и поношеній пострадавъ и распявшись на Крестѣ (crucifixus), дабы suo exemplo научить насъ страдать и умирать, чтобы, такъ какъ Онъ пострадалъ за насъ, у человѣка не могло быть никакого оправданія для себя при нежеланіи страдать". [4]) Нѣтъ нужды особо говорить о томъ, что значеніе человѣческой природы во Христѣ этимъ сильно выдвигается. Изрѣдка подобныя мысли раскрываются и у св. Амвросія. „Господь Іисусъ, желая (volens) возвратить намъ способность сдѣлаться болѣе сильными предъ искушеніями діавола, постился, намѣреваясь вступить съ

---

[1]) Instit. divinae IV, c. XXV.

[2]) Ibid. IV, c. XIII.

[3]) Ibid. IV, c. XXV.

[4]) Epistola ad Fortunatum de exhortatione martyrii c. V; Русск. перв. ч. II, стр. 318—319.

нимъ въ борьбу, чтобы мы узнали, что инымъ образомъ не можемъ побѣдить приманокъ зла". [1]) „По Божественному Совѣту Онъ воспринялъ эту плоть, чтобы показать (ut ostenderet), что законъ плоти можетъ быть подчиненъ закону ума": причемъ здѣсь имѣется въ виду не нравственное перерожденіе человѣческой природы, о чемъ будетъ еще рѣчь ниже, а исключительно наученіе человѣка посредствомъ примѣра, чѣмъ и постулируется необходимость воплощенія: воспринялъ carnem, чтобы побѣдилъ quasi homo Тотъ, Кто долженъ былъ научить людей. [2])

Затѣмъ, Христосъ не только показалъ человѣку примѣръ хорошей жизни, но въ то же время Своею Жизнью доказалъ ему, что человѣкъ способенъ стать въ нормальныя отношенія къ Богу и измѣнить отношеніе къ себѣ разгнѣваннаго Божества. Въ этомъ случаѣ вся земная Жизнь Спасителя на западѣ истолковывалась по аналогіи съ покаянными подвигами обыкновеннаго человѣка. Человѣкъ согрѣшилъ, преступивъ заповѣдь Божію: съ точки зрѣнія справедливости, какъ она представлялась западному христіанскому сознанію, онъ прежде всего долженъ былъ загладить предъ Богомъ свой проступокъ, принеся Ему въ какой-либо формѣ удовлетвореніе: затѣмъ, въ этомъ случаѣ было мыслимо, что онъ не только дастъ Богу сатисфакцію, соразмѣрную своимъ проступкамъ, но и большую, чѣмъ необходимо было бы по требованію справедливости: а въ такомъ случаѣ этотъ излишекъ удовлетворенія долженъ былъ дать ему право на особое расположеніе со стороны Бога. Все это человѣкъ и совершилъ за себя въ Лицѣ Христа Спасителя [3]). При этомъ какъ особенность слѣдуетъ отмѣтить здѣсь, что у западныхъ писателей до Амвросія выступаетъ большею частію только первая половина разсматриваемаго представленія и сатисфакція мыслится главнымъ образомъ, какъ покрывшая грѣхи и установившая прежнія отношенія къ Богу. Хотя это представленіе оказывается уже вполнѣ родственнымъ духу Тертулліана, но выраженіе „Satisfacere Deo" впервые примѣнено ко Христу и пріобрѣло значеніе

---

[1]) Epistola LXIII, 15: M. XVI, c. 1193.

[2]) De fide II, IX, 90; M. XVI, c. 579.

[3]) Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II, s. 177, 180.

техническаго термина въ ученіи объ искупительномъ Дѣлѣ Христа только у св. Кипріана. [1]) Скорби и Страданія Господа имѣли значеніе какъ средство удовлетворенія за насъ.[2]) Это представленіе на западѣ обычно тѣсно переплетается и съ представленіемъ о Жертвѣ именно въ этомъ смыслѣ: для Тертулліана Христосъ есть pro delictis oblatus, [3]) получаетъ названіе summus sacerdos Patris. [4]) Равно и въ глазахъ Кипріана „Христосъ Господь нашъ ipse est summus sacerdos Dei Patris и первый obtulit Самъ Себя sacrificium Отцу. [5]) Плодомъ этой удовлетворяющей жертву Богу было прежде всего уничтоженіе гнѣва Божія на человѣка: Христосъ iratum Deum homini reconciliat: [6]) съ этимъ связывалось возвращеніе человѣчества къ тому состоянію, въ которомъ находился Адамъ до грѣхопаденія: человѣкъ получаетъ statum eum, которое Адамъ transgressus amiserat. [7]) У Иларія Пиктавійскаго это представленіе раскрывается еще чаще. чѣмъ у его предшественниковъ, хотя въ общемъ онъ все-таки. видимо, не рѣшается выступить за предѣлы поставленныхъ ими рамокъ. Особенность его состоитъ только въ томъ, что онъ сильнѣе другихъ писателей выдвигаетъ мысль. что Смерть Спасителя имѣла удовлетворяющее значеніе. какъ принесенная совершенно добровольно ради удовлетворенія закону: смерть была принята Христомъ voluntarie, чтобы дать удовлетвореніе (satisfactura) перенесеніемъ наказанія. [8]) Къ этой смерти также прилагается наименованія hostia, sacrificium: Христосъ obtulit Себя Смерти maledictorum, чтобы уничтожить проклятіе закона, voluntarie принеся Самого Себя hostiam Богу Отцу. [9]) Но въ этой связи искупленіе все же по прежнему мыслится едва ли не исключительно какъ отпущеніе грѣховъ: здѣсь отпускаются peccata animae и изъ милости (ex venia) оказывается снисхожденіе къ первому пре-

---

[1]) ibid. s. 177.
[2]) Cypr. De lapsis. c. XVII.
[3]) Advers. Judeos. c. XIV.
[4]) De pudititia. c. XX.
[5]) Epistola LXIII, c. XIV; Русск. перев. ч. I, стр. 347
[6]) *Tertul.* De jejuniis c. XVII.
[7]) *Tertul.* De puditit. c. IX.
[8]) Psalm. 53, 12; M. c. 344
[9]) ibid. 53, 13; M. c. 345.

ступленію (indulgentia primae transgressionis). [1]) Дальнѣйшій шагъ въ раскрытіи этого представленія сдѣлалъ уже св. Амвросій, котораго мы должны признать въ этомъ случаѣ самымъ типичнымъ изъ всѣхъ западныхъ писателей. Онъ превосходитъ всѣхъ ихъ уже тѣмъ, что гораздо подробнѣе раскрываетъ ученіе о принесенномъ Христомъ удовлетвореніи Богу за грѣхи всего человѣчества. Человѣкъ обязанъ своимъ искупленіемъ обидамъ—injuriis, перенесеннымъ Господомъ. [2]) Это необходимо было въ виду того, что надъ согрѣшившимъ человѣкомъ тяготѣетъ Божественный приговоръ— sententia, — терминъ, который на языкѣ римскаго права, откуда онъ, видимо, заимствованъ, означалъ собственно произносимый на основаніи тщательнаго обслѣдованія обстоятельнаго матеріала судебный приговоръ, который отличался свойствомъ неопровержимости и, какъ почти никогда не допускавшій апелляціи, не могъ быть отмѣненъ. [3]) Въ силу этого приговора человѣкъ, очевидно, долженъ былъ понести наказаніе за свои грѣхи. И вотъ Христосъ Спаситель, чтобы въ Своемъ Лицѣ исполнить приговоръ за все человѣчество (ut impleretur sententia), принялъ на Себя смерть, дабы удовлетворить (satisfieret) judicato, т. е., очевидно, Божественному приговору; Онъ воспринялъ на Себя плоть, чтобы уничтожить проклятіе грѣшной плоти (maledictum carnis peccatricis), и Самъ сдѣлался pro nobis maledictum, дабы благословеніе (benedictio) поглотило maledictum, чистота (integritas—возстановленіе въ прежнихъ правахъ) [4])—грѣхъ, снисхожденіе (indulgentia)—приговоръ (sententiam). Сила тяготѣвшаго надъ человѣкомъ приговора этимъ актомъ была, оче-

---

[1]) Commentarius in Matth. VIII, 5; M. c. 960.

[2]) Expositio Evangel. Lucae II, 41; Ed. V. и M. c. 1568.

[3]) *Чиларжъ*. Учебникъ институцій римскаго права. Перев. подъ редакціей проф. Юшкевича. 2 изд. Москва. 1906, стр. 438.

[4]) Терминъ *integritas*, видимо, заимствованъ изъ юридическаго римскаго обихода. Выраженіе in integrum restitutio имѣло тамъ значеніе возстановленія въ прежнихъ правахъ, что имѣло мѣсто въ томъ случаѣ, если предварительно эти права въ силу какихъ-либо обстоятельствъ претерпѣли то или иное измѣненіе. (Чиларжъ. Учебникъ институцій стр. 477). Въ нашемъ случаѣ integritas, очевидно, означаетъ собою возстановленіе человѣка въ его прежнихъ существовавшихъ до паденія отношеніяхъ къ Богу.

видно, уничтожена: если человѣкъ былъ возстановленъ въ своихъ прежнихъ правахъ, то этимъ ничего не было сдѣлано contra sententiam Dei, такъ какъ предварительно наступило divinae conditio impleta sententiae. [1]) Это возстановленіе въ правахъ характеризуется у св. Амвросія въ общемъ тѣми же чертами, какъ и у его предшественниковъ. Такъ, оно сопровождается прежде всего прекращеніемъ гнѣва Божія на человѣка: изъ сыновъ гнѣва (irae filios), какими люди сдѣлались послѣ паденія, они теперь снова превратились въ сыновъ мира и любви (filii pacis et caritatis); [2]) затѣмъ упоминается venia, оказанная людямъ въ силу слезъ Господа, т. е. открывающаяся въ прощеніи грѣховъ милость Божія [3]) Слѣдуетъ замѣтить, что важная для Иларія мысль, что удовлетворяющее значеніе страданій и Смерти Спасителя зависѣло отъ того, что они были перенесены добровольно, у Амвросія совсѣмъ не примѣняется. Затѣмъ, св. Амвросій отличается здѣсь отъ своихъ предшественниковъ не только большею полнотою раскрытія общаго всѣмъ имъ представленія, но также и большею послѣдовательностью въ развитіи его; а эта послѣдовательность дала ему возможность прійти къ такимъ выводамъ, какихъ мы еще не встрѣчали у прежнихъ западныхъ писателей. Дѣло въ томъ, что, по представленію св. Амвросія, Христосъ принесъ не только удовлетвореніе, покрывшее прошлые грѣхи человѣчества и возстановившее послѣднее въ прежнихъ отношеніяхъ къ Богу, но, совершивши гораздо болѣе того, что необходимо было для удовлетворенія, снискалъ человѣку еще особое расположеніе Бога. „Какъ чрезъ жадность (appetentiam) къ запрещенному плоду человѣкъ утратилъ gratiam, такъ по-

---

[1]) De fuga saeculi 7, 44; M. XIV, c. 589—590. Выраженіе conditio на языкѣ римскаго права означало собою будущее условіе, отъ наступленія или ненаступленія котораго поставляется въ зависимость юридическое послѣдствіе сдѣлки (Чиларжъ, стр. 47). Въ связи съ conditio выше разсмотрѣнное понятіе sententia пріобрѣтаетъ значеніе условнаго приговора, который можетъ утратить свою силу при соблюденіи извѣстныхъ условій со стороны человѣка. Divinae conditio impleta sententiae и означаетъ собою, очевидно, то наступившее условіе, вслѣдствіе котораго sententia утратила свою силу.

[2]) Epistola LXXVI, 7: M. XVI, c. 1261.

[3]) De poenitentia II, VI, 49; M. XVI, c. 509.

средствомъ поста (во Христѣ) надлежало возстановить силу ея"—говоритъ св. Амвросій въ полномъ согласіи съ своими западными предшественниками. Но въ другихъ случаяхъ присоединяетъ къ этому нѣчто новое. Вся земная жизнь Спасителя представляется въ видѣ certamina passionum, т. е. ряда состязаній въ страстяхъ,—терминъ, обычно употребляемый западными писателями для обозначенія стараній человѣка снискать себѣ заслугу предъ Богомъ. Христосъ совершилъ длинный рядъ дѣлъ—opera. Такъ, въ Немъ Ирода побѣдилъ Младенецъ (parvulus), насколько онъ торжествовалъ въ страстяхъ дѣтей (in passione infantium). Онъ алкалъ, жаждалъ, за насъ подвергался ударамъ, за насъ претерпѣлъ недостойныя изъ поношеній, взошелъ на Крестъ, сдѣлался мертвымъ за насъ. И этими своими operibus, а также gloria et honore увѣнчалъ (coronavit) время Своего Пришествія. [1]) Во Христѣ такимъ образомъ cara omnis humani generis была honorata. [2]) Уже эта мысль о прославленіи, награжденіи человѣчества въ связи съ certamen Христа у св. Амвросія была новою. Но и это еще не все. „Насколько больше jnjuria, говоритъ нашъ епископъ въ примѣненіи ко Христу, настолько превосходнѣе (uberior) должна быть дарована gratia" [3]) для Христа abundavit una coelestis corona virtutis. [4]) Отсюда искупительное Дѣло Христа получаетъ новое освѣщеніе: у Амвросія идетъ рѣчь уже не только о возвращеніи человѣку прежней благодати, но и о дарованіи ему благодати превзобильной, которой онъ не имѣлъ даже до своего паденія. Въ дѣлѣ Христа различается какъ возстановленіе того, quod amissum est, такъ и дарованіе того, quod augendum est; [5]) Христосъ пришелъ не только для того, чтобы возстановить (reformaret) naturae gratiam, но и чтобы увеличить (augeret), такъ что, гдѣ превзобиловалъ грѣхъ, тамъ превзобиловала и благодать. [6]) Еще дальше. Теперь уже самое паденіе и грѣховность человѣчества пріобрѣтаютъ глубочайшій телеологическій смыслъ и оправданіе: вѣдь если бы человѣкъ не палъ,

---

[1]) De institutione virginis. c. XV, 96; M. XVI, c. 328.
[2]) Epistola LXXVI, 8; M. XVI, c. 1261.
[3]) De fide II, XI, 95; M. XVI, c. 580.
[4]) De institutione virginis XVI, 97; M. XVI, c. 328.
[5]) Epistola LXXI, 8; M. XVI, c. 1242.
[6]) Epistola XLV, 15; M. XVI, c. 1144.

то онъ никогда бы не имѣлъ той преизобильной благодати, которая дарована ему Христомъ. Здѣсь Амвросій высказываетъ мысли, которыя еще и въ голову не приходили его предшественникамъ. Beatiores, говоритъ онъ, facit gratia, quam nosta innocentia: [1]) fructuosior culpa, quam innocentia; [2]) amplius nobis profuis culpa, quam nocuit. [3])

Теперь мы незамѣтно подошли къ новому ряду мыслей, которыя Амвросій высказываетъ объ искупительномъ Дѣлѣ Христа. Въ нихъ онъ имѣетъ въ виду не перемѣну внѣшнихъ отношеній, какъ въ предыдущихъ случаяхъ, но внутреннее религіозно-нравственное перерожденіе самой природы человѣка.

Учителемъ западныхъ писателей при рѣшеніи поставленнаго нами вопроса служилъ Ириней Ліонскій. Но не всѣ они въ одинаковой мѣрѣ усвоили взгляды послѣдняго, такъ что въ данномъ случаѣ между ними нельзя констатировать полнаго единодушія. По нашему мнѣнію, западнымъ писателемъ до-никейской эпохи, наиболѣе подпавшимъ вліянію Иринея Ліонскаго, былъ именно Новаціанъ. Его взгляды на обновленіе человѣчества во Христѣ остаются въ сущности тѣ же, какіе мы встрѣчаемъ у Иринея; они только менѣе раскрыты у него, чѣмъ у послѣдняго. Слово Божіе, соединившись съ человѣкомъ, возвысило природу послѣдняго и сообщило ей нѣкоторыя новыя свойства. У Иринея чрезъ соединеніе съ Словомъ человѣческая природа получаетъ свойства нетлѣнія (incorruptio) и безсмертія (immortalitas) [4]); и у Новаціана Слово принимаетъ плоть, чтобы чрезъ воспріятіе плоти Сынъ человѣческій могъ взойти туда, откуда снизошло Слово Божіе, Сынъ Божій; человѣчество принимаетъ въ немъ claritatem illam, какую по Божеству онъ имѣлъ прежде сложенія міра [5]). Затѣмъ, у Иринея указывается на усыновленіе человѣчества во Христѣ, чрезъ Котораго мы adoptionem percipiamus [6]); и Новаціанъ также придаетъ очень большое значеніе тому, что Христосъ сдѣлалъ Сыномъ Бо-

[1]) Enarratio in ps. 37, 47.
[2]) De Iacob et vita beata I, 6, 21; M. XIV, c. 607.
[3]) De institutione virginis. XVII, 104; M. XVI, c. 331.
[4]) Adv. haeres. III, XIX, 1; Русск. перев. стр. 370—371.
[5]) De Trinitate. c. XIII.
[6]) Adv. haeres. III, XVI, 3; Русск. перев. стр. 349.

нимъ того, кто не былъ имъ naturaliter, по природѣ, кто не могъ быть Сыномъ ex natura propria [1]). Впослѣдствіи изъ всѣхъ западныхъ писателей по этому пути пошелъ, видимо, Иларій, который не только воспринялъ идеи Новаціана, но расширилъ и углубилъ ихъ непосредственнымъ знакомствомъ съ Иринеемъ и Аѳанасіемъ Великимъ. У него искупленіе въ существенномъ является обожествленіемъ человѣка и пріобщеніемъ его къ безсмертію. Слово стало Плотью, чтобы плоть, соединившись съ Словомъ, proficeret in Deum Verbum [2]), усовершенствовалось въ качествахъ Слова. Это проявляется прежде всего въ томъ, что въ его плоти было освящено universi generis humani corpus [3]); съ этимъ связывалось дарованіе духа, плодомъ котораго было нетлѣніе плоти: corruptio carnis уничтожается вслѣдствіе преобразованія in Dei virtutem et spiritus incorruptionem [4]). Во Христѣ Богъ, по уничтоженіи тлѣнія, такъ сказать, перелилъ, преобразовалъ (transfundit) человѣка въ природу собственнаго безсмертія (in immortalitatis suae naturam [5]). Въ числѣ дальнѣйшихъ свойствъ обновленной Христомъ плоти Иринеи упоминаетъ уничтоженіе, ослабленіе ея немощей, которыя не проявляются въ ней уже съ той силой, какъ въ грѣховномъ человѣкѣ [6]); извѣстно это свойство Иларію, для котораго образомъ уничтоженія немощей плоти является кровоточивая женщина, посредствомъ прикосновенія ко Христу получившая отъ Него Духа исцѣленія [7]). Иринеи упоминаетъ о дарѣ пророчества и чудотвореній обновленнаго человѣка [8]); и по мнѣнію Иларія прежде всего на апостоловъ, а потомъ и вообще на всѣхъ обновленныхъ переносится potestas virtutis Dominicae, проявляющаяся, напримѣръ, въ случаяхъ исцѣ-

---

[1]) De Trinitate. c. XXIV, al. XIX.
[2]) De Trinitate. I, 11.
[3]) ibid. II, 24.
[4]) ibid. III, 16.
[5]) Ps. I, 10; M. c. 256.
[6]) Adv. haeres. V, IX, 2; Русск. перев. стр. 595; ср. *Ив. В. Поповъ.* Религіозный идеалъ св. Аѳанасія Александрійскаго. Свято-Троицкая Сергіева Лавра 1904, стр. 14—15.
[7]) Commentarius in Matth. IX, 6; M. c. 964.
[8]) Adv. haeres. V, VI, 1; Русск. перев. стр. 589—590; *И. В. Поповъ*, стр. 15.

ленія имп больныхъ, воскрешенія мертвыхъ, очищенія прокаженныхъ, изгнанія демоновъ [1]). Совокупность всѣхъ перечисленныхъ измѣненій Иринеи схватываетъ подъ общимъ понятіемъ образа Божія, утраченнаго человѣкомъ въ паденіи, а во Христѣ не только возстановленнаго, но и усовершеннаго, реализованнаго въ полной мѣрѣ [2]); для Иларія также чрезъ Христа въ человѣчествѣ consummatur imago Dei [3]); „тѣ, которые въ Адамѣ были образованы in imaginem et similitudinem Dei, теперь получаютъ perfectam Christi imaginem et similitudinem, нисколько не разнствуя virtutibus отъ Господа своего; и тѣ, которые были прежде земными, дѣлаются теперь небесными; проповѣдь о приближеніи царства небеснаго (Мѳ. 10, 7) указываетъ на реализацію imaginem et similitudinem Dei, которыя воспринимаются теперь in consortium veritatis“ [4]).

Кромѣ Новаціана и главнымъ образомъ Иларія, этого представленія объ обновленіи человѣчества во Христѣ мы не встрѣчаемъ болѣе ни у Тертулліана, ни у Кипріана, ни у Амвросія, а тѣмъ болѣе у Лактанція; эти писатели образуютъ собою особое болѣе умѣренное теченіе на западѣ, которое, кромѣ нѣкоторыхъ деталей, напоминаетъ Иринея только самой основной мыслью о дѣйствительности обновленія человѣка во Христѣ. Представители этого теченія обращаютъ вниманіе не на то, какъ должно было повліять на человѣчество соединившееся съ нимъ во Христѣ Слово, а на то, что сдѣлалъ для собственнаго обновленія самъ человѣкъ во Христѣ: если тамъ обновленная человѣческая природа теряетъ уже нѣкоторыя свои человѣческія свойства, то здѣсь обновленный человѣкъ мыслится все же въ существенномъ человѣкомъ, хотя при этомъ имѣются въ виду и нѣкоторыя измѣненія въ человѣкѣ, описанныя Иринеемъ. Процессъ такого обновленія обозначается тамъ разными терминами. Св. Кипріанъ знаетъ для этого случая выраженіе reparare.

---

[1]) Commentarius in Matth. X, 4; M. c. 967.

[2]) Adv. haeres. III, XVIII; Русск. перев. 362; V, XVI, 2; Русск. пер. 623; подробно объ этомъ. *Baur*. Vorlesungen über die Christl. Dogmengesch. 1/1 Leipzig. 1865, s. 632.

[3]) De Trinitate IX, 49.

[4]) Commentarius in Matth. X, 4; M. c. 967.

„Отецъ, говоритъ онъ, послалъ Сына, чтобы Онъ могъ reparare насъ, и Сынъ захотѣлъ быть посланнымъ и сдѣлаться Сыномъ Человѣческимъ, чтобы насъ сдѣлать сынами Бога. Онъ смирилъ Себя, чтобы поставить прямо народъ, который прежде лежалъ; былъ раненъ, чтобы исцѣлить наши раны: служилъ, дабы находящихся въ рабствѣ вывесть на свободу; умеръ съ цѣлію даровать смертнымъ нетлѣніе“ [1]). Далѣе измѣненія въ человѣкѣ, повидимому, не простираются. Тертулліанъ употребляетъ для этого аналогичное по смыслу выраженіе reformare. Христосъ родился, чтобы Своимъ рожденіемъ nativitatem nostram reformaret, а также Своею Смертію, возставъ отъ мертвыхъ, разрушилъ нашу смерть [2]). Въ другихъ случаяхъ слово reformare Тертулліанъ подмѣняетъ выраженіемъ restituere. restitutio, разумѣя подъ нимъ преимущественно возстановленіе человѣка въ состояніи безсмертія какъ по душѣ, такъ и по тѣлу [3]). Такимъ образомъ, во всѣхъ перечисленныхъ случаяхъ reparare. reformare, restituere означаютъ собственно уничтоженіе вызванныхъ грѣхомъ ненормальностей въ человѣкѣ, возстановленіе сыновнихъ отношеній къ Богу, возвращеніе утраченнаго въ актѣ паденія безсмертія.—Изъ всѣхъ этихъ обозначеній св. Амвросій наичаще употребляетъ reformare для опредѣленія сущности совершеннаго Христомъ спасенія людей. Оно въ общемъ не выходитъ у него за предѣлы рамокъ, намѣченныхъ его предшественниками, хотя все же въ зависимости отъ того, что дѣйствіе грѣха у него опредѣляется глубже, пріобрѣтаетъ у него болѣе глубокій физическій и психологическій смыслъ, становится преобразованіемъ въ строгомъ и точномъ смыслѣ этого слова. Жертва Христова, съ одной стороны, очистила и уничтожила грѣхи міра (omnes homines per passionem Christi esse purgandos), даже сожгла ихъ [4]), омыла заразу древняго грѣха (peccati veteris) [5]). Но, съ другой стороны, Христосъ пригвоздилъ ко кресту не только delicta factorum, но и cupiditates animorum [6]), т.-е. не только снялъ отвѣтственность за

[1]) Liber de opere et eleemosynis I.
[2]) Adv. Marc. III, c. IX.
[3]) De resurrectione carnis. c. XXXIV.
[4]) De Spiritu Sancto I, prolog. 3; X, 113; M. XVI, c.c. 704; 731.
[5]) Enarratio in ps. 61, 4.
[6]) De Spiritu Sancto I, prol. 3; M. XVI, c. 704

прежніе грѣхи, но, распявъ страсти, влекущія насъ ко грѣху, далъ способность къ новой жизни. Онъ уничтожилъ въ Своемъ тѣлѣ наши страсти тѣла (passiones) [1]), угасилъ огонь похоти и умѣрилъ ихъ интенсивность (diversorum passionum incendia temperavit) [2]), разрушилъ всю тщету міра (omnes mundi hujus vanitates) [3]). Для него стала теперь доступна безпорочная и чистая жизнь (vita innoxia et integra [4]). сдѣлалось возможнымъ жить въ возобновленномъ тѣлѣ (in corpore redivivo) [5]). Однако, при этомъ о томъ обожествленіи искупленнаго человѣка, какое мы отмѣтили у Иларія, и о усовершеніи образа Божія, у св. Амвросія въ этой связи вовсе нѣтъ рѣчи.

Такимъ образомъ у св. Амвросія мы можемъ отмѣтить около шести отдѣльныхъ взглядовъ на сущность искупительнаго дѣла Христова. Теперь естественно возникаетъ вопросъ, какъ слѣдуетъ смотрѣть на этотъ параллелизмъ и разнородность понятій о спасеніи: имѣемъ ли мы здѣсь происшедшую подъ воздѣйствіемъ различныхъ вліяній смѣну взглядовъ или же нѣчто совсѣмъ другое. На этотъ вопросъ съ полной увѣренностью можно отвѣтить отрицательно, такъ какъ въ толкованіяхъ на псалмы, которыя появились приблизительно въ одно и то же время, мы встрѣчаемъ совмѣстное существованіе и теоріи propitationis и теоріи satisfactionis, равно какъ открываемъ слѣды и остальныхъ характеризованныхъ нами представленій. Это ясно показываетъ, что всѣ они имѣли для св. Амвросія одинаковую цѣнность. Даже болѣе того: Амвросій какъ будто бы смѣшиваетъ ихъ и, повидимому, не сознаетъ, не старается оттѣнить разницы между ними.

Какъ Жертва Богочеловѣка, Жертва Христа Спасителя имѣетъ вседовлѣющее значеніе, простирается на все человѣчество, на всѣ времена. Послѣ Христа каждый человѣкъ уже не долженъ приносить жертвы за propitationem suam; уже не требуется болѣе propitatio и redemtio отдѣльныхъ лю-

---

[1]) ibid. I, IX, 109; M. XVI, c. 730.
[2]) Expos. ps. 118, XIX, 5.
[3]) ibid. V, 27.
[4]) Ennarratio in ps. 38, 18.
[5]) De Spiritu sancto I, IX, 109; M. XVI, c. 730.

дей (singulorum). Такое безусловное значеніе Жертвы Христовой объясняется, во-первыхъ, изъ Ея безконечнаго Величія и цѣнности, а, во-вторыхъ, изъ маловажности и несостоятельности сравнительно съ Нею всякой другой чисто человѣческой жертвы. Pretium Крови Христовой уже сама по себѣ оказывается достаточной для искупленія грѣховъ всего міра. Напротивъ того, нѣтъ ни одного человѣка на землѣ, кровь котораго была бы достаточна для redemptionem sui послѣ того, какъ уже была пролита за всѣхъ безцѣнная Кровь Христа Спасителя: никакая человѣческая кровь не можетъ сравниться съ Кровью Христа. Человѣку остается, такимъ образомъ, только пользоваться плодами Жертвы Христовой [1]).

У Св. Амвросія есть также еще одно очень важное основаніе, которое дѣлаетъ возможнымъ фактическое и дѣйствительное усвоеніе плодовъ этой Жертвы всѣмъ людямъ: это—ученіе о Христѣ, какъ о Второмъ Адамѣ, какъ о Второмъ и Новомъ Представителѣ всего человѣчества. Собственно эта теорія не является у него новою и оригинальною какъ по своей основной идеѣ, такъ въ главномъ и по способу своего доказательства. Высказанная въ Свящ. Писаніи, въ посланіяхъ св. Ап. Павла (Римл. 5, 14—19; 1 Коринѳ. 15, 21—22), идея мистической духовной связи Христа со всѣмъ человѣчествомъ извѣстна очень многимъ древнимъ писателямъ какъ Востока, такъ и Запада, но только обычно она не достигаетъ степени подробно раскрытой и обоснованной теоріи. Тертулліанъ говоритъ уже о novissimus Adam et primus; онъ указываетъ также и конкретное сходство между ними въ томъ, что какъ первый Адамъ былъ безбрачнымъ до своего изгнанія изъ рая, такъ и Послѣдній Адамъ остался безбрачнымъ навсегда (innuptus in totum); поэтому послѣдній Адамъ является и болѣе совершеннымъ Адамомъ (perfectior Adam) сравнительно съ первымъ [2]). Впрочемъ, у Тертулліана незамѣтно попытки подробно воспользоваться этимъ представленіемъ для выясненія способа перехода плодовъ Искупительной Жертвы Христовой на все человѣчество. Изъ восточныхъ писателей мы встрѣчаемъ это представленіе въ

[1]) Enarratio in ps. 48, 15.
[2]) De monogamia c. V.

еще нераскрытомъ видѣ, напримѣръ, у Оригена; въ одномъ заимствованномъ у него также и св. Амвросіемъ мѣстѣ толкованія на 48-й псаломъ онъ, говоря объ Адамѣ, какъ о пятѣ всего человѣчества, говоритъ параллельно и о пятѣ Христовой: подъ этою пятою онъ понимаетъ всѣхъ слабыхъ и невѣрныхъ, указывая этимъ, очевидно, на связь Христа со всѣми Его послѣдователями; затѣмъ, апостолы, хотя еще и не все человѣчество, прямо называются у него тѣломъ Христовымъ — *σῶμα Κυρίου* [1]). Подробное раскрытіе этого представленія дали намъ собственно Ириней Ліонскій и св. Аѳанасій Александрійскій; причемъ и тотъ и другой сообщили ему каждый свой особый отпечатокъ. Иринеи сообщилъ ему особый терминъ recapitulatio, возглавленіе всего человѣчества во Христѣ [2]); затѣмъ, единство Христа съ человѣчествомъ представляется у него не генерическимъ, не родовымъ, а совершенно особымъ и исключительнымъ: Христосъ Спаситель въ обстоятельствахъ Своей земной жизни воспроизвелъ, повторилъ до мельчайшихъ подробностей жизнь Адама, такъ сказать, дѣйствительно сталъ Адамомъ и чрезъ это сталъ въ такія же отношенія къ человѣчеству, въ какихъ стоялъ къ Нему первый Адамъ [3]). Напротивъ, св. Аѳанасій Великій въ духѣ платонизма мыслитъ разсматриваемое нами сходство генерическимъ, родовымъ: „Господь приношеніемъ сходственнаго во всѣхъ подобныхъ“ уничтожилъ смерть, „посредствомъ подобнаго тѣла со всѣми пребывая“ [4]). У двухъ великихъ западныхъ писателей IV-го вѣка мы также встрѣчаемъ уже подробное разскрытіе этой теоріи: притомъ любопытно, что въ то время какъ Иларій склоняется болѣе въ сторону св. Аѳанасія, св. Амвросій гораздо ближе стоитъ къ Иринею.

У Иларія идетъ рѣчь объ Adam primus и Adam secundus; но они ставятся въ параллель другъ къ другу не со стороны конкретныхъ обстоятельствъ ихъ жизни, но лишь съ точки

---

[1]) Opera· M. XII, c. 1444 BC.

[2]) Напр. Adv. haer. III, XVI, 6; Русск. перев. стр. 353.

[3]) *Ив. В. Поповъ.* Религіозный идеалъ св. Аѳанасія Александрійскаго стр. 13—14.

[4]) De incarn. IX; M. 25, c. 112; Рус. пер. ч. I, стр. 202; *И. В. Поповъ*, стр. 52.

зрѣнія ихъ самыхъ общихъ качествъ: Адамъ первый былъ образованъ изъ земли и Адамъ Второй въ моментъ принятія плоти также сходитъ съ неба въ глубь этой земли [1]. Еще яснѣе выступаетъ генерическое отношеніе между Христомъ и человѣчествомъ: „Христосъ принялъ на Себя тѣло universi generis humani, дабы какъ всѣ созидаются въ Немъ чрезъ то, что Онъ восхотѣлъ быть тѣлеснымъ, такъ и обратно Самъ перешелъ во всѣхъ чрезъ Того, что было въ Немъ невидимаго" [2]. Христосъ воспринялъ на Себя naturam totius humani generis [3]. Это отношеніе между Христомъ и человѣчествомъ Иларій старается сдѣлать наглядным посредствомъ той же самой аналогіи, какую употребляетъ для этой цѣли св. Аѳанасій. Послѣдній, какъ извѣстно, представлялъ Христа виноградной лозой, а вѣрующихъ—ея ветвями, единосущными Ему по своей тѣлесной природѣ и чрезъ это единосущіе принимающими отъ Него воскресеніе и спасеніе [4]; для Иларія также Христосъ есть истинная Лоза (vera vitis), а человѣчество—ея отрасль (propago): „тѣ, которые чрезъ вѣру въ Воплотившагося Бога удостоятся пребывать in natura воспринятаго Богомъ corporis, очищаются до степени вѣчныхъ плодовъ, приносимыхъ Имъ, такъ какъ необходимо, чтобы propago, пребывая intra vitem, удерживала naturam verae vitis" [5].

Совсѣмъ иначе представляетъ себѣ дѣло св. Амвросій. У него мы встрѣчаемъ всѣ основныя мысли Иринея, за исключеніемъ самаго слова recapitulatio, котораго онъ, повидимому, не употребляетъ. Христосъ для него есть Представитель всего человѣчества. Какъ нѣкогда все человѣчество существовало въ Адамѣ, такъ и теперь оно было представлено Христомъ, и Самъ Христосъ personam repraesentat Adae [6]. Какъ и у Иринея, это представительство понимается у него въ томъ смыслѣ, что Христосъ воспроизвелъ, представилъ

---

[1]) Psalm. LXVIII, 4; M. c. 472.

[2]) De Trinitate II, 24.

[3]) Psalm. LI, 17; M. c. 318.

[4]) Contra arian. II, 74; M. 26, c. 304; Рус. пер. II, 358; De sentent. Dionys. 10; M. 25, c. 496; Рус. пер. I, 454; ср. *И. В. Поповъ*. Религіозный идеалъ, стр. 52.

[5]) Psalm. LI, 16; M. c. 317.

[6]) Expositio ps. 118, X, 41.

въ Себѣ жизнь перваго Адама и всего человѣчества. Иринеи въ этомъ смыслѣ видитъ во Христѣ воспроизведеніе длиннаго ряда людей (longam hominum expositionem) и спасеніе въ сокращеніи (in compendio) [1]; и Амвросій примѣняетъ къ нему аналогичныя по смыслу выраженія суммы всего и части индивидуумовъ (et summa universitatis et portio singulorum est) [2]. Въ большинствѣ случаевъ и Амвросій и Иринеи указываютъ одни тѣ же частныя параллели между Христомъ и Адамомъ. Такъ, Иринеи обращаетъ вниманіе на то, что первый человѣкъ былъ созданъ изъ дѣвственной, невоздѣланной земли *(ἐκ γῆς ἀνεργάστου)*, и Христосъ родился отъ Дѣвы *(ἐκ παρθένου)* [3]; и для Амвросія имѣетъ значеніе, что ex terra virgine Adam, Christus ex virgine [4]. По Иринею, какъ въ началѣ созданія человѣкъ былъ оживленъ и созданъ въ качествѣ animal rationabile чрезъ посредство a Deo aspiratio vitae; такъ и въ концѣ Слово Отца и Духъ Божій, соединившись съ человѣкомъ, сдѣлали Его живымъ и совершеннымъ, воспринявшимъ Совершеннаго Отца, реализовали въ немъ вполнѣ imaginem et similitudinem Dei [5]; Амвросій, не раздѣлявшій представленія о реализаціи въ совершеннѣйшемъ видѣ образа и подобія только чрезъ Воплощеніе, видоизмѣняетъ параллель Иринея указаніемъ на то, что первый Адамъ былъ созданъ ad imaginem Dei, а во Второмъ открылся Самъ imago; первый былъ поэтому предпочтенъ всѣмъ неразумнымъ животнымъ, а Второй—всѣмъ живущимъ [6]. Кромѣ этихъ случаевъ болѣе или менѣе полнаго совпаденія между первымъ Адамомъ и Вторымъ, наши писатели указываютъ цѣлый рядъ по внѣшности тождественныхъ обстоятельствъ жизни, гдѣ тотъ и другой дѣйствуютъ однако совершенно противоположно. Для Иринея важно, что чрезъ древо рая мы сдѣлались должниками Богу и per lignum получили отпущеніе грѣха [7]; и Амвросій видитъ совпаденіе въ томъ, что mors пришла къ намъ per

---

[1]) Adv. haeres. III, XVIII, 1; Русск. перев. стр. 362.
[2]) De excessu fratri Satyri. n. 6; M. XVI, c. 1292.
[3]) Adv. haer. III, XVIII, 7; Русск. перев. стр. 369.
[4]) Expositio Evangeliae Lucae IV. 7; M. XV, c. 1614.
[5]) Adv. haeres V, I, 3; Русск. перев. стр. 579.
[6]) Expositio Evangel. Lucae IV, 7.
[7]) Adv. haeres. V, XVII, 3; Русск. перев. стр. 627.

arbrorem, a vita—per crucem [1]). Иринеи указываетъ на то, что первый человѣкъ былъ побѣжденъ въ искушеніи діавола, чѣмъ навлекъ на себя смерть, а Христосъ, напротивъ, побѣдилъ, давъ намъ возможность возвратиться къ жизни [2]); и для Амвросія важно, что in deserto былъ Адамъ и in deserto Christus [3]), но только victus est Adam, тогда какъ Христосъ vicit [4]). По Иринею Адамъ былъ изгнанъ изъ рая, тогда какъ Воплотившееся Слово привело человѣка въ общеніе съ Богомъ [5]); и для Амвросія Адамъ первый изъ рая изгоняется въ пустыню, а Адамъ Второй изъ пустыни возвращается въ рай [6]). Для Иринея особенно важно то, что непослушаніе перваго человѣка по поводу древа Христосъ исправилъ послушаніемъ на древѣ [7]), что Христосъ покрылъ Своимъ послушаніемъ наше непослушаніе [8]). Св. Амвросій придаетъ этому неменьшее значеніе. „Такъ какъ чрезъ непослушаніе вкралась вина, когда поругаются Божественныя заповѣди, то надлежало obedientiam возстановить (reformare) прежде всего, дабы уничтожить разсадникъ заблужденія“ [9]). „Чрезъ разлитое въ насъ наслѣдіе obediaentiae должна была создаться причина вѣчнаго спасенія для насъ, для которыхъ прежде чрезъ inobedientiae haereditatem primus ille Adam сдѣлался причиною смерти“ [10]). Поэтому „и Господь пришелъ quasi obediens, чтобы разорвать веревку inobedientiae et praevaricationis humanae; такъ что какъ per inobedientiam вошелъ грѣхъ, такъ точно per obedientiam онъ былъ уничтоженъ“ [11]). Въ силу всего вышеизложеннаго, Христосъ, по представленію Иринея, сдѣлался началомъ живущихъ, какъ Адамъ былъ началомъ умирающихъ [12]); и для Амвросія pri-

---

1) Exprsitio Evangel. Lucae IV, 7.
2) Adv. haeres. V, XXI. 1: Русск. перев. стр. 635—636.
3) Expositio Avangel. Lucae IV, 7.
4) ibid. X, 110.
5) Adv. haeres. V, I, 3; Русск. перев. стр. 579.
6) Expositio Evangel. Lucae IV, 7.
7) Adv. haeres. V, XIX. 1; Русск. перев. стр. 631—632
8) Adv. haeres. V, XVII, 1; Русск. перев. стр. 624
9) Enarratio ps. 61, 4.
10) ibid n. 7.
11) Epistola LXXIV, c. 1253.
12) Adv. haeres. III, XXII, 4; Русск. перев. стр. 389.

mitiae mortis заключаются in Adam, тогда какъ primitiae resurrectionis in Christo [1]). Отсюда св. Амвросій говоритъ о haeres Адама и haeres Христа: „прежде мы были наслѣдниками грѣха, а теперь всѣ сдѣлались наслѣдниками Христа. Первое наслѣдіе было наслѣдіемъ преступленій, а второе есть virtutis haereditas; то насъ связало, а это разрѣшило; первое насъ, обремененныхъ долгомъ, присудило врагу, а второе снискало Христу насъ, искупленныхъ честью Господнихъ Страстей. Злое наслѣдіе Евы пожрало всего человѣка, преславная haereditas Христа освободило totum hominem“ [2]).

Дѣйствительнымъ участникомъ этого наслѣдія человѣкъ становится въ основанной Христомъ на землѣ Церкви.

Ученіе о Церкви.

Ученіе св. Амвросія о Церкви должно обращать на себя особенное вниманіе изслѣдователя въ виду своихъ особенностей, которыя пріобрѣли очень большое значеніе въ исторіи западной догматики послѣдующаго времени. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ онъ, правда, довольно крѣпко держится за прежнюю западную традицію; и ниже по мѣрѣ возможности мы должны будемъ отмѣтить всѣ эти точки соприкосновенія. Но онъ мыслитъ уже Церковь не только какъ внѣшній строго организованный институтъ, однажды на всегда установленный Богомъ и затѣмъ долженствующій существовать неизмѣнно, но въ гораздо большей мѣрѣ какъ внутреннее явленіе, постепенно раскрывающееся и осуществляющееся въ мірѣ въ продолженіе всего времени существованія послѣдняго; изъ разнообразныхъ факторовъ, подъ вліяніемъ которыхъ складывалось это представленіе, мы должны будемъ приписать едва ли не первенствующее значеніе вліянію александрійцевъ. Затѣмъ понятіе о Церкви впервые раскрывается нашимъ авторомъ въ противоположности двухъ понятій—civitas Dei и civitas terrena. Здѣсь нужно сознаться, что историческіе корни этихъ послѣднихъ понятій не совсѣмъ ясны. Для насъ прежде всего, несомнѣнно, что понятіе civitas въ томъ смыслѣ, какъ оно здѣсь упо-

---

[1]) De resurrection. n. 91; M. XVI, c. 1341.

[2]) Expositio p. 118, XIV, 4.

требляется, не имѣетъ ничего общаго съ понятіемъ civita древне-римскаго права: тамъ civitas, какъ и jus civile, имѣютъ довольно узкое національное значеніе [1]) и полноправными гражданами въ этомъ государствѣ являются собственно римляне (cives Romani) въ отличіе отъ всѣхъ остальныхъ покоренныхъ имперіей народностей, не считавшихся cives, а называвшихся peregrini и latini [2]): здѣсь же у церковныхъ писателей, совершенно напротивъ, понятіе civitas пріобрѣтаетъ весьма широкій міровой смыслъ, соединяющій въ себѣ всѣ разнообразныя отдѣльныя государства и народности, и гражданство его членовъ нисколько не зависитъ отъ ихъ отношенія къ римскому civitas и jus civile.

Намъ извѣстны еще два источника, изъ которыхъ можно было бы попытаться объяснить происхожденіе разсматриваемыхъ нами понятій. Первый изъ нихъ—это стоицизмъ, который при своихъ космополитическихъ тенденціяхъ уже сильно расширяетъ понятіе civitas, *πόλις* и истиннымъ гражданиномъ признаетъ только своего мудреца. Отъ нихъ такъ истолкованное понятіе *πόλις* переходитъ къ Филону, въ глазахъ котораго невинный первозданный человѣкъ былъ настоящимъ космополитомъ, а весь міръ служилъ для него домомъ и государствомъ (*οἶκος* и *πόλις*) [3]); иногда *πόλις* отождествляется у него съ добродѣтелью, гражданами котораго могутъ быть одни только мудрецы, тогда какъ всѣ злые изгоняются изъ него [4]). Подъ вліяніемъ іудейства стоическое поняеіе *πόλις* у того же Филона уже претерпѣваетъ довольно существенное видоизмѣненіе: истинными гражданами у него являются уже собственно Евреи, насколько они, благодаря предписаніямъ Моисеева закона, могли сдѣлаться истинными мудрецами и свободными отъ заблужденій и страстей [5]). Изъ христіанскихъ писателей понятіемъ *πόλις* очень часто пользуется Климентъ Александр. и приблизительно въ томъ же самомъ смыслѣ, какъ стоики и Филонъ,

---

[1]) Чиларжъ, стр. 37.

[2]) ibid. стр. 67.

[3]) De opificio mundi § 49; t. I, стр. 46.

[4]) Leg. allegor. III, § 1; t. I, стр. 126: *Ἡ γὰρ πόλις οἰκεία τῶν σοφῶν, ἡ ἀρετή.*

[5]) De caritate § 22; t. V, стр. 210.

но съ тою особенностью, что истинное гражданство пріуро-чивается имъ собственно къ жизни на небѣ: „отъ земной педагогіи человѣкъ переходитъ къ состоянію гражданства на небѣ, получая тамъ Отца, о Которомъ узналъ еще на землѣ“ [1]). Но чтобы встрѣчающееся у св. Амвросія и у другихъ западныхъ писателей понятіе civitas было заимствовано изъ этого источника, весьма сомнительно въ виду того, что оно отождествляется у нихъ съ понятіемъ о Церкви и, какъ увидимъ ниже, почти постоянно развивается въ связи съ понятіемъ „Сіонъ и Іерусалимъ“, чего у разсмотрѣнныхъ нами писателей, само собою понятно, не могло еще быть.

Другимъ источникомъ, который мы еще можемъ привлечь къ разсмотрѣнію въ данномъ случаѣ, является чисто іудейская и христіанская традиція первыхъ вѣковъ. У того же Климента стоическое понятіе уже комбинируется съ другимъ: истиннымъ градомъ, говоритъ онъ съ прямою ссылкою на стоиковъ, является только небо, такъ какъ всѣ земные города не могутъ быть названы истинными городами, [2]) но тутъ же отождествляетъ этотъ небесный городъ съ Іерусалимомъ, разумѣется, также небеснымъ и Церковью Логоса (ἡ Ἐκκλησία ὑπὸ Λόγου). [3]) Историческій генезисъ этихъ понятій можно представить въ такомъ видѣ. Предметомъ самыхъ горячихъ желаній всякаго правовѣрнаго іудея былъ св. градъ, земной Іерусалимъ, около котораго сосредоточивалась вся религіозная жизнь еврейскаго народа. Особенно живой интересъ къ нему возбуждается въ іудейской хиліастической литературѣ послѣднихъ вѣковъ предъ Пришествіемъ Спасителя: тяжелое политическое положеніе св. города заставляло правовѣрныхъ іудеевъ возлагать всѣ свои надежды на обѣщаннаго Богомъ Мессію, Который явится въ міръ во образѣ царя завоевателя, возвратитъ св. городу его прежній блескъ и славу, уничтожитъ и покоритъ его теперешнихъ враговъ и угнетателей и даже предоставитъ ему господство надъ всѣмъ міромъ и человѣчествомъ. Такимъ

---

[1]) Paedog. III, XII; M. VIII, 677C: *καὶ πολιτεύεται μὲν ἐν οὐρανοῖς, ἀπὸ γῆς παιδαγωγούμενος, πατέρα δὲ ἐκεῖ λαμβάνει, ὃν ἐπὶ γῆς μανθάνει.*

[2]) *Λέγουσι γὰρ καὶ οἱ Στωϊκοι, τὸν μὲν οὐρανὸν κυρίως πόλιν, τὰ δὲ ἐπὶ γῆς ἐνταῦθα οὐκ ἔτι πόλεις.*

[3]) Stromat. IV, c. XXVI; M. VIII, 1318A.

образомъ еще на іудейской почвѣ развилось представленіе о міровомъ значеніи св. града Іерусалима, Сіона. Иногда эти представленія въ іудейской апокалиптической литературѣ комбинируются съ другими: на мѣсто прежняго земного Іерусалима, сообразно съ блескомъ и значеніемъ возстановленнаго Царства Израиля, Мессія оснуетъ низведенный Имъ съ неба новый небесный Іерусалимъ. [1]) Для христіанскаго сознанія такимъ градомъ явилась оставшаяся послѣ Христа на землѣ Церковь, на которую были перенесены и всѣ предикаты, прилагавшіеся прежде къ царству Мессіи. Это отождествленіе св. града Іерусалима съ Церковью было тѣмъ естественнѣе и понятнѣе, что оно имѣетъ за себя авторитетъ Свящ. Писанія. Такъ, посланіе къ Евреямъ представляетъ принятіе христіанства подъ образомъ приступленія къ Сіонской горѣ и ко граду Божію: „*приступили къ Сіонской горѣ и ко граду Бога Живаго, Іерусалиму небесному и тьмамъ ангеловъ, торжеству и Церкви первородныхъ*“ и т. д. (Евр. 12. 22—23). Затѣмъ эти образы перешли и къ древнимъ писателямъ церковнымъ, какъ это мы наблюдали уже у Климента, и въ частности сочувственное отношеніе они нашли въ христіанской хиліастической литературѣ. По представленію, напримѣръ, Иринея, для царствованія вмѣстѣ съ Христомъ на землѣ святыхъ, по обновленіи неба и земли, на землю сойдетъ новый Горній Іерусалимъ (novam superiorem Ierusalem ait Domini discipulus Johannes descendere); къ этому будущему царству примѣняется также и названіе града [2]) По всей видимости, въ этомъ представленіи и имѣетъ свои историческіе корни интересующее насъ понятіе civitas, хотя, конечно, и нѣтъ возможности отождествлять ихъ вполнѣ.

Всѣ главнѣйшіе элементы, изъ которыхъ слагается созерцаніе св. Амвросія о Церкви, какъ о градѣ Божіемъ, существовали въ церковномъ сознаніи уже задолго до него, и въ частности у нѣкоторыхъ древне-западныхъ писателей. Воспользовавшись ими, онъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ нѣсколько видоизмѣнилъ ихъ, да, кромѣ того, въ противоположность понятію о градѣ церковномъ или небесномъ вновь

---

[1]) *Schurer.* Geschichte des judischen Volkes. 3 Aufl. B. 2-й Leipzig. 1898 ss. 506—553.

[2]) Adv. haeres. V, c. XXXV, 2; Русск. перев. стр. 683—684.

создаетъ представленіе о civitas terrena. Это малосогласующееся съ понятіями римскаго права примѣненіе civitas ко всему міру достаточно объясняется изъ политическаго положенія той эпохи. То важное значеніе, какое въ эту эпоху пріобрѣли въ имперіи варвары, должно было перевернуть вверхъ дномъ прежнія представленія о государствѣ; правовыя перегородки прежняго времени постепенно рухнули и всѣ народности должны были раствориться въ единомъ государствѣ. Затѣмъ римская политическая организація, достаточно расшатанная, должна была столкнуться съ все болѣе возрастающей силой новой организаціи, Церкви, которая имѣла обнять своею властью всѣ народности и для которой не имѣло никакого значенія прежнее дѣленіе подвластныхъ на гражданъ и негражданъ; Церковь могла различать только тѣхъ, которые уже успѣли войти въ нее, и тѣхъ, которые еще продолжали оставаться за ея предѣлами въ качествѣ чуждой, а иногда и враждебной ей силы; всѣ остальныя различія для нея не могли имѣть болѣе никакого значенія. Совокупность всѣхъ членовъ перваго рода она считала своими собственными гражданами, тогда какъ всѣ фактически или же только по духу чуждые ей трактовались ею какъ члены особаго земного государства.

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній обратимся къ подробностямъ.

Св. Амвросій отличаетъ отъ Церкви, какъ государства Божія, государство земное, civitas terrena. Подъ этимъ понятіемъ онъ не разумѣетъ ни какой-либо опредѣленной политической организаціи, ни вообще язычество; разсматриваемое понятіе имѣетъ въ его глазахъ исключительно моральный смыслъ и служитъ для обозначенія міра вообще, царствующаго въ немъ грѣха, живущаго своей собственной естественной жизнью человѣка. Христіанинъ долженъ удаляться de hac terrena civitate, потому что его civitas есть superior Hierusalem. Христосъ поэтому и вышелъ de civitate и пострадалъ внѣ городскихъ воротъ, чтобы мы, выйдя de hoc mundo, жили supra mundum. Равнымъ образомъ скинія еврейск. стояла внѣ стана, а также сожигались внѣ стана и тѣла животныхъ, приносимыхъ въ жертву за грѣхи народа, послѣ того, какъ кровь ихъ возносилась на жертвенникъ; потому что никто, живя въ порокахъ этого міра, не спасается и

кровь его не пріемлется Богомъ, если онъ предварительно не освободится отъ нечистоты тѣла (de corporis inquinamento).[1]) Иногда этотъ міръ вслѣдствіе дѣйствующей въ немъ силы грѣха называется царствомъ грѣха (regnum peccati). [2]) мѣстомъ зла, мастерской нечестія (locus malitiae, officina improbitatis). [3]) Насколько главнымъ виновникомъ грѣха въ мірѣ является діаволъ, грѣховный міръ стоитъ въ самыхъ тѣсныхъ отношеніяхъ къ нему: притомъ, подобно тому какъ вся совокупность вѣрующихъ образуетъ собою единое Тѣло Христово, такъ и діаволъ вмѣстѣ съ вѣрными ему членами этого міра образуютъ собою одинъ организмъ: [4]) каждый отдѣльный грѣшникъ есть portio diaboli, [5]) затѣмъ существуютъ membra diaboli, [6]) а всѣ вмѣстѣ они образуютъ corpus draconis. [7])

Что касается Церкви, какъ противоположности этому граду, то у западныхъ писателей, вѣроятно, въ качествѣ отголоска хиліазма, уже издавна обнаруживается склонность примѣнять къ ней понятіе civitas и часто съ прибавленіемъ къ нему слова Hierusalem. Авторъ книги de montibus et Sina говоритъ объ Hierusalem de coelo descendentem, какъ hanc civitatem sanctam et novam, имѣя въ виду въ этомъ случаѣ духовную Церковь (spiritalis Ecclesia). [8]) Авторъ сочиненія De pascha computus также знаетъ civitatem, id est Ecclesiam. [9]) Характернымъ для того и другого оказывается то, что хотя civitas и отождествляется у нихъ съ земною Церковью, но только съ ея невидимой, духовной стороны; затѣмъ, у нихъ идетъ рѣчь просто о civitas. Амвросій сталъ. приписывать этимъ представленіямъ еще большее значеніе, чѣмъ это дѣлалось до него. Отождествляя Церковь съ градомъ, онъ уже говоритъ о civitas Dei. [10]) Прежде всего и главнымъ

---

[1]) Epistola LXIII, 104; M. XVI, c. 1217.
[2]) In ps. 45 enar. 16.
[3]) De fuga saeculi 7, 39; M. XIV, c. 587.
[4]) *Niederhuber*. Die Lehre d. hl. Ambr. vom Reiche Gottes, s. 62.
[5]) Expositio ps. 118, XVI, 13.
[6]) In ps. 36 enar. 27.
[7]) In ps. 37 enar. 9.
[8]) c. X; M. c. 916D.
[9]) M. c. 962A.
[10]) Expositio in ps. 118, XV, 35.

образомъ онъ имѣетъ въ виду здѣсь небесную Церковь и говоритъ о Hierusalem in coelo, [1]) civitas in coelo, [2]) filia Sion, civitas illa Hierusalem, quae in coelo est, [3]) coelestis civitas. [4]) Отличительный признакъ этого небеснаго града въ отличіе отъ церкви земной заключается въ его абсолютномъ совершенствѣ и нравственной чистотѣ: civitas Hierusalem, quae in coelo, есть perfecta и immaculata; въ него не можетъ войти ничто нечистое (immundum). [5]) Членами его являются прежде всего всѣ небесныя силы. [6]) Въ составъ его входятъ также и люди уже послѣ своей смерти, хотя и не всѣ въ одинаковой мѣрѣ. Такъ, нѣкоторые изъ нихъ, самые совершенные, уже непосредственно послѣ смерти начинаютъ пользоваться всѣми его благами; это утверждаетъ св. Амвросій, напримѣръ, относительно Ахолія Θессалоникскаго, который тотчасъ послѣ своей смерти сдѣлался superiorum incola, обладателемъ civitatis aeternae illius Hierusalem, quae in coelo est. Въ чисто хиліастическомъ духѣ св. епископъ описываетъ положеніе Ахолія въ этотъ моментъ: послѣдній уже созерцаетъ необозримую величину (mensuram immensam) города, чистое золото, драгоцѣнные камни, непрерывный свѣтъ безъ солнца; хотя онъ и прежде, живя еще на землѣ, уже зналъ объ этомъ, тѣмъ не менѣе только теперь все явилось передъ нимъ facie ad faciem. [7]) Другіе же послѣ смерти только частично начинаютъ участвовать въ небесномъ градѣ; это участіе сдѣлается для нихъ окончательно совершеннымъ только тогда, когда всѣ воскреснутъ въ нетлѣніи, чести и славѣ и удостоятся видѣть Dei faciem. [8])

Характеръ этого небеснаго града и связанныя съ принадлежностью къ нему блага изображаются нашимъ епископомъ различно. Civitas in coelo характеризуется полнотою благодати: Благодать Духа Св., которой мы насыщаемся теперь

---

[1]) De virginitate X, 59; M. XVI, c. 281

[2]) ibid. XIV, 86; M. XVI, c. 288.

[3]) Exhortatio virginitatis V, 28; M. XVI, c. 344.

[4]) De virginitate XIV, 90; M. XVI, c. 289.

[5]) ibid. XIV, 85; M. XVI, c. 288; ср. Exhort. virginit. V, 28; M. XVI, c. 344.

[6]) De Spiritu Sancto I, XVI, 158; M. XVI, c. 740.

[7]) Epistola XV, 4; M. XVI, c. 956.

[8]) Epistola XXXV, 13; M. XVI, c. 1081.

лишь незначительными глотками (brevi haustu), тамъ разливается преизобильнѣе (redundantius) и бурлитъ (fervens) полнымъ потокомъ семи духовныхъ силъ (virtutum spiritalium). [1]) Съ этимъ связывается, видимо, хиліастическая черта—представленіе о Небесномъ Іерусалимѣ, какъ о состояніи міра (pacis) и покоя (tranquillitatis). [2]) Наконецъ, въ концепціи о небесномъ градѣ мы встрѣчаемъ черту, напоминающую намъ Оригена. Послѣдній очень часто раскрываетъ мысль о будущей жизни, какъ о времени полнаго откровенія всѣхъ религіозныхъ таинъ: тогда святые вполнѣ постигнутъ вѣчные истины и Божественныя установленія въ ихъ подлинной сущности безъ всякой внѣшней формы и образовъ: въ отличіе отъ познанія, дарованнаго въ законѣ и Евангеліи, это будущее обнаруженіе всѣхъ таинъ составляетъ собою „такъ называемое вѣчное Евангеліе и Завѣтъ, всегда новый и никогда не ветшающій“. [3]) Этого же ожидаетъ отъ жизни въ небесномъ градѣ и св. Амвросій. „Существуетъ civitas illa Hierusalem in coelo, въ которомъ изобилуютъ истолкователи Божественнаго закона (divinae legis interpretes) и опытные въ наставленіи (disciplinae periti); чрезъ нихъ отыскивается Verbum Dei.“ [4])—„Теперь мы ходимъ in imagine, видимъ in imagine; тогда же станемъ видѣть facie ad faciem, когда будетъ полное perfectio: потому что всякое perfectio состоитъ въ истинѣ (in veritate)“. [5])

Сравнительно рѣже св. Амвросій говоритъ о civitas Dei примѣнительно къ Церкви земной. Онъ знаетъ въ этомъ смыслѣ о civitas Hierusalem, quae nunc videtur in terris. [6]) Несомнѣнно, что въ этомъ случаѣ онъ, подобно своимъ предшественникамъ, имѣетъ въ виду невидимую духовную сторону земной Церкви. Это видно изъ того, что, по его мнѣнію, можно на землѣ сдѣлаться жителемъ (incola) illus civitatis supernae исключительно только своими нравами (moribus), возвышаясь мыслью своею къ небу. [7]) Затѣмъ, слово

---

[1]) De Spiritu Sancto I, XVI, 158; M. XVI, c. 740.
[2]) Epistola LXX, 13; M. XVI, c. 1237
[3]) De princ. III, VI, 8; Русск. перев. стр. 300—301.
[4]) De Isaac. vel. anima V, 39; M. XIV, c. 515.
[5]) De officiis ministrorum I, XLVIII, 238; M. XVI, c. 94.
[6]) Expositio Evang. Lucae II, 88; M. XV, c. 1585.
[7]) Epistola XXIX, 21; M. XVI, c. 1059.

Hierusalem въ мистическомъ смыслѣ употребляется имъ собственно для обозначенія умиротворенной души (animam pacificam). [1]) Тѣмъ не менѣе у св. Амвросія нѣтъ еще и намека на то, чтобы на землѣ можно было сдѣлаться членомъ этого мистическаго Іерусалима помимо и независимо отъ видимой земной Церкви.

Существенно новою сравнительно съ древне-западными писателями у Амвросія является только мысль, что civitas Dei, какъ въ своей небесной части, такъ и въ своей земной половинѣ, хотя и невидимой по свему характеру, возникаетъ не сразу, а реализуется лишь съ большей постепенностью. Хотя Церковь по своей идеѣ и вѣчна, насколько et Ecclesia erat et Sancti erant praedestinati ante saecula, [2]) но первоначально она была скрытою, чтобы затѣмъ въ предопредѣленное Богомъ время проявиться во внѣ: in praedestinatione Dei Церковь существовала semper, чтобы, когда послѣдуетъ Божественное Соизволеніе, прорваться на ружу (prorumpere), но Волею Божіею она была сохраняема до извѣстнаго времени (certo reservatam tempori). [3]) Начало ея фактическаго обнаруженія на землѣ относится еще ко временамъ пребыванія первыхъ людей въ раю. [4]) Потомъ кругъ ея членовъ начинаетъ расширяться, но такъ, что Gratia Церкви съ самаго возникновенія міра процвѣтала только въ святыхъ (in sanctis) и лишь въ послѣднее время разлилась въ народѣ (se diffudit in populos). [5]) Вся ветхозавѣтная исторія есть въ сущности исторія постепеннаго созиданія Церкви на землѣ. Для этой цѣли именно посылаются патріархи, пророки. Архангелъ Гавріилъ, но основалъ ее собственно только Христосъ въ таинствѣ своего Воплощенія. [6])

Изъ образовъ для обозначенія Церкви св. Амвросій пользуется образомъ библейской Девворы, побѣдившей ханаанскаго военачальника Сисару (Кн. Суд. 4, 11—15); въ этомъ случаѣ она mystice открыла намъ возникновеніе имѣвшей

---

[1]) Exhortatio virginitatis X, 68: M. XVI, c. 356.
[2]) De fide III, X, 64; M. XVI, c. 603.
[3]) De Abraham II, 10, 74; M. XIV, c. 491.
[4]) Expositio in ps. 118, I, 4; 5; Niederhuber. s. 86.
[5]) Epistola XVIII, 28; M. XVI, c. 980.
[6]) Expositio Evang. Lucae II, 89; ср. de viduis III, 20; M. XVI, c. 241.

возстать изъ язычниковъ Церкви, которой принадлежитъ тріумфъ надъ Сисарой духовнымъ, т.-е. надъ противными ей властями (de adversarüs potestatibus) [1]. Другимъ образомъ Церкви служитъ для него наша прародительница Ева, mater omnium viventium, подобно тому какъ Церковь есть мать живыхъ [2]. Иногда онъ называетъ ее Дѣвой (virgo) за ея чистоту и невинность [3], состоящей въ бракѣ (nupta) въ силу своихъ тѣсныхъ отношеній ко Христу, вдовою (vidua) [4]. вѣроятно, потому, что она не землѣ не имѣетъ уже болѣе для себя Жениха [5]. Наконецъ, у Амвросія мы встрѣчаемъ такое и довольно обычное у церковныхъ писателей и между прочимъ у св. Кипріана [6]) наименованіе Церкви Домомъ Божіимъ: Церковь есть Домъ Божій, камнями котораго служатъ всѣ вѣрующіе, а стѣнами—отдѣльныя общины вѣрующихъ [7]).

Самымъ типичнымъ ученіемъ о Церкви на западѣ былъ конечно, ученіе св. Кипріана. Въ изображеніи болѣе частныхъ предикатовъ Церкви св. Амвросій лишь изрѣдка съ нимъ соглашается, а въ большинствѣ случаевъ идетъ совершенно противоположнымъ путемъ; но и эти точки соприкосновенія не касаются наиболѣе характерныхъ идей карѳагенскаго отца, такъ что о вліяніи его на св. Амвросія говорить не приходится. Къ числу этихъ точекъ соприкосновенія нужно прежде всего отнести понятіе о католичности Церкви. Терминъ catholicus, Ecclesia catholica, употребляемый Кипріаномъ, встрѣчается и у Амвросія; Кипріанъ связываетъ съ этимъ терминомъ понятіе о единствѣ и недѣлимости Церкви [8]), и Амвросій обозначаетъ имъ единое церковное собраніе изъ представителей разныхъ странъ и народностей [9]). Образующая собою Церковь связь вѣрующихъ

---

[1]) De vidius VIII, 47; M. XVI, c. 249.

[2]) Expositio Evangel. Lucae II, 86: M. XV, c.c. 1584—1585.

[3]) Exhortatio virginitatis V, 28: M. XVI, c 44.

[4]) De viduis III, 16; M. XVI, c. 240.

[5]) *Pruner*. Die Theologie des hl. Ambrosius 1862, s.s. 22—23.

[6]) De unitate Ecclesiae c VIII.

[7]) In ps. 47 enar., 4; ср. *Pruner*. op cit. S. 21.

[8]) Epistola LXIX, 7; Ecclesia, quae catholica et una, scissa non sit, neque divisa (P. n. ч. I, стр. 257.

[9]) Hexaemeron III, I, 3: ex omni valle congregatus est populus catholicus; M XIV, c. 156.

со Христомъ обнимаетъ собою, по его представленію, всю разумную тварь, потому что вся разумная тварь духовно живетъ благодатію Христа, и Силою ниспосланнаго Имъ для довершенія Своего Дѣла Духа Св. Христосъ—все и во всемъ. Отсюда Церковь называется небомъ, царствомъ небеснымъ, потому что имѣетъ въ своихъ нѣдрахъ святыхъ, сравниваемыхъ съ ангелами и архангелами, и самихъ ангеловъ. Называется она также и міромъ, потому что къ ней принадлежатъ и земные члены. Какъ состоящая изъ земныхъ членовъ, Церковь наполняетъ собою всю землю, весь orbis terrarum, заключаетъ въ себѣ собраніе народовъ (congregationem gentium), не полагая различія ни между іудеемъ и грекомъ, ни между варваромъ и скиѳомъ, ни между рабомъ и свободнымъ [1]). Съ другой стороны, Церковь Христова безпредѣльна также и по времени своего существованія: существуя отъ вѣка въ Божественномъ предопредѣленіи, она имѣетъ существовать во всѣ времена и есть царство постоянное и вѣчное [2]).

У св. Кипріана очень настойчиво проводится мысль объ абсолютной необходимости Церкви, какъ внѣшней организаціи, для спасенія каждаго человѣка: нигдѣ не можетъ быть спасенія (salus), какъ только въ Церкви [3]); кто находится внѣ Церкви, тотъ даже не заслуживаетъ имени христіанина [4]); самые великіе религіозные подвиги, наприм., мученичество, разъ они совершены внѣ Церкви, не могутъ имѣть *никакого значенія* [5]). Мысль о томъ, что человѣкъ можетъ достичь неба исключительно только чрезъ посредство земной церкви, весьма важна также и для св. Амвросія. „Надлежитъ остерегаться, говоритъ онъ, чтобы кто-либо, будучи однажды воспринятъ Христомъ чрезъ крещеніе, не отдѣлялся отъ Его Тѣла, т. е. не извергался изъ Церкви (ne excutiatur ab Ecclesia), ибо это равносильно непрестанной смерти (mortis perpetuae“) [6].—„Кто отдѣляется отъ св. алтаря

---

[1]) Expositio in ip. 118, XII, 25; ср. *Niederhuber*. op. c. s. 81.
[2]) De Abraham II, 966; de Tob. 20, 74; ср. *Niederhuber*, s.s. 81—82.
[3]) Epistola 62, 4; Русск. перев. I, стр. 27.
[4]) Epistola 10, 24; Русск. перев. I, стр. 173.
[5]) De unitate Ecclesiae XIV; Русск. перев , стр. 181.
[6]) In ps. 40 enar. 28.

(a sacris altaribus), тотъ оказывается ушедшимъ на чужбину, подобно блудному сыну; потому что это значитъ отдѣляться отъ Іерусалима, существующаго на небѣ, или, такъ сказать, отъ полноправнаго и тѣснаго обиталища святыхъ (civico quodam et domestico sanctorum domicilio)" [1]). Поэтому и собранія еретиковъ и схизматиковъ, какъ отдѣленныхъ a regno Dei и ab Ecclesia, являются собраніями не Бога, а нечистаго духа [2]).

Исконнѣ неотъемлемымъ предикатомъ Церкви признавалась ея святость. Но онъ имѣлъ тотъ смыслъ, что Церковь свята лишь по своей идеѣ и потому, что она имѣетъ своею цѣлію приводить людей къ святости; но поэтому именно она и должна терпѣть въ своей средѣ грѣховныхъ членовъ. Въ этомъ смыслѣ у папы Каллиста Церковь сравнивается съ Ноевымъ ковчегомъ, въ которомъ животныя чистыя находились вмѣстѣ съ нечистыми [3]). Что св. Кипріанъ былъ вполнѣ съ этимъ солидаренъ, объ этомъ наглядно свидѣтельствуетъ его отношеніе къ расколу Новаціана. Въ томъ же убѣждаетъ и его понятіе о Церкви, какъ объ институтѣ, установленномъ для спасенія людей; каллистовое сравненіе Церкви съ Ноевымъ ковчегомъ мы встрѣчаемъ и у него [4]). И по представленію Амвросія къ земной Церкви одинаково принадлежатъ какъ святые, такъ и грѣшники, которыхъ она должна привести ко спасенію. Членъ Церкви или вовсе не долженъ знать грѣха или, если онъ грѣшитъ, долженъ перестать грѣшить [5]). Она состоитъ изъ omnibus, образуя стадо Христово (Christi grex): одни изъ ея членовъ пасутся кормомъ, а другіе питаются молокомъ; имъ надлежитъ остерегаться волковъ, скрывающихся въ овечьей одеждѣ, принимающихъ на себя личину воздержанія, но на самомъ дѣлѣ способныхъ возбуждать только мерзость невоздержанія [6]). Въ ней имѣетъ мѣсто не только преуспѣя-

---

[1]) De poenitentia II, III, 14; M. XVI, c. 500.

[2]) Expositio Evang. Lucae. VII, 95; M. XV, c. 1723.

[3]) Loofs. Leitfaden zum studium der Dogmengeschichte, ss. 207—208.

[4]) De unitate Ecclesiae VI; Русск. перев. II, стр. 174.

[5]) Expositio Evang. Lucae VII, 96: ex duobus igitur constat Ecclesia, ut aut peccare nescias aut peccare desistas; Ed. V. и M. XV, c. 1724.

[6]) De viduis XI, 70; M. XVI, c. 255.

ніе сильныхъ, но и паденіе слабыхъ (infirmorum lapsus)[1]. Въ двухъ книгахъ о покаяніи св. Амвросій особенно горячо возстаетъ противъ Новаціана и его сторонниковъ, понимавшихъ Церковь въ смыслѣ общества исключительно святыхъ и не допускавшихъ снисхожденія къ человѣческимъ немощамъ. Онъ молитвенно проситъ Христа обратиться ко всѣмъ (ad universos), собрать добрыхъ и злыхъ, хромыхъ, слѣпыхъ и глухихъ, чтобы всѣми ими наполнить домъ свой[2]. Церковь должна терпѣть въ своихъ нѣдрахъ грѣховныхъ членовъ; этого требуетъ понятіе о ней, какъ о Тѣлѣ. Церковь есть организмъ или Тѣло Христово; но какъ тѣло состоитъ изъ разныхъ по значенію и дѣятельности членовъ и при всемъ томъ остается единымъ тѣломъ, такъ что каждый изъ его членовъ пользуется помощью другихъ и въ случаѣ страданій одного страдаютъ и всѣ остальные, такъ и въ церковномъ тѣлѣ каждый изъ членовъ, какъ бы малъ и незначителенъ онъ ни былъ, необходимъ для всего тѣла церковнаго; всѣ должны сострадать и служить другъ другу. И если тяжело для тѣла лишиться одного члена, то сколько тяжелѣе для Церкви лишиться одного человѣка! Если чрезъ удаленіе одного члена разстраивается все тѣло, то точно такъ же чрезъ пренебреженіе къ каждому единичному человѣку разстраивается и цѣлостность церковнаго собранія (sanctae Ecclesiae congregatio)[3].

При всемъ томъ въ нѣкоторыхъ наиболѣе тяжелыхъ случаяхъ Церковь поставляется въ необходимость отсѣкать отъ себя грѣховныхъ членовъ: это отсѣченіе должно совершать только съ большою осторожностью. Оно совершается не само собою въ самомъ фактѣ грѣхопаденія, но чрезъ посредство служителей Церкви: какъ добрый врачъ (bonus medicus), пастырь Церкви долженъ удалить изъ цѣлаго тѣла Церкви всякую тяжелую язву, дабы зараза не распространялась шире[4]. Но эта экскомуникація изъ общества вѣрующихъ для св. Амвросія имѣетъ значеніе не какъ совершенное удаленіе и забвеніе грѣховныхъ членовъ, а какъ

---

[1]) Epistola LXXI, 1; M. XVI, c. 1234.
[2]) De poenitentia I, VII, 30; M. XVI, c.c 475—476.
[3]) De officiis ministrorum III, III, 17—19; M. XVI, c c. 149—150
[4]) Expositio in ps 118, VIII, 26.

средство предохраненія отъ опасности всего общества (totam massam) вѣрующихъ и, съ другой стороны, въ качествѣ побужденія грѣшника къ исправленію (ut spiritum ejus salvum faceret); она производится ad expurgandum, для цѣлей очищенія, такъ какъ подлежащее очищенію не признается совершенно безполезнымъ, но не ad projiciendum, не для полнаго отстраненія, когда въ выбрасываемомъ не признаютъ ничего годнаго. Экскомуникація или sequestratio имѣетъ тотъ смыслъ, что она даетъ возможность возвратить впослѣдствіи грѣшника къ таинствамъ и такимъ образомъ постоянно хранить въ цѣлости все тѣло церковное [1]). Вотъ почему и должно принимать обратно въ церковное общеніе отлученнаго только съ крайнею осторожностью и во всякомъ случаѣ уже послѣ того, какъ онъ обнаружитъ дѣйствительные плоды исправленія. Церкви, конечно, подобаетъ оказывать милость (misereri decet), но надлежитъ также соблюдать и форму справедливости (forma justitiae): остерегаясь, чтобы кто-нибудь, устраненный отъ участія въ общеніи, послѣ кратковременнаго и легкаго покаянія или даже и болѣе сильнаго сокрушенія не исторгалъ съ легкостью у священника общенія, котораго подобаетъ искать только послѣ болѣе или менѣе продолжительнаго времени. Развѣ, если священникъ оказываетъ снисхожденіе недостойному, онъ не влечетъ этимъ многихъ къ заразѣ паденія? Мягкость въ оказаніи милости служитъ побужденіемъ ко грѣху [2]).

Вотъ почти и все, что въ ученіи св. Амвросія о Церкви еще можетъ нѣсколько напомнить намъ Кипріана. Существенное различіе между ними въ дальнѣйшемъ мы видимъ уже въ томъ, что тогда какъ для св. Кипріана Церковь имѣетъ главн. образомъ значеніе какъ внѣшній установленный Богомъ для спасенія человѣчества институтъ, въ ученіи св. Амвросія эта сторона почти совсѣмъ не выступаетъ и подъ Церковью онъ разумѣетъ болѣе внутренній организмъ, мистическую связь вѣрующихъ со Христомъ. Мы собственно нисколько не должны удивляться этому, такъ какъ эта черта никогда не оставалась совершенно чуждою западному богословію, а въ прежнее докипріановское время была даже

---

[1]) De Poenitentia I, XV, 78—80: M XVI, c. 490.

[2]) Expositio in ps. 118, VIII, 26.

господствующею. Самъ Тертулліанъ различаетъ между Церковью, какъ numerus episcoporum, и Церковью, какъ Ecclesia Spiritus, т. е. какъ явленіемъ Духа, которое существуетъ per spiritalem hominem [1]); равнымъ образомъ Церковь мыслится имъ какъ духовное тѣло Св. Троицы [2]). И у св. Кипріана также съ понятіемъ о Церкви, какъ о внѣшнемъ институтѣ, почти постоянно связывается представленіе о ней, какъ о внутреннемъ единствѣ вѣрующихъ со Христомъ, какъ о недѣлимомъ мистическомъ Тѣлѣ Христовомъ: онъ постоянно говоритъ объ unitas corporis [3]), о consentientis populi corpus unum, о corporis unitatem concordiae [4]) Псевдокипріанъ говоритъ объ Ecclesiam Sanctam, какъ о misticum Christi corpus, внѣ общенія съ которымъ non est salus [5]); Самъ Христосъ есть caput Ecclesiae, какъ Источное Начало и Дѣйствующая Причина corporis ac membrorum ipsius [6]). Вотъ эта-то древнезападная черта въ представленіи о Церкви и получаетъ у св. Амвросія исключительное развитіе въ ущербъ понятію о внѣшне-видимой Церкви. Это обстоятельство врядъ ли можно объяснить однимъ только случайными литературными вліяніями, такъ какъ, какъ мы уже неоднократно имѣли поводъ говорить объ этомъ, св. Амвросій весьма систематично обходитъ внѣшнюю церковную организацію; скорѣе, это соотвѣтствовало его личнымъ вкусамъ. Затѣмъ, кромѣ того, что жизнь до занятія епископской каѳедры онъ провелъ подъ вліяніемъ совершенно постороннихъ традицій, на него могли вліять и обстоятельства времени: въ аріанскую эпоху, когда внѣшняя организованность Церкви не воспрепятствовала возникновенію самыхъ горячихъ споровъ по самымъ важнѣйшимъ вопросамъ христіанской вѣры, естественно было видѣть залогъ истинности и самый существенный признакъ Церкви въ ея внутренней солидарности и сплоченности: силу этой сплоченности Амвросій самъ наблюдалъ на своей паствѣ во время своихъ неоднократныхъ

---

[1]) De puditiiia, c. XXI.

[2]) De baptismo c. VI: ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus ibi Ecclesia, quae trium corpus est.

[3]) De unitate Ecclesiae c. V; Русск. перев. ч. II, стр. 174.

[4]) ibid. c. XXIII; Русск. перев. ч. II, стр. 189—190.

[5]) Liber de duplici martyr. c. XXXVII; M. c. 908 A.

[6]) ibid. c. XXI; M. c. 893C.

столкновеній съ еретиками и гражданской властью. Какъ бы то ни было, но Церковь прежде всего для Амвросія есть Тѣло Христово. Образъ этой Церкви данъ былъ уже въ раю въ нашихъ прародителяхъ и въ фактѣ созданія первой женщины изъ ребра мужа. Соединеніе (copula) Адама и Евы было великимъ таинствомъ (sacramentum magnum) во Христа и въ Церковь; ибо извѣстно, что какъ Ева была костью отъ костей своего мужа и плотью отъ плоти его, такъ и мы являемся членами (membra) corporis Christi, костью отъ костей и плотью отъ плоти Его [1]). Totum corpus Ecclesiae обнимаетъ собою всѣхъ вообще вѣрующихъ, не только существующихъ на землѣ, но и вообще когда-либо существовавшихъ на ней. Здѣсь св. Амвросій различаетъ прежде всего членовъ высшихъ (membra superiora), святыхъ, которые уже достигли своего успокоенія на небѣ, и членовъ пока еще только труждающихся на землѣ (membris unius corporis laborantibus); между тѣми и другими сохраняется все-таки духовная связь, насколько первые совоздыхаютъ и сострадаютъ послѣднимъ [2]). Земные члены въ свою очередь имѣютъ различное значеніе и достоинство. Очень картинно и детально св. Амвросій характеризуетъ ихъ положеніе въ цѣломъ организмѣ церковномъ: „всѣ мы составляемъ unum corpus Christi, Главою котораго является Богъ, а мы служимъ его остальными членами: среди послѣднихъ есть глаза (oculi), какъ, напримѣръ, пророки; существуютъ зубы (dentes), какъ апостолы, которые брашно евангельской проповѣди влили въ наши внутренности;... руками (manus) этого тѣла служатъ тѣ, которые занимаются совершеніемъ добрыхъ дѣлъ (bonorum operum); есть и чрево (venter), которое образуютъ вѣрующіе, подающіе бѣднымъ силы къ существованію; нѣкоторые являются ногами (pedes)“, а еще ниже ихъ стоятъ члены, имѣющіе значеніе пяты (calcaneum) [3]). Иногда, въ соотвѣтствіи съ тѣмъ, что Ева была создана изъ ребра Адама, и жизнь Церкви (vita Ecclesiae) представляется подъ образомъ ребра Христова (costa Christi), которое вышло изъ Христа, не уменьшивъ Его Тѣла, ибо это costa—не тѣлесное (non corporalis), а ду-

---

[1]) Epistola LXXVI, 4; M. XVI, c. 1260.
[2]) Epistola XXXV, 7; M. XVI, c. 1079.
[3]) Epistola XLI, 11; M. XVI, c. 1116.

ховное (spiritalis), духъ же раздѣляться не можетъ [1]). Рядовые же Члены Церкви называются также и просто ея внутренностями (nos ergo viscera Ecclesiae sumus), какъ члены ея плоть отъ плоти ея и кость отъ костей ея [2]).

Какъ тѣло, Церковь должна представлять собою тѣсно сплоченое единство. Однимъ изъ самыхъ главныхъ основаній этого единства на западѣ со времени св. Кипріана считалось единство и нераздѣлимость церковнаго епископата. „Епископатъ одинъ, говоритъ св. Кипріанъ, и каждый изъ епископовъ цѣлостно въ немъ участвуетъ; такъ же едина и Церковь, которая, съ приращеніемъ плодородія расширяясь, дробится на множество“ [3]).—„Церковь основана на епископахъ (super episcopos) и всякое дѣйствіе Церкви управляется чрезъ тѣхъ же начальствующихъ“ [4]).—„Ecclesia есть plebs, соединенная съ епископомъ (sacerdoti adunata), и стадо, привязанное къ своему пастырю“ [5]). У св. Амвросія мы не только не встрѣчаемъ этого аргумента, но въ его представленіи о Церкви, какъ о Тѣлѣ, іерархическій признакъ отсутствуетъ почти совершенно. Не іерархія, а именно sancta plebs выдвигается у него на первое мѣсто. „Гдѣ Ecclesia, говоритъ онъ, тамъ и populus gravis“ [6]). Не столько народъ поставляется въ зависимость отъ іерархіи, сколько какъ разъ наоборотъ. Св. Амвросій называетъ свою паству, разсматриваемую какъ цѣлое, даже своимъ родителемъ, родившимъ его путемъ избранія для священства, и себѣ присваиваетъ только право называть своимъ сыномъ каждаго изъ членовъ паствы въ отдѣльности [7]). Въ силу такого выдающагося значенія въ Церкви народа въ его покровительствѣ нуждается каждый кающійся; онъ получаетъ прощеніе грѣховъ, потому что за него молится весь народъ, подобно тому, какъ, видя слезы многихъ изъ народа, Господь воскресилъ сына наинской вдовы [8]).—Другимъ основаніемъ цер-

---

[1]) Expos. Evang. Lucae. II, 86; Ed. V. и M. XV, c.c. 1584—1585.
[2]) Expos. Evang. Lucae V, 92; Ed. V. и M. XV, c.c 1660—1661
[3]) De unitate Ecclesia c. V; Русск. перев. ч. II, стр. 174.
[4]) Epistola XXVII, 1; Русск. перев ч. II, стр. 64.
[5]) Epistola LXIX, 7; Русск. перев. ч. I, стр. 257.
[6]) In ps. 39 enar., 23.
[7]) Expositio Evang. Lucae VIII, 73; ср. *Förster*. Ambrosius. s. 164.
[8]) De poenitentia II, X, 91. 92; M. XVI, c.c. 518—519.

ковнаго единства на западѣ между прочимъ у того же Кипріана является единство Бога, Христа, вѣры [1]); придавалось здѣсь значеніе также любви и единенію вѣрующихъ между собою: для членовъ Церкви обязательны dilectionis et charitatis faedera [2]). Этого рода аргументаціи св. Амвросій придаетъ исключительно огромное значеніе. Несмотря на все разнообразіе своихъ членовъ и на распространеніе по всей вселенной, Церковь едина по своему существу. Она едина потому, что во главѣ ея стоитъ Одинъ и Тотъ же Богъ и Іисусъ Христосъ. Какъ по единству сущности Отцу, Сыну и Св. Духу принадлежитъ unitas potestatis, такъ и царство Ихъ едино [3]) и нераздѣлимо само въ себѣ [4]). Единство и нераздѣлимость Церкви прежде всего обусловливается такимъ образомъ единствомъ и нераздѣлимостью Св. Троицы, Дѣйствующей въ ней [5]). Затѣмъ, сами мы станемъ разсматривать Церковь со стороны составляющихъ ее вѣрующихъ, то единство ея оказывается обусловленнымъ единствомъ связывающихъ ихъ нитей и въ частности единствомъ вѣры. Вѣра—основаніе Церкви [6]); ученіе вѣры—закваска, которою поддерживается жизнь Церкви [7]). Только сохраняющіе ученіе вѣры въ правильности и неповрежденности принадлежатъ къ Церкви. Напротивъ того, еретики и іудеи, не имѣющіе среди себя Христа, пребываютъ внѣ Церкви и не могутъ находиться въ общеніи съ вѣрующими [8]). Всякая Церковь или общество, отвергающая истинную вѣру и не признающая основъ апостольской проповѣди, отсѣкается отъ общаго тѣла церковнаго [9]). Второю связывающею нитью является любовь (caritas); св. Амвросій описываетъ ее гораздо живѣе и сильнѣе выдвигаетъ, чѣмъ Кипріанъ, и понимаетъ ее преимущественно въ смыслѣ единенія со Христомъ, а не

---

[1]) De unitate Ecclesiae. c. XXIII: Deus unus est, et Christus, et una Ecclesia Ejus, et fides una.

[2]) ibid. c. XVI; Русск. перев. ч. II, стр. 181.

[3]) De fide V, XII, 153; M. XVI, c. 679.

[4]) De Spiritu Sancto III, XX, 156; M. XVI, c. 812

[5]) De Abraham II, 9, 66; ср. *Niederhuber*. s s 83. 84.

[6]) Exspositio Évang. Lucae VI, 98; Ed. V. и M. XV, c. 1694.

[7]) ibid. VII, 190 и сл.; M. XV, c c. 170—1751; ср Ed. V, p. 368.

[8]) Expositio Evang Lucae VI, 68; M. XV, c.c. 1685—1686.

[9]) ibid

единодушія между людьми, какъ у Кипріана. Понятіе caritas у него обычно выступаетъ въ связи съ представленіемъ о мистическомъ единеніи вѣрующей души съ Логосомъ. Здѣсь дѣло, вѣроятно, не обошлось безъ вліянія Оригена. Какъ извѣстно, отношенія изображаемыхъ въ книгѣ „Пѣснь Пѣсней" жениха и невѣсты, связанныхъ между собою крѣпкими узами самой интимной любви, впервые были истолкованы Оригеномъ въ смыслѣ индивидуальнаго таинственнаго общенія Логоса, явившагося во Христѣ, съ душей по подобію Его отношеній къ Церкви. По болѣе частному смыслу этого толкованія, брачныя отношенія между Христомъ и человѣческой душей выражаются въ томъ, что, возлюбивъ душу, Христосъ влечетъ ее къ небу, къ Себѣ, возбуждая въ ней взаимную любовь [1]); какъ возлюбленная Божественнаго Жениха, душа постоянно находится въ чертогахъ Его, пребывая въ самомъ неразрывномъ единеніи съ Нимъ, пріобрѣтаетъ внутреннюю красоту, нравственное совершенство, очищается отъ всякаго порока [2]). Въ какой именно мѣрѣ св. Амвросій воспользовался трудами Оригена для своихъ цѣлей, судить трудно, такъ какъ сохранившіеся до нашего времени фрагменты двухъ оригеновыхъ комментаріевъ на кн. „Пѣснь Пѣсней", по всей вѣроятности, представляютъ собою только часть того, что въ дѣйствительности вышло изъ-подъ пера Оригена [3]). Однако, въ своемъ настоящемъ видѣ эти фрагменты даютъ возможность отвѣтить положительно, что Амвросій свое представленіе о caritas, какъ о существѣ и основѣ церковнаго единства, черпалъ именно изъ нихъ. Въ этомъ убѣждаетъ не только тождественность въ главномъ объясненіи кн. Пѣснь Пѣсней, которое легло въ основу сочиненія Амвросія De Isaac vel anima, но и согласіе между ними въ нѣкоторыхъ второстепенныхъ деталяхъ; такъ, напримѣръ, подобно Оригену, выраженіе невѣсты: *„ласки твои лучше вина"* (Пѣснь Пѣсней 1, 1) св. Амвросій понимаетъ въ смыслѣ указанія на Божественную Премудрость и на небесныя таинства [4]). Только эта восточная мысль, связы-

[1]) Opera. M. XIII, c.c. 40. 41.

[2]) Opera. M. XIII, c. 42.

[3]) См. *Kellner*. Ambrosius, als Erklärer, s. 106; Orig. Opera M. ср. *Kellner*, s. 106.

[4]) Ambr. De Isaac vel anima 3, 9; Ed. V. и M. XIV, c 506.

ваемая съ кн. Пѣснь Пѣсней, получила у Амвросія какъ будто бы больше мистицизма и субъективизма: „она пріобрѣла у него, по выраженію Гарнака, особую окраску, какъ результатъ глубины сердца великаго человѣка и его способности давать теплое выраженіе своей личной любви ко Христу“ [1]). И именно въ такомъ смыслѣ индивидуальнаго общенія въ любви со Христомъ св. Амвросій примѣняетъ къ Церкви уже и прежде упомянутый образъ мужа и жены и брачныхъ отношеній между ними [2]). „Ecclesia, которая любитъ Христа, уязвлена любовью (vulnerata est caritatis); и эту любовь (caritatem) Христосъ возбуждаетъ и воскрешаетъ въ ней, пока она не услышитъ голоса Его и не ощутитъ присутствія Его, потому что къ ищущимъ Христа Онъ не только приходитъ, но приходитъ съ радостію“ [3]).—„Ecclesia есть Тѣло Христово, которое сдерживается узами caritatis; преступленіе іудеевъ противъ Христа собственно и заключается въ томъ, что они разрушили всякую связь caritatis“ [4]).

Какъ въ обоснованіи единства церковнаго тѣла св. Амвросій весьма замѣтно отличается отъ Кипріана, такъ онъ разногласитъ съ нимъ и во взглядахъ на условія разрушенія этого единства. Кромѣ нарушенія другихъ перечисленныхъ условій единства, Кипріанъ приписываетъ здѣсь главное значеніе разрыву съ епископомъ, неповиновенію епископу. „Епископъ существуетъ въ Церкви и Церковь въ епископѣ и кто не съ епископомъ, тотъ и не въ Церкви“ [5]); тотъ не можетъ быть со Христомъ, кто дѣйствуетъ противъ епископовъ [6]); ереси и расколы возникаютъ именно изъ нежеланія повиноваться епископамъ“ [7]). Св. Амвросій, наоборотъ, взамѣнъ этого іерархическаго признака вездѣ указываетъ на извращеніе вѣры и нравственную нечистоту членовъ Церкви. „De civitate Dei изгоняется дѣлатель неправды (iniquitatis). Civitas Dei Ecclesia est, a Ecclesia corpus est Christi. Грѣшитъ поэтому противъ неба (in coelum) всякій, кто по-

---

[1]) Dogmengeschichte. 2 Aufl. B. II, s. 12.
[2]) De Isaac vel anima 4, 30. 31; Ed. V. и M. XIV, c. 513.
[3]) ibid.
[4]) In ps. 43 enar., 17.
[5]) Epistola LXIX, 7; Русск. перев. I, 257.
[6]) De unitate Ecclesiae XVII; Русск. перев. II, 185.
[7]) Epistola XII, V; Русск. перев. I, 196.

ругаетъ права небеснаго civitatis и оскверняетъ святость непорочнаго тѣла (immaculati corporis) нечистотою своихъ пороковъ“ [1]). Христосъ именно и возлюбилъ Церковь за ея святость и безпорочность (sancta, immaculata, sine ruga) [2]). Отъ всякаго кандидата Церкви требуется поэтому ревность и тщательность въ жизни [3]). Вратами Церкви, неодолимыми адомъ, считаются внутренняя чистота и правдивость [4]); упорство же во грѣхахъ (pertinatia delictorum), господство грѣха (dominatum peccati) въ человѣкѣ вырываютъ его изъ Церкви и толкаютъ во врата адовы [5]).

Единственное, что еще можетъ въ ученіи о Церкви обнаружить намъ въ Амвросіи писателя западной Церкви, есть до нѣкоторой степени его отношеніе къ личности св. ап. Петра. Правда, никакихъ выводовъ изъ этого относительно римскаго епископа, признаваемаго преемникомъ ап. Петра, онъ не дѣлаетъ; онъ не говоритъ ни о какихъ прерогативахъ римскаго епископа и римской Церкви предъ другими епископами и помѣстными церквами. Равнымъ образомъ относительно личности самого св. ап. Петра Амвросій въ отличіе отъ Каллиста не истолковываетъ въ римско-католическомъ смыслѣ Мѳ. 16, 18 и слл. [6]); подъ камнемъ, на которомъ созидается Церковь, онъ разумѣетъ не столько ап. Петра, сколько вообще всякаго вѣрующаго, его вѣру, дѣйствія, настроеніе (mens) [7]). Ему такъ же, повидимому, не извѣстно или онъ не придаетъ никакого значенія взгляду на ап. Петра Кипріана, какъ на образъ церковнаго единства: „чтобы показать единство (Церкви), Господу угодно было съ одного же и предначать это единство“ [8]). Тѣмъ не менѣе у св. Амвросія мы встрѣчаемъ не мало выраженій, которыя какъ будто бы предполагаютъ особое положеніе ап. Петра въ ряду другихъ апостоловъ и въ Церкви. Св. ап. Петръ, говоритъ Амвросій, имѣлъ всю вѣру (omnem fidem), за что и получилъ ключи

---

[1]) Expositio in ps. 118, XV, 35.
[2]) Expositio Evang Lucae II, 88; M. XV, c. 1585.
[3]) De Iacob. et vita beata I, 5, 19.
[4]) Expositio Evang. Lucae VI, 98—99; Ed. V. и M. XV, c.c. 1694—1695.
[5]) ibid.
[6]) *Harnack.* Dogmengeschichte 3 Aufl. B. I, s. 451.
[7]) Expositio Evang. Lucae VI, 98—99.
[8]) De unitate Ecclesiae c IV; Русск. перев. ч. II, стр. 173.

Царства Небеснаго, чтобы отворять ими входъ другимъ, но кто такіе эти другіе, апостолы ли только или же всѣ вообще вѣрующіе, онъ не говоритъ; нѣсколькими же строками выше онъ упоминаетъ о томъ, что Господь требовалъ немалой вѣры и отъ всѣхъ апостоловъ (neque mediocrem fidem Dominus exigit ab apostolis) [1]). Затѣмъ св. Амвросій иногда выражается, что св. ап. Петръ предпочитается всѣмъ (omnibus antefertur) [2]). что, какъ болѣе совершенному, Христосъ поручилъ ему и управлять болѣе совершенными (perfectiores) [3]), что гдѣ Петръ, тамъ и Церковь, такъ какъ Петръ открылъ небо и заключилъ преисподнюю [4]); въ ап. Петрѣ была опора Церкви (esset Ecclesiae firmamentum) [5]). Но, несомнѣнно, во всѣхъ перечисленныхъ случаяхъ пока еще нѣтъ рѣчи о какомъ-либо особенномъ положеніи и правахъ ап. Петра въ Церкви. Такъ выражается св. Амвросій, когда говоритъ только объ одномъ ап. Петрѣ, не касаясь его отношеній къ другимъ апостоламъ. Если же ему приходится говорить о св. ап. Петрѣ вмѣстѣ съ другими апостолами, то онъ и всѣхъ ихъ, безъ возвышенія одного надъ другими, одинаково называетъ столпами (columnae), на которыхъ основана св. Церковь [6]); равнымъ образомъ, говоря о другихъ извѣстныхъ апостолахъ, наприм., о св. ап. Павлѣ, не касаясь личности ап. Петра, онъ упоминаетъ о преизбыткованіи его служенія и благодати (ejus exuberat portio), объ его превосходствѣ (praecellit Paulus). [7]) Правда, ап. Петръ связалъ себя тройнымъ духомъ Божественной любви, [8]) но это все-таки не создало никакихъ особыхъ правъ для него. Господь обѣщалъ неодолимость вратами ада не самому ап. Петру

---

[1]) Expositio Evang. Lucae VII, 176. 177; Ed. V. и M. XV, c. 1746.

[2]) ibid X, 175; Ed. V. и M. XV, c. 1848.

[3]) ibid X‘ 176.

[4]) In ps. 40 enar., 30: ubi ergo Petrus, ibi Ecclesia; ubi Ecclesia, ibi nulla mors... Beatus Petrus, cui non inferorum porta praevaluit, non coeli porta se clausit, sed e contrario destruxit inferni vestibula, patefecit coelestia. In terris itaque positus, coelum aperuit, inferos clausit.

[5]) De virginitate XVI, 105; M. XVI. c.c. 292—293.

[6]) Expositio in ps. 118, V, 38.

[7]) De Ioseph. 13, 76; Ed. V. и M. XIV, c. 669.

[8]) In ps. 53 enar., 17: merito Petrus sacerdos eligitur; qui spiritu charitatis divinae triplici se ligavit.

лично, а высказанному имъ исповѣданію вѣры; [1]) но это исповѣданіе вѣры св. апостолъ высказалъ не только отъ своего лица, но также и отъ лица остальныхъ апостоловъ; [2]) и потому приматство св. ап. Петра было приматствомъ въ исповѣданіи вѣры, но не приматствомъ степени и даже чести (primatum confessionis, non honoris, non ordinis). [3])

Изложенное въ такихъ чертахъ ученіе Амвросія о Церкви нужно считать характернымъ вообще для западныхъ писателей IV-го вѣка: кромѣ св. Амвросія, мы встрѣчаемъ его въ почти томъ же самомъ видѣ у Иларія. Вмѣсто іерархическаго понятія о Церкви у послѣдняго также выступаетъ представленіе о ней, какъ о тѣлѣ, причемъ для выраженія его Иларій пользуется тѣми же самыми понятіями, какія мы встрѣчаемъ у Амвросія. Христіане „прежде установленія міра избраны in Christi corpore и Ecclesia есть corpus Christi... и civitas, построенный на горѣ“, т. е. созданный на Тѣмъ Христовомъ, символически изображаемомъ въ Писаніи подъ именемъ горы; [4]) этотъ градъ (civitas) обнимаетъ собою не только людей, но и ангеловъ, такъ какъ между тѣми и другими устанавливается тѣсное общеніе. [5]) Однако для иллюстраціи отношеній св. Амвросія къ Иларію необходимо отмѣтить тѣ особенности, которыя въ данномъ случаѣ замѣтнымъ образомъ ихъ раздѣляютъ. Во-первыхъ, библейскія выраженія о Градѣ и Іерусалимѣ Иларій относитъ большею частію къ плоти Христовой и уже лишь посредствено примѣняетъ ихъ къ Церкви, какъ основанной на этой плоти. Сіонъ—это corpus Christi, въ которомъ мы изъ враговъ превратились въ примиренныхъ и изъ погибшихъ стали вновь пріобрѣтенными. [6])—Verbum Dei сдѣлалось caro, а это caro есть et Sion et Ierusalem, civitas novae pacis и наша охрана (speculatorium nostrum). [7]) У св. Амвросія же мы отмѣтили примѣненіе понятія Hierusalem къ вѣрующей душѣ, къ Церкви, но совсѣмъ не встрѣчали его примѣненія къ Тѣлу Христову.

---

[1]) De incarnat. Domin. Sacram. V, 34; M. XVI, c. 827.
[2]) De incarnat. Domin. Sacram. IV, 33; M. XVI, c. 827.
[3]) ibid. IV, 32; M. XVI, c. 826.
[4]) Psalm. XIV, 5; M. c. 302.
[5]) ibid. 5; M. c. 302.
[6]) Psalm. XIII, 4; M. c. 297.
[7]) Psalm. LII, 18; M. c. 335.

Во—вторыхъ, въ то время какъ у Амвросія люди мыслятся Тѣломъ Христовымъ въ силу caritatis, связывающей ихъ со Христомъ, Иларій, повидимому, раскрываетъ представленіе о Церкви, какъ о Тѣлѣ, въ тѣсной связи съ изложеннымъ въ своемъ мѣстѣ ученіемъ о генерическомъ подобіи по плоти между Христомъ и всѣмъ человѣчествомъ; человѣчество, образующее собою Церковь, потому именно составляетъ собою Тѣло Христово, что оно принимаетъ то или иное участіе въ человѣческой природѣ Христа и пріобщается къ Божественнымъ свойствамъ этой послѣдней. Отсюда Иларій употребляетъ не только такія выраженія, какъ illa Dominici corporis Ecclesia, но и разъясняетъ, что Іерусалимъ, построенный на горѣ, въ томъ смыслѣ обозначаетъ собою Церковь, основанную на плоти Христовой, что во Христѣ чрезъ принятіе нашего тѣла и плоти мы сами можемъ быть созерцаемы. [1]) Гора, на которой основанъ градъ, есть ничто иное какъ corpus, которое Христосъ принялъ ex nobis и преобразовалъ (transfiguravit) тѣло humilitatis nostrae въ сообразное тѣлу gloriae suae; ибо post habitationem Ecclesiae наше тѣло возвышается до Него, въ Немъ покоится въ высотѣ (in sublimitate) Domini, въ Немъ, наконецъ, мы сообщаемся съ хорами ангеловъ, насколько и мы составляемъ Dei civitas. [2]) Понятію civitas въ этомъ случаѣ Иларій, повидимому, не придаетъ большаго значенія. Наконецъ, въ третьихъ, въ виду того, что civitas Hierusalem прежде всего есть плоть Христова и можетъ служить обозначеніемъ для Церкви лишь въ той мѣрѣ, въ какой Ecclesia участвуетъ въ этой плоти, у Иларія уничтожается отмѣченная нами у Амвросія замѣтная грань между Церковью земною и небеснымъ Іерусалимомъ; онъ ожидаетъ человѣка не по отшествіи на небо, но послѣдній принадлежитъ къ нему уже здѣсь на землѣ, насколько ему удалось пріобщиться къ свойствамъ плоти Христовой. „Всякій возрожденный (renatus) во Христѣ представляетъ собою Dei templum, а въ особенности тотъ, въ комъ не царствуетъ болѣе смерть, но господствуетъ жизнь (vita); таковой, принося себя въ живую, разумную и угодную Богу

---

[1]) Psalm. 125, 3; M. cc. 680—681: mons superiminens et excelsus, in quo ipsi nosmetipsos per assumptionem carnis nostrae corporis speculamur

[2]) Psalm. XIV, 5; M. c. 302.

жертву, способенъ стать царемъ грѣха, которому прежде служилъ; тогда изъ этого живого храма, т. е. изъ этой святой обители собственнаго тѣла (ab hac sancta corporis sui habitatione) сдѣлавшіеся царями, т. е. переставшіе служить грѣху, могутъ приносить самихъ себя въ въ даръ Богу (offerem se ipsos Deo munus) въ собраніи многочисленныхъ ангеловъ, въ томъ небесномъ Іерусалимѣ". [1])

Силою, при посредствѣ которой реализуется выражаемое въ понятіяхъ о Церкви и Тѣлѣ Христовомъ общеніе человѣчества съ Богомъ, является Благодать Божія.

Понятіе о благодати и условія усвоенія плодовъ искупительной Жертвы Христа Спасителя.

Во взглядахъ на существо благодати и на условія дарованія ея человѣку западное богословіе уже съ глубокой древности заняло свою собственную позицію, нѣсколько напоминающую намъ стоиковъ позднѣйшей формаціи съ характернымъ для послѣднихъ чувствомъ радикальной несостоятельности естественныхъ силъ человѣка въ дѣлахъ религіозной жизни; только Божество могло, по ихъ мнѣнію, вывести человѣка изъ бѣдственнаго состоянія. Сенека, одинъ изъ позднѣйшихъ стоиковъ, въ объясненіе человѣческой нравственности предполагалъ обитаніе въ человѣкѣ св. Духа (Sacer inter nos Spiritus sedet), хотя, конечно, онъ имѣлъ въ виду здѣсь не Божественную Ипостась Духа Божія, а простую космическую силу. [2]) Еще болѣе поздніе стоики, какъ Эпиктетъ и Маркъ Аврелій, уже смотрѣли на добро въ человѣкѣ, какъ на даяніе Божіе, совершенно противоположное естественному расположенію человѣка. [3]) Божественная помощь мыслится уже здѣсь какъ conditio, sine qua non человѣческаго добра. Это же самое убѣжденіе о полной религіозной несостоятельности природы и человѣка въ ихъ естественномъ состояніи и представленіе о благодати, какъ объ единственномъ и исключительномъ источникѣ религіознаго добра въ человѣкѣ, отличаетъ и за-

---

[1]) Psalm. LVII, 30; M. c. 465.

[2]) *Ewald.* Der Einfluss der stoisch—ciceronianisch. Moral auf Darstellung der Ethik bei Ambrosius, s. 60.

[3]) *Zeller* Die Philosophie der Griechen 4 Aufl., s. 257.

падныхъ писателей. У послѣднихъ оно, конечно, должно было получить и другія чисто церковныя основанія: это, во—первыхъ, представленіе о состояніи первозданнаго человѣка, по которому всѣ преимущества послѣдняго выводились не столько изъ его естественныхъ силъ и способностей, сколько изъ почивавшаго на немъ особаго супранатуральнаго принципа; а, во—вторыхъ, убѣжденіе въ дѣйствующей въ человѣкѣ силѣ грѣха, которая, само собою понятно, должна была дѣлать необходимость для человѣка благодати еще болѣе, чѣмъ въ періодъ его райской жизни.

Эта мысль раскрывается западными писателями въ строгомъ разграниченіи и противоположеніи понятій natura и gratia; первое, на ихъ языкѣ, обозначаетъ собою естественное начало въ человѣкѣ, а второе—дѣйствующій въ немъ сверхъестественный принципъ; только лишь соединеніе второго съ первымъ сообщаетъ религіозную цѣнность этому послѣднему. Это мы встрѣчаемъ уже у Тертулліана, который слову natura противопоставляетъ выраженіе vis divinae gratiae; послѣдняя является сильнѣе, могущественнѣе (potentior) природы, подчиняя себѣ принадлежащую намъ отъ природы liberam arbitrii potestatem, способную къ измѣненіямъ и превращеніямъ. [1]) Если мы теперь констатируемъ подобное противоположеніе понятій также у св. Амвросія, то это показываетъ, что въ ученіи о благодати ему были дороги тенденціи его западныхъ предшественниковъ. „Мы имѣмъ, говоритъ онъ, серебро naturae, имѣмъ et gratiae; natura есть дѣло Творца (opus Creatoris), а gratia представляетъ собою даръ Искупителя (munus est Redemptoris)“. Этотъ супранатуральный принципъ дѣйствуетъ скрыто въ естественномъ началѣ, не будучи доступенъ въ отличіе отъ послѣдняго внѣшнему наблюденію: хотя мы и не видимъ Даровъ Христа (dona Christi), однако Христосъ даруетъ (donat), и дѣйствуетъ тайно (operatur occulte) и даруетъ всѣмъ (et donat omnibus). Затѣмъ, къ характернымъ особенностямъ этого супранатуральнаго принципа относится то, что, хотя онъ и сообщается всѣмъ, тѣмъ не менѣе лишь немногими сохраняется и не утрачивается (servare paucorûm est et non amittere); но и всѣмъ онъ

---

[1]) De anima c. XXI.

сообщается не въ одинаковой, а въ различной мѣрѣ (non omnibus tamen donat omnia). [1])

Обычно это основное положеніе выдерживается у западныхъ писателей болѣе или менѣе послѣдовательно, если рѣшительно все, въ чемъ проявляется религіозная жизнь человѣка, объявляется дѣломъ живущей въ человѣкѣ благодати Наиболѣе классически это выражено у св. Кипріана, который все, что мы способны дѣлать хорошаго, приписываетъ Богу (Dei est... omne quod possumus); [2]) въ частности дѣйствію благодати приписывается наше религіозное исповѣданіе (confessio). [3]) Но что и Тертулліанъ стоитъ на той же точкѣ зрѣнія, съ очевидностью подтверждаетъ его замѣчаніе, наприм., о томъ, что безъ Бога мы не въ состояніи пріобрѣсти знаніе о Немъ, [4]) что только благодать открываетъ намъ смыслъ Писанія (scripturae revelantur), преобразуетъ намъ разумъ (intellectus reformatur); [5]) благодать же необходима для болѣе глубокаго познанія истины; [6]) только она можетъ научить насъ правильной молитвѣ. [7]) Св. Амвросій также обнаруживаетъ склонность выводить всю религіозную жизнь человѣка изъ дѣйствія благодати: только она раскрываетъ намъ Божественныя тайны (solus Christus aurem aperuit humanam ad cognoscenda mysteria); [8]) все, что мы можемъ помыслить святого, есть Даръ Божій, Вдохновеніе Божіе и благодать (hoc Dei munus, Dei inspiratio, Dei gratia); [9]) безъ содѣйствія благодати для насъ остаются недоступными заповѣди Бога (mandata Dei); [10]) наша молитва такъ же, какъ и у Тертулліана, считается св. Амвросіемъ дѣломъ благо-

---

[1]) De Iosèph II, 63; Ed. V. и M. XIV, c. 666.

[2]) Ad donat. IV, 6; ср. *Loofs* Leitfaden zum stud. d. Dogmengeschichte, s. 337.

[3]) Epistola LXXVII, VII; Русск. перв. ч. I, стр. 356.

[4]) De anima c. I.

[5]) De virginibus velandis. c I.

[6]) Adv. Marc. III, 16; ср. *Wörter*. Die christliche Lehre über das Verhältniss von Gnade und Freiheit. 2 Theil., s. 416.

[7]) De orat. c. IX; Deus solus docere potuit, quommodo se vellet orari; ср. *Harnack*. Dogmengeschichte 2 Aufl B. III, s. 21 примѣч. I.

[8]) In ps. 61 enar., 34.

[9]) De Cain et Abel I, 10. 45.

[10]) Expositio in ps. 118, X, 20.

дати: [1]) наконецъ, необходимая для каждаго христіанина любовь (caritas) также оказывается Даромъ Духа Св. (fructus Spiritus Sancti [2]).

При такомъ значеніи благодати процессъ субъективнаго усвоенія человѣкомъ совершеннаго объективно Христомъ Спасителемъ спасенія, а равно отношеніе самодѣятельности человѣка къ дѣйствующему въ немъ и спасающему его началу благодати западные писатели представляли въ такомъ видѣ.

Въ то время какъ восточные писатели, исходившіе изъ совершенно другихъ предпосылокъ, утверждали, что инициатива въ субъективномъ усвоеніи спасенія принадлежитъ самому человѣку, его доброй волѣ и желаніямъ, а благодать подается ему уже потомъ, на основаніи его личнаго желанія и въ видѣ содѣйствія ему въ его дѣятельности, западные писатели въ силу вышеуказанныхъ соображеній естественно должны были идти совершенно обратнымъ путемъ: Богу принадлежитъ не только содѣйствіе личнымъ усиліямъ человѣка, но уже самое начало его обращенія: и если что требуется отъ самого человѣка, то это—только слѣдовать за Божественнымъ Зовомъ [3]). Тертулліанъ приписываетъ дѣйствію Божественной благодати уже то, что худое дерево пріобрѣтаетъ способность приносить добрые плоды, что камни превращаются въ сыновъ Авраама, пріобрѣтая его вѣру, и порожденія ехидновы творятъ плоды покаянія [4]). Насколько религіозно-нравственное перерожденіе и обращеніе къ Богу обнаруживается въ вѣрѣ, послѣдняя также вполнѣ послѣдовательно приписывается не только человѣку, но и Богу: этой вѣры, по словамъ Тертулліана, достигаютъ только тѣ, кому она дана [5]). Но благодати принадлежитъ не только возбужденіе вѣры, но и преуспѣваніе въ ней, окончательное утвержденіе воли въ добрѣ: благодать постоянно дѣйствуетъ и преуспѣваетъ до самаго конца (operante scili-

---

[1]) In ps. 36 enar., 3; ср. Worter op. cit 2 Th., s. 593

[2]) Epistola LXXXII, 9; M XVI, c 1278.

[3]) *Seeberg.* Lehrbuch der Dogmengeschichte Erst. Halfte. Erlangen 1895, s 259.

[4]) De anima c XXI.

[5]) De patientia III, VI; *Worter* 2 Th., s 416

cet et proficiente usque in finem gratia Dei) [1]). У Тертулліана эта необходимость постояннаго дѣйствія въ человѣкѣ спасающей его благодати между прочимъ мотивируется непрестанностью искушенія діавола: если діаволъ всегда дѣйствуетъ и ежедневно устремляется къ неправдѣ, то какъ возможно, чтобы Дѣло Божіе или прекратилось или перестало преуспѣвать (opus Dei aut cessaverit aut proficere destiterit) [2]). Однако для древнихъ западныхъ писателей все-таки остается весьма характернымъ, что они еще не говорятъ о непреоборимости въ дѣйствіи благодати; какъ въ началѣ обращенія, такъ и въ дальнѣйшей нравственной дѣятельности благодать дѣйствуетъ совмѣстно съ свободой, которую она ни въ какомъ случаѣ не насилуетъ. Тертулліанъ, очевидно, предполагаетъ это, когда считаетъ покаяніе необходимымъ условіемъ для полученія благодати,—актомъ, въ которомъ „человѣкъ приготовляетъ чистое жилище сердца приходящему къ нему Св. Духу“ [3]); покаяніе оказывается такимъ образомъ цѣною, которою покупается благодать, а благодать наградой за покаяніе; чрезъ покаяніе человѣкъ заслуживаетъ (meretur) благодать оправданія [4]). Также и по мнѣнію св. Кипріана, мѣра благодати строго сообразуется съ мѣрой нашей собственной вѣры: „мы столько почерпаемъ отъ избытка благодати, сколько имѣемъ вѣры, способной къ ея принятію“ [5]); страхъ является блюстителемъ непорочности и Господь пребываетъ въ насъ лишь за достойное послушаніе наше [6]). Насколько перерожденіе злой воли обусловливается дѣйствіемъ благодати, прогрессъ нравственнаго совершенства является вмѣстѣ съ тѣмъ и наростаніемъ благодати; благодать сообщается человѣку постепенно, все болѣе и болѣе усиливаясь въ своей мѣрѣ. Изъ всѣхъ древнихъ западныхъ писателей этотъ моментъ особенно рельефно выступаетъ у св. Кипріана; при этомъ, такъ какъ человѣческая самодѣятельность въ этомъ случаѣ еще не отрицается, то наростаніе благодати и возвышеніе нравственнаго состоянія протe-

---

[1]) De virginibus velandis c. I.
[2]) ibid
[3]) De poenitentia c. II; *Wörter* II, s. 423.
[4]) De poenitentia. c. VI; *Wörter* II, s. 424.
[5]) Epistola I, V; Русск. перев. I. стр. 9.
[6]) ibid. I, IV; Русск. пер. I, стр. 9.

кают̈ъ совмѣстно и нераздѣлимо, взаимно обӱсловливая другъ друга. Съ одной стороны, человѣкъ долженъ полученную благодать не только сохранять, но и увеличивать умноженіемъ своей вѣры [1]); а съ другой, воля увеличивается въ такой мѣрѣ, въ какой возрастаетъ духовная благодать [2]).

Св. Амвросій очень часто процессъ спасенія человѣка благодатію характеризуетъ тѣми же чертами. Благодать абсолютно необходима для человѣка въ силу его грѣховности: „такъ какъ вся человѣческая природа (omnis humana conditio) подвержена слабости (obnoxia fragilitati) и не въ нашей власти по собственной волѣ (ex voluntate) исправить нашъ путь, то посему намъ и заповѣдуется, чтобы мы надѣялись на Бога, и онъ Самъ сдѣлаетъ (spera in Domino et ipse faciet) [3]). Эта благодать одинаково необходима на всѣхъ ступеняхъ обращенія, какъ въ началѣ, въ срединѣ, такъ и въ концѣ его: никто не въ состояніи созидать безъ Бога (aedificare sine Domino), сохранять (custodire sine Domino) и начинать безъ Господа (incipere sine Domino) [4]); никто не можетъ сдѣлаться совершеннымъ (perfectus) безъ Милости Божіей (sine favore Dei) [5]). Началомъ обращенія человѣка является его вѣра, а эта вѣра, какъ у Тертулліана и Кипріана, оказывается не плодомъ его собственной самодѣятельности, а даромъ благодати (fides Dei donum est) [6]). Но, какъ и у названныхъ писателей, эта открывающаяся уже въ вѣрѣ благодать не только не исключаетъ, но и предполагаетъ самодѣятельность человѣка. Послѣдняя чаще всего проявляется отрицательно, въ нежеланіи послѣдовать Божественному Зову и проводить угодную Богу жизнь, за чѣмъ слѣдуетъ прекращеніе благодати: Божественное проявляется въ томъ, что блага намъ предпосылаются, а наше—въ томъ, что они измѣняются [7]); хотя Божественному Милосердію (divinae mi-

---

[1]) Epistola LXXVI; *Wörter* II, s. 440.

[2]) Epistola I, 19: tantum tibi ad licentiam datum, quantum gratiae spiritalis augetur; ср. *Wörter* II, s. 441.

[3]) In ps. 36 enar., 15.

[4]) Expositio Evang. Lucae II, 84.

[5]) De Poenitentia II. II, 11; Expositio in ps. 118, I. 18.

[6]) De Poenitentia I, XI, 49.

[7]) De Noe. 3, 6: divinum est igitur quod praemittuntur bona, nostrum quod mutantur; Ed. V. и M. XIV, c. 365.

sericordiae) и свойственно желать, чтобы ни для кого не существовало смерти и всѣ были искуплены, всеже тотъ изгоняется, кто самъ удаляетъ себя отъ Господа (qui se elongat a Domino). тотъ, кто отдѣляетъ себя отъ Господа, самъ отляется имъ (qui se a Domino separat, ipse a Domino separatur) [1]); Христосъ оставляетъ нерадивыхъ (deserit negligentes) [2]); но Онъ не только не оставляетъ, а, наоборотъ, еще чаще посѣщаетъ того, кто самъ ищетъ его и умоляетъ Его должнымъ образомъ [3]). Далѣе, самодѣятельность въ отношеніи къ благодати должна обнаруживаться также и положительнымъ образомъ, насколько отъ человѣка требуется, чтобы онъ самъ подготовилъ себя къ принятію благодати. Въ этомъ отношеніи св. Амвросій выдвигаетъ ту же самую мысль о покаяніи, какъ о необходимомъ условіи полученія благодати, какую мы выше отмѣтили у Тертулліана: „гдѣ предписывается наказаніе (poena praescribitur), тамъ должно существовать и покаяніе во грѣхахъ (poenitentia peccatorum): гдѣ же дается отпущеніе (remissio), тамъ открывается благодать (gratia est); покаяніе предшествуетъ (praecedit poenitentia), а благодать слѣдуетъ (sequitur gratia). Но, продолжаетъ св. Амвросій развивать далѣе свою западную точку зрѣнія, и благодать и самодѣятельность человѣка взаимно обусловливаютъ другъ друга, обнаруживаясь нераздѣльно: и poenitentia не существуетъ sine gratia и gratia невозможна sine poenitentia; ибо poenitentia должна предварительно осудить грѣхъ (prius damnare peccatum), дабы gratia могла истребить его (possit abolere); поэтому Іоаннъ и крестилъ in poenitentiam, а Христосъ—ad gratiam“ [4]). „Чрезъ Іоанна—poenitentia, чрезъ Христа—gratia; послѣднюю даруетъ quasi Dominus, а первое возвѣщаетъ quasi servus. Поэтому Ecclesia сохраняетъ и первую и вторую (utrumque custodit), такъ что и пріобрѣтаетъ благодать (ut et consequatur gratiam) и не отвергаетъ покаянія (et non abjiciat poenitentiam); ибо gratia есть даръ Щедродателя (munus largientis est), а poenitentia—спасительное средство для заблуждающагося (delinquentis remedium) [5]). Открывающаяся

[1]) In ps. 43 near., 25.
[2]) De virginitate XII, 76; M. XVI, c. 285.
[3]) Ibid. XIII, 78; M. XVI, c. 286.
[4]) Epistola XXVI, 7; M. XVI, c. 1044.
[5]) De Poenitentia II, VI, 44; M. XVI, c. 508.

такимъ образомъ въ вѣрѣ благодать на послѣдующихъ ступеняхъ дѣятельности человѣка, какъ у Кипріана, все болѣе и болѣе умножается; при чемъ это пріумноженіе одинаково зависитъ какъ отъ благодати, такъ и отъ воли самого человѣка: Благодать сообщается по мѣрѣ воспріимчивости нашей природы [1]); Милосердіе Божіе изобильнѣе обнаруживается тамъ, гдѣ вѣра оказывается болѣе преданною [2]); Богъ испытываетъ и взвѣшиваетъ заслуги людей и по мѣрѣ (pro mensuram) послѣднихъ даетъ gratiam [3]). Но пріумноженіе благодати въ свою очередь мыслится дѣломъ благодати насколько человѣку рекомендуется просить объ умноженіи своей вѣры [4]).

Въ числѣ тѣхъ субъективныхъ условій, которыя оказываются необходимыми со стороны человѣка для полученія и пріумноженія благодати, св. Амвросій называетъ вѣру (fides) и добродѣтель (virtus) или же дѣла милосердія (misericordia); и первая и вторыя признаются, повидимому, самодовлѣющими: какъ солнце и луна не нуждаются въ какомъ-либо постороннемъ свидѣтельствѣ, но имѣютъ свидѣтельство о себѣ, о своемъ величіи въ собственномъ блескѣ и свѣтѣ, такъ и вѣра является interstata testis, такъ сказать не нуждающимся въ постороннемъ подтвержденіи свидѣтелемъ, въ себѣ самой носитъ свою цѣнность; такъ точно и дѣла (opera) не нуждаются въ огласкѣ, но сами о себѣ кричатъ, сами о себѣ возвѣщаютъ [5]). Будучи важными и необходимыми сами по себѣ, вѣра и дѣла милосердія такъ тѣсно связаны между собою, что оказываются также необходимыми и другъ для друга. Пожалуй, вѣра даже нѣсколько преимуществуетъ предъ добродѣтелью: она наиболѣе рекомендуетъ насъ предъ Богомъ [6]); безъ нея добрыя дѣла не могутъ быть прочными [7]); напротивъ, въ соединеніи съ вѣрою они сами пріобрѣтаютъ большую цѣнность [8]), становятся болѣе

---

[1]) De Spiritu Sancto I, VIII, 93; Wörter

[2]) De virginitate II, 9: misericordia largior, ubi fides promtior

[3]) Expositio ps. 118, XX, 40.

[4]) De Poenitentia I, XI, 48: M. XVI, c. 451

[5]) De Cain et Abel I, 6, 22.

[6]) Expositio Evang. Lucae VII, 100; Ed V. 32b.

[7]) De officiis ministrorum II, II, 7; M XVI, c. 105

[8]) In ps. 40 enar., 4.

совершенными [1]); это потому, что только вѣра можетъ служить надежнымъ основаніемъ для дѣлъ (fundamentum bonum, stabile fundamentum [2]). Впрочемъ, должно существовать также и обратное отношеніе: одной вѣры безъ дѣлъ недостаточно, такъ какъ совершенство требуетъ не только вѣры, но и добрыхъ дѣлъ [3]). Такимъ образомъ вѣра составляетъ первое условіе нашего спасенія, а дѣла милосердія—второе, но также необходимое [4]).

Что же такое представляетъ по своему существу та вѣра, о которой говоритъ св. Амвросій? Его западные предшественники, когда въ аналогичныхъ случаяхъ говорятъ о вѣрѣ, то обычно понимаютъ ее въ смыслѣ вѣры въ Божественное откровеніе и ученіе Церкви, Вѣра, необходимая для исправленія (correctio) человѣка, въ глазахъ, напримѣръ, Тертулліана есть ничто иное, какъ regula fidei, исповѣдующее Единаго Бога Всемогущаго, Творца міра, и Его Сына Іисуса Христа, Воплотившагося, Пострадавшаго, Воскресшаго изъ мертвыхъ, Вознесшагося на небеса и Имѣющаго вторично притти судить живыхъ и мертвыхъ [5]). Несомнѣнно, что въ громадномъ большинствѣ случаевъ и св. Амвросій имѣетъ въ виду вѣру исключительно въ этомъ смыслѣ. Истинная вѣра, по св. Амвросію, есть то же, что и простое довѣріе (credo), то же, что предваряетъ разумъ (rationem praeveniat fides), не ищетъ доказательствъ и убѣжденія, но принимаетъ слова Божіи по простому довѣрію къ ихъ неложности: ибо, говоритъ св. Амвросій, недостойно, чтобы мы, которые довѣряемъ человѣческимъ сообщеніямъ о другихъ, стали не довѣрять изреченіямъ Бога о Немъ Самомъ. Если говорится, что Авраамъ повѣрилъ Богу и за это былъ оправданъ, то это значитъ, что онъ не искалъ доказательствъ, но добровольно повѣрилъ тому, что было обѣщано Богомъ ему и его будущему потомству [6]). Другими словами, религіозная вѣра обычно у св. Амвросія есть то же, что и

---

[1]) De Cain et Abel II, 2, 8; Ed. V., 384; M. XIV, c. 343.
[2]) De officiis ministrorum. II, II, 7; In. ps. 40 enar., 4.
[3]) Expositio Evangel. Lucae VII, 100.
[4]) In. ps. 30 enar., 4.
[5]) De virginibus velandis c. I.
[6]) De Abraham I.

religiosa confessio [1]), исповѣданіе вѣры, cognitio Divinitatis, познаніе Бога [2]), согласіе съ eloquis Domini [3]), т.-е. внѣшнимъ образомъ формулированнымъ ученіемъ св. Писанія и Церкви, безусловное признаніе его истинности и сохраненіе въ неповрежденности; если кто повреждаетъ это ученіе, тотъ этимъ самымъ теряетъ и истинную религіозную вѣру и не можетъ быть цѣлымъ, спасеннымъ [4]). По справедливому замѣчанію Reuter'a, высшіе и существенные вопросы религіозной вѣры суть въ этомъ случаѣ ничто иное, какъ вопросы догматики [5]).

Но пока вѣра понималась исключительно внѣшнимъ образомъ, то исключительно внѣшней должна была быть и ея связь съ добрыми дѣлами. Какъ ненадежная стоянка (infida statio) корабля въ порту грозитъ ему опасностью, какъ песчаное основаніе зданія быстро падаетъ, не будучи въ состояніи выдержать всей возложенной на него тяжести, такъ, очевидно, и добрыя дѣла не могутъ имѣть значенія, если они находятся въ разногласіи съ тѣми требованіями и истинами, какія предлагаетъ намъ религіозная вѣра; послѣдняя говоритъ намъ, что мы должны дѣлать, показываетъ, какія дѣла имѣютъ цѣнность, а какія нѣтъ; она—своего рода регламентація дѣлъ. Отсюда, осужденію подлежитъ не столько тотъ человѣкъ, который не сдѣлалъ чего-либо по невѣдѣнію, сколько тотъ, кто, зная о томъ, что ему необходимо сдѣлать, не сдѣлалъ [6]). Положеніе,—конечно, правильное, но нѣсколько одностороннее и показывающее, что центръ тяжести здѣсь заключается не въ самомъ настроеніи, желаніи дѣйствующаго, а въ той или иной опредѣленной формѣ его дѣятельности. Дѣла любви въ такомъ случаѣ не развиваются съ внутреннею необходимостью изъ вѣры, какъ своей психологической основы, но только подъ вліяніемъ и контролемъ вѣры принимаютъ опредѣленную форму; между ними, по выраженію Förster'a, остается только

---

[1]) De fide I, prol. § 4; M. XVI, c. 529.
[2]) De officiis ministr. II, II, M. XVI, c. 104.
[3]) De fide II, psal. § 12; M. XVI, c. 562.
[4]) De fide II, XVI, 141; M. XVI, c. 589.
[5]) Augustinische Studien, s. 214.
[6]) De offic. ministrorum II, II, 7; M. XVI, c. 105.

механическое сосуществованіе и утрачивается органическая, необходимая связь и родство [1]).

До сихъ поръ мы пока еще не открыли у св. Амвросія ничего новаго и существенно отличнаго отъ воззрѣній на благодать первыхъ западныхъ писателей. Но все же иногда онъ развиваетъ не совсѣмъ обычныя на западѣ мысли, которыми предполагаются совершенно иныя отношенія между свободой и благодатію; здѣсь самодѣятельности человѣка отводится еще больше мѣста, чѣмъ прежде. Совершенно напрасно, по нашему мнѣнію, Wörter, авторъ исторіи догмата о благодати, пытается отстаивать безусловное единство созерцанія Амвросія объ отношеніи благодати къ свободѣ, объясняя все это съ точки зрѣнія вышеизложенныхъ основныхъ западныхъ положеній [2]); многія выраженія Амвросія, несомнѣнно, напоминаютъ намъ восточныхъ писателей. Мы уже имѣли поводъ отмѣтить, что на востокѣ инициатива обращенія приписывалась свободному рѣшенію воли, а благодать вводилась лишь какъ содѣйствующая, вспомоществующая собственнымъ стараніямъ человѣка сила. Для примѣра разсмотримъ взгляды на этотъ вопросъ Оригена и св. Василія Великаго, двухъ восточныхъ писателей, очень хорошо знакомыхъ св. Амвросію. По представленію Оригена, благодать Божія сообщается человѣку лишь тогда, когда онъ самъ почувствуетъ нужду въ ней. Какъ въ случаяхъ искушенія діавола мы сами собственнымъ невоздержаніемъ даемъ ему поводъ къ этому, такъ, очевидно, и въ добрыхъ дѣлахъ мы сами своимъ настроеніемъ привлекаемъ къ себѣ благодать, которая уже возводитъ насъ „ко всякому совершенству“ [3]). Оригенъ въ объясненіи своей мысли ссылается на примѣръ воспитанника, который для того, чтобы учитель исправилъ его недостатки, долженъ предварительно самъ согласиться на это, прійти къ учителю; такъ и Богъ даетъ вмѣсто каменнаго плотяное сердце людямъ „не помимо ихъ желанія, а подъ тѣмъ условіемъ, если они предоставятъ самихъ себя Врачу страждущихъ“; для той же цѣли Оригенъ ссылается на примѣръ евангельскихъ боль

---

[1]) Ambrosius, Bischof von Mailand, s. 159.

[2]) Die christliche Lehre.. II, ss. 604—605.

[3]) De princip III, II, 2; Русск. перев., стр. 252

ныхъ, которыхъ Христосъ исцѣлялъ по ихъ просьбѣ [1]). Отношеніе благодати и свободы въ процессѣ спасенія у Оригена иногда опредѣляются въ томъ смыслѣ, что человѣкъ старается, а Богъ устраняетъ препятствія на пути его стараній [2]); эта благодать подается такимъ образомъ человѣку въ видѣ награды, человѣкъ самъ заслуживаетъ ее [3]).—Св. Василій Великій выводитъ необходимость благодати главнымъ образомъ изъ понятія о свободѣ, какъ объ абстрактномъ равновѣсіи, которое можетъ быть нарушено въ сторону добра только при помощи Божіей [4]). Но сообщеніе этой благодати все же предполагаетъ наличность нѣкоторыхъ условій со стороны самого человѣка. Св. Василій иллюстрируетъ это отношеніе аналогіей отношенія глаза къ солнечному свѣту: какъ солнечный свѣтъ освѣщаетъ не всѣхъ, а только тѣхъ, которые имѣютъ глаза и бодрствуютъ, такъ и истинный свѣтъ (*το ἀληθινον φῶς*) даруетъ свой блескъ не всѣмъ, но только живущимъ достойно Его (*τοῖς ἀξίως αὐτοῦ πολιτευομένοις*) [5]). Отсюда слѣдуетъ, что Духъ Св. сообщается только достойнымъ Его и „не въ одинаковой мѣрѣ пріемлется ими, но раздѣляетъ дѣйства по мѣрѣ вѣры“ [6]).

При сопоставленіи съ этимъ нѣкоторыя мѣста изъ твореній св. Амвросія показываютъ, что иногда онъ могъ говорить о Благодати не языкомъ западнаго писателя, а языкомъ восточнаго богослова. Уже въ одномъ изъ своихъ самыхъ раннихъ произведеній, De Cain et Abel, онъ объясняетъ, что человѣкъ борется съ тлѣтворнымъ вліяніемъ міра своими, а не чужими силами и получаетъ за это награду [7]). Но особенно сильно это представленіе отразилось на написанныхъ подъ вліяніемъ Оригена и Василія Великаго комментаріяхъ на двѣнадцать псалмовъ. Св. Амвросій, говоря здѣсь о покаяніи прор. Давида, пользуется оригенистической аналогіей врача, къ которому, чтобы получить исцѣленіе, необходимо предварительно обратиться самому стра-

---

[1]) De princip. III, I. 15; Русск перев. стр. 219—220.
[2]) In. Rom. VII, 16; Wörter I, s. 251.
[3]) In. Lev. homil. VI, 3; Wörter I, s. 256.
[4]) De Spiritu Sancto XVI, 38; Русск. перев. III, стр. 235—236.
[5]) Homil. in. ps. c 4: Wörter I, s. 315.
[6]) De Spiritu Santo c. IX; Русск. перев. ч. III, стр. 216.
[7]) De Cain et Abel II, 2, 9; 3, 10; ср. Ed. V., 385.

ждущему. Прор. Давидъ, желая быть исцѣленнымъ (curari), всѣми способами отыскивать себѣ Врача, открываетъ Ему свои раны, взывая: „исцѣли меня, но не во гнѣвѣ Твоемъ, потому что мои немощи (infirmitates meae) не выдержатъ тяжелаго врачеванія (medicinam duram)". Врачество же Христа (medicina Christi) есть исправленіе (correptio est) [1]). Примѣръ прор. Давида, кромѣ того, и вообще показываетъ, что прежде чѣмъ быть исправленными (corripi), надлежитъ просить, исповѣдывать, открывать грѣхи свои; чтобы язва не распространилась больше въ организмѣ, больному необходимо отправиться самому ко врачу (aeger offere se debet), если послѣдній не находится при насъ (si aufert Medicus) [2]). Христосъ исцѣляетъ только приходящихъ къ Нему съ вѣрою въ Него (venit crediturus in Christum) [3]); и вообще Бога могутъ называть своимъ только тѣ, которые сами обнаруживаютъ настроеніе, полное благоговѣнія и почтенія къ Нему (qui ipsi exhibent plenum reverentiae et pietatis affectum) [4]). Кромѣ того, остальныя произведенія Амвросія также не свободны въ той или иной мѣрѣ отъ слѣдовъ такого же образа мыслей. „Развѣ Господь, спрашиваетъ онъ, не для всѣхъ благъ (non ergo omnibus bonus est Deus)?" и отвѣчаетъ: „конечно, для всѣхъ, насколько Онъ есть Спаситель всѣхъ людей, а особенно вѣрующихъ..., но такъ какъ, еще разъ нашъ писатель повторяетъ аналогію врача, не всѣ требуютъ врачеванія (non omnes medicinam expetunt) и многіе избѣгаютъ его (refugiunt), дабы отъ врачеваній сила язвы не обострилась, то Богъ исцѣляетъ только желающихъ этого и не насилуетъ нехотящихъ (volentes curat, non adstringit invitos); поэтому и получаютъ исцѣленіе (sanitatem) только тѣ, которые домогаются врачеванія (medicinam expetunt), а тѣ, которые отвергаютъ Врача и не ищутъ Его блага, не могутъ почувствовать того, чего не переживаютъ на опытѣ (quam non experiuntur, sentire non possunt)" [5]).—„Христосъ приходитъ (къ намъ часто) и издалека (per prospectum) простираетъ (къ намъ) руку

---

[1]) In. ps. 37 enar. 56.

[2]) ibid. 57.

[3]) In. ps 40 enar., 28.

[4]) In. ps. 43 enar., 14.

[5]) De interpellatione Job et David. III, 2, 4; Ed. V. и M. XIV, c. 839 (IV, 2, 4).

Свою; но не всегда (non semper), не ко всѣмъ (nec ad omnes), а только къ душѣ, способной сказать: „*я скинула хитонъ мой*“ (Пѣснь Пѣсней 5,3) [1]). Да и вообще очень многія мѣста, связанныя съ книгой Пѣснь Пѣсней, слѣдуетъ отнести сюда же, такъ какъ индивидуальное единеніе Логоса съ душею возможно только подъ условіемъ нравственной чистоты послѣдней. Вѣроятно, на счетъ этого же вліянія слѣдуетъ отнести и изрѣдка употребляемый св. Амвросіемъ терминъ cooperatur, „содѣйствуетъ“ относительно благодати, который предполагаетъ отношеніе между свободой и благодатію именно въ духѣ восточныхъ отцевъ: „повсюду сила Господа содѣйствуетъ стараніямъ человѣка“ [2]).

Кромѣ двухъ вышеизложенныхъ, мы встрѣчаемъ въ ученіи о благодати у св. Амвросія еще новый третій рядъ мыслей, который, такъ какъ онъ въ предшествующей исторіи церковной догматики не встрѣчается, ни у западныхъ, ни у восточныхъ писателей, долженъ быть приписанъ уже лично самому Амвросію Здѣсь нашъ епископъ выдвигаетъ широкую и полную философскаго смысла концепцію. Хотя необходимость свободы и самодѣятельности человѣка для собственнаго спасенія и въ этомъ случаѣ не оспаривается; но все спасеніе какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и всего человѣчества въ его цѣломъ представляется изліяніемъ незаслуженной человѣкомъ благодати Божіей. Здѣсь впервые въ исторіи церковной литературы св. Амвросій даетъ нѣчто въ видѣ краткой философіи заранѣе предначертанной Богомъ исторіи человѣчества: все человѣчество идетъ своимъ естественнымъ путемъ, никакой народъ не насилуется свыше и не принуждается къ добру; но Благодать Господа комбинируетъ эти отдѣльные моменты такимъ образомъ, что каждый послѣдующій избирается для блага своего предыдущаго и каждый изъ предыдущихъ въ появленіи на исторической сценѣ народовъ обращается потому, что на него дѣйствуетъ примѣръ послѣдующаго; но, конечно, Благодать Господа полагаетъ начало процессу, выдвигаетъ моменты. Этотъ третій рядъ мыслей коренится въ существѣ дѣла въ западныхъ

---

[1]) De virginitate X, 55: nocte exui tunicam meam (R. R. V, 3).

[2]) Expositio Evang. Lucae II, 84: ubique Domini Virtus studiis cooperatur humanis; Ed. V. и M. XV, c. 1583.

представленіяхъ на взаимоотношеніе благодати и свободы, но въ подробностяхъ онъ заключаетъ въ себѣ уже много отличнаго отъ нихъ.

И спасеніе каждаго единичнаго человѣка и спасеніе всего человѣчества совершается въ силу Божественнаго Предопредѣленія (praedestinatio). Хотя св. Амвросій и выдвинулъ это понятіе, но, такъ какъ онъ еще признаетъ необходимость для спасенія человѣческаго самоопредѣленія и отрицаетъ непреоборимость въ дѣйствіи благодати, то оно не преобрѣтаетъ у него еще того смысла, какой нѣсколько позже сообщилъ ему блажен. Августинъ. Самый актъ предопредѣленія ко спасенію, несомнѣнно, является уже исключительно актомъ Божественной Благодати, служащей источникомъ непоколебимой христіанской надежды въ достижимости спасенія: нѣтъ ничего, что бы мы могли опасаться отрицать за собою и въ чемъ могли бы не довѣрять постоянству Божественныхъ щедротъ, которыхъ уже обнаружилось столь продолжительное и непрерывное изобиліе, что Богъ сначала предопредѣлилъ, затѣмъ, призвалъ и, которыхъ призвалъ, тѣхъ и оправдалъ, а кого оправдалъ, того и прославилъ [1]) Но это praedestinatio у св. Амвросія все же еще основывается на актѣ Божественнаго Предвѣдѣнія отношеній человѣка къ спасающей его благодати: „не прежде (Богъ) предопредѣлилъ (praedestinavit), чѣмъ предвидѣлъ (praesciret), но которыхъ заслуги предвидѣлъ (quorum merita praescivit), тѣмъ и награды предопредѣлилъ (eorum praemia praedestinavit) [2]).

Какимъ образомъ возможно примиреніе этихъ двухъ разнородныхъ понятій, показываетъ взглядъ св. Амвросія на вѣру и его оцѣнка добрыхъ дѣлъ человѣка.

Хотя человѣкъ и совершаетъ добрыя дѣла, но только эти дѣла не имѣютъ для него оправдывающаго значенія. Это объясняется глубокой поврежденностью его природы грѣхомъ: тѣлесная немощь (carnalis infirmitas) дѣлаетъ человѣка неспособнымъ собственными силами совершать добрыя

---

[1]) De Jacob et vita beata I, 6, 26: nihil est igitur quod negare nobi posse vereamur, nihil est in quo de munificentiae divinae diffidere perseverantius debeamus, cujus fuit tam diuturna et jugis ubertas, ut primo praedestinavit, deinde vocaret et quos vocaret hos et justificaret et quos justificaret hos et clarificavit. Ed. V. и M. XIV, c. 609.

[2]) De fide V, VI, 83; M. XVI, c. 665

дѣла. почему и добрыхъ дѣлъ въ собственномъ смыслѣ у него нѣтъ и быть не можетъ: самъ человѣкъ не можетъ сдѣлать поэтому ничего, достойнаго небесной награды [1]). На мѣсто добрыхъ дѣлъ теперь выступаетъ исключительно вѣра: мы оправдываемся не дѣлами, а вѣрою, потому что тѣлесная немощь является препятствіемъ для дѣлъ, а блескъ вѣры осѣняетъ ложь дѣлъ и заслуживаетъ милость ко грѣхамъ [2]); fides est, quae liberat per sanguinem Christi [3]). Во-вторыхъ, и самое понятіе „вѣра" употребляется здѣсь не только въ смыслѣ внѣшнимъ образомъ формулированной вѣры, она считается не только суммою догматическихъ истинъ, но и глубокимъ перерожденіемъ и внутреннимъ настроеніемъ души живымъ личнымъ общеніемъ со Христомъ, увѣренностью въ Богѣ и Его Милосердіи [4]). Эта вѣра есть actuosa devotio religiosa mentis intentio Dei Verbo [5]). „Какая мнѣ польза, спрашиваетъ св. Амвросій, знать, напримѣръ, о днѣ страшнаго суда и сознавать множество собственныхъ грѣховъ, если не живетъ во мнѣ и не говоритъ во мнѣ Христосъ?" [6]) Вѣра въ этомъ смыслѣ совпадаетъ съ потребностью въ Божественномъ снисхожденіи къ человѣческимъ немощамъ, съ надеждою на Божественное Милосердіе [7]), есть сознаніе, что безъ Божественной Помощи человѣческая неправда не можетъ оскудѣть (deficere) [8]). Поэтому никто не можетъ надмеваться и хвалиться своими заслугами и властью, но всѣ должны надѣяться снискать милосердіе чрезъ Господа Іисуса—ибо какая еще другая надежда возможна для грѣшниковъ? [9]). Само собою понятно, что и вѣра въ этомъ смыслѣ есть не

---

[1]) Expositio in ps. 118, XX, 42.

[2]) De Jacob et vita beata II, 2, 9: et fortasse illud est, quia non operibus justificamur, sed fide, quoniam carnalis infirmitas operibus impedimento est, sed fidei claritas factorum obumbrat errorem, quae meretur veniam delictorum.

[3]) Epistola LXXIII, 11; M. XVI, c. 1254.

[4]) *Harnack.* Dogmengeschichte 3 Aufl. B. III, s. 47.

[5]) Expositio Evang. Lucae VII. 83; Ed. V. и M. XV, c. 1720 (п 85).

[6]) ibid X. 7; expos in ps. 118, IV, 26; in ps. 36 enar., 63.

[7]) Expositio in ps. 118; M. XV, c. 1488.

[8]) ibid 118; M. XV, c. 1512.

[9]) ibid XX, 14; nemo sibi arroget, nemo de meritis, nemo de potestate se jactet, sed omnes speremus per Dominum Iesum misericordiam invenire—quae enim spes alia peccatoribus.

дѣло самого человѣка, а даръ благодати, озареніе свыше: всякій христіанинъ на предложенный ему вопросъ, почему онъ сдѣлался христіаниномъ, можетъ отвѣчать только такимъ образомъ: visum est mihi [1]); воля человѣка предуготовляется Богомъ и уже тотъ фактъ, что кто ли-бо оказывается способнымъ вѣрить въ Бога, есть не дѣло самого человѣка, а Dei gratia [2]). Но если и при этомъ условіи прежде на западѣ все-таки считали возможнымъ говорить о заслуживаніи человѣкомъ благодати, какъ это иногда допускалъ и св. Амвросій, то теперь онъ раскрываетъ представленіе о благодати, какъ о чистомъ Дарѣ Божіемъ, на который самъ человѣкъ не можетъ заявлять никакихъ притязаній: оправданіе человѣка есть нѣчто дарованное ему (donatum) [3]); онъ, „оправдывается Господомъ не изъ дѣлъ, но изъ вѣры; ибо, какъ исходъ нашей судьбы находится не въ нашей власти, но зависитъ отъ случая, такъ и благодать Господа подается не въ видѣ награды за заслугу, но исключительно по Волѣ Божіей“ [4]). Это уже нѣчто до сихъ поръ неслыханное на западѣ; по словамъ Гарнака, мы здѣсь имѣемъ „августинизмъ до Августина“, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ „даже больше, чѣмъ августинизмъ“ [5]).

Превосходною иллюстраціей этого ряда мыслей св. Амвросія служатъ его разсужденія объ отверженіи Израиля и призваніи въ Церковь язычниковъ. Въ судьбѣ народовъ мы имѣемъ не дѣйствіе слѣпого случая, а обнаруженіе особой Божественной тайны (mysterium oportebat impleri [6]). Первоначально Богъ отвергъ язычниковъ и избралъ евреевъ; это предпочтеніе однако было оказано не по заслугамъ евреевъ, а исключительно по Волѣ Бога: если кто былъ искупленъ (redemptus est) изъ народа еврейскаго, то не потому, что

---

[1]) Expositio Evang. Lucae I, 10; M. XV, c. 1538.

[2]) ibid.

[3]) Epistola LXXIII, 11; M. XVI, c. 1254.

[4]) Exhortatio virginitatis VII, 43: quoniam non ex operibus, sed ex fide unusquisque justificatur a Domino. Sicut enim sortis eventus non in nostra est potestate, sed quem casus adtulerit, sic gratia Domini non quasi ex mercedis merito, sed quasi ex voluntate defertur.

[5]) Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Aufl. B. III, s. 48.

[6]) De interpellat. Iob et David III, 5, 12; Ed. V. и M. XIV, c. 843 (IV 5, 12).

имѣлъ большое о себѣ мнѣніе (quia multam habuit aestimationem sui), но искупленъ даромъ (redemptus est gratis), потому что спасеніе благодàтію (gratia) не есть спасеніе заслугою дѣлъ (merito operum) и оправданіе добродѣтелей (nec justificatione virtutum), но производится щедростью Дарующаго (sed liberalitate donantis), избраніемъ Искупляющаго (electione redimentis) [1]). Тѣмъ не менѣе Израильтяне были затѣмъ отвергнуты, но уже не исключительно по Волѣ Божіей, а по своей винѣ, именно за то, что не понимали тайны своего избранія и неправильно превозносились своими дѣлами; Израиль не наслѣдовалъ того, къ чему былъ призванъ, потому что самъ желалъ оправдать себя предъ Богомъ (quia se justificare cupiebat), потому что гордился своими дѣлами (quia operum suorum jactantiam requirebat), потому что не обнаружилъ вѣры (quia fidem non detulit) и не позналъ благодати (nec gratiam recognovit); и потому (взамѣнъ Израиля) послѣдовало избраніе (electio consecuta est), которое услышало Призывающаго (vocantem audivit), восприняло Пришедшаго (advenientem susciperit) [2]),—доказательство, что избраніе язычниковъ сообразовалось съ ихъ собственной готовностью и что, слѣдовательно, и въ данной связи мыслей св. Амвросій, кромѣ благодати, придаетъ значеніе также и второму человѣческому агенту [3]) Впрочемъ, въ отверженіи Израиля и избраніи язычниковъ также открылась и благодать Божія: въ спорѣ двухъ народовъ, кто изъ нихъ можетъ называться низшимъ, Богъ, призвавшій язычниковъ, заключилъ другого и такимъ образомъ по Его Милосердію, дабы весь міръ сдѣлался подчиненнымъ Богу, народъ (еврейскій) отступилъ назадъ въ ряду наслѣдниковъ и былъ преданъ лжи тяжкаго преступленія за то, что не признавалъ за Богомъ предвѣдѣнія тайнъ“ [4]). Благодать открылась здѣсь въ томъ, что отверженіе іудеевъ было не окончательнымъ, а должно было

---

[1]) In psalm. 43 enar., 47.

[2]) ibid.

[3]) Ср. *Seeberg*. Lehrbuch der Dogmengeschichte. ss. 258—259.

[4]) De interpellat. Iob et David III, 12: cum enim duo contendunt, si unus superior sit dicitur: conclusit illum alterum—ideoque per suam misericordiam, ut subditus fieret Deo mundus, regressus est quidem populus in heredibus, sed sevi scelleris errore traductus est, ut Deum non crederet occultorum esse praescium. (M. IV, 5, 12).

послужить исправительною школою для нихъ: тѣмъ, которые сами не пожелали быть исцѣленными, Господь сохранилъ благодать возвращенія обратно (reservat Dominus regressionis gratiam), такъ что израильтяне, отвергнутые по слѣпотѣ собственнаго сердца (per cordis proprii caecitatem), возвращаются снова чрезъ полноту Церкви (per plenitudinem Ecclesiae revertantur) [1]. Избраніе язычниковъ такимъ образомъ было спасеніемъ для іудеевъ (electio gentium salus Iudaeis); сначала произошло движеніе, возбужденіе (commotio) среди язычниковъ; но чрезъ это возбужденіе (ex hac commotione) претерпѣли благодать немалаго измѣненія (non mediocris mutationis gratiam) и іудеи, остатки которыхъ будутъ спасены [2]. Богъ въ послѣднія времена (ultimis temporibus) воспринялъ и народъ іудеевъ, но не по его заслугамъ (non secundum illius merita), а по избранію своей благодати (sed secundum electionem suae gratiae) и наложилъ руку на глаза его, чтобы уничтожить слѣпоту (ut caecitatem aufert). Онъ на время отложилъ его спасеніе (distulit sanitatem), чтобы повѣрилъ послѣднимъ народъ (ut postremus crederet), который прежде не считалъ необходимымъ вѣрить и утратилъ преимущество высшаго избранія (praerogativam superioris electionis amitteret) [3].

Такимъ образомъ Благодать Божія постепенно ведетъ весь человѣческій родъ ко спасенію, пользуясь отверженіемъ евреевъ и избраніемъ язычниковъ, сообразно съ ихъ собственной нравственной настроенностью, въ качествѣ средствъ для достиженія этой конечной цѣли. Сначала были отвергнуты язычники ради Израиля; потомъ Израиль былъ ослѣпленъ ради призванія язычниковъ; и остатки ослѣпленнаго Израиля спаслись по избранію благодати послѣ того, какъ вошла полнота язычниковъ; въ итогѣ вина Израиля принесла пользу язычникамъ, а вѣра язычниковъ освободила народъ израильскій [4].

[1]) De interpellant. Iob et David III, 5, 12.

[2]) In psalm. 43 enar., 67.

[3]) De Ioseph. 14, 84; M. XIV, c. 672.

[4]) In ps. 61 enar., 29: Repulsae gentes sunt, ut eligeretur Israel: caecatus est postea Israel propter vocationem gentium; et caecati Israel reliquiae secundum electionem gratiae salvae factae sunt, postquam intravit gentium plenitudo. Ita culpa Israel profuit gentibus; fides gentium Israelitem populum liberavit.

До такого понятія о благодати, насколько извѣстно, до св. Амвросія не возвышался никто изъ церковныхъ писателей. Правда, нѣчто аналогичное этому мы встрѣчаемъ у Иларія, у котораго понятіе оправданіе благодатію иногда противопоставляется оправданію изъ дѣлъ. Но, кажется, онъ понимаетъ подъ благодатію главн. образ. Дѣло совершеннаго Христомъ Искупленія человѣчества въ отличіе отъ несостоятельнаго въ дѣлахъ оправданія ветхозавѣтнаго закона. „Развѣ были, спрашиваетъ онъ, такіе люди, для которыхъ не было бы необходимымъ Воплощеніе Христа? Но, отвѣчаетъ онъ далѣе, никто не оправдывается закономъ. Христосъ показалъ гнетность похвальбы праведностью закона (ostendit ergo inanem justitiae se jastantiam): ибо, такъ какъ жертвоприношенія были безсильны въ дѣлѣ спасенія (sacrificiis infirmibus ad salutem), для всѣхъ находящихся подъ закономъ необходимо было Милосердіе (misericordia erat universis in lege positis necessaria); тогда какъ, если бы была возможна правда изъ закона, то не была бы необходимой милость чрезъ благодать (nam si justitia fuisset ex lege, venia per gratiam necessaria non fuisset) [1]. Насколько извѣстно, дальше этого точка зрѣнія Иларія не проводится. Точно также и отверженіе израиля вмѣстѣ съ призваніемъ язычниковъ не поставляются имъ подъ точку зрѣнія откровенія благодати, а выводится имъ просто изъ личной настроенности этихъ народовъ. Первому избранію (primum electionem) надлежало жить (vivere oportuisset); тѣмъ не менѣе въ лицѣ (кровоточивой) женщины спасеніе прежде (anterior salus) даруется мытарямъ и грѣшникамъ. Тогда какъ спасеніе предназначалось для одного, оно было такимъ образомъ даровано другому (ita alter salus, dum aliis defertur, est reddita). Язычники снискали его своею вѣрою во Христа, которой не обнаружили евреи: такъ что то, что приготовлялось Израилю (quod jsraeli parabatur), отнялъ народъ язычниковъ (plebs gentium occupavit) [2].

Но если св. Амвросій не имѣлъ здѣсь себѣ предшественниковъ среди церковныхъ писателей, то все-таки несомнѣнно, что въ данномъ случаѣ, какъ и въ вопросѣ о первородномъ грѣхѣ, на него оказали сильное вліянія посланія св. ап.

[1] Comment. in Matth. IX, 2; M c. 962.
[2] ibid. IX, 6; M c. 964.

Павла. Св. Ап. Павелъ изъ всѣхъ священныхъ новозавѣтныхъ писателей былъ самымъ любимымъ писателемъ и для Амвросія; это достаточно доказываетъ необычайное множество цитатъ изъ его посланій, изъ которыхъ многія приводятся Амвросіемъ и въ защиту своего ученія объ оправданіи [1]).

Объ удовлетвореніяхъ и заслугахъ

Съ ученіемъ о благодати и объ отношеніи къ ней человѣческой свободы у западныхъ писателей связывается еще одна особенность, выясненію которой, въ виду ея огромной важности въ системѣ западнаго богословія, мы удѣляемъ особую главу.

Какъ извѣстно, на востокѣ понятіе о благодати постоянно раскрывалось въ противоположности къ понятію о заслугѣ. Восточная Церковь держалась постоянно убѣжденія, что нравственное совершенство достигается собственными силами человѣка только въ союзѣ съ благодатію, отвергала въ пріобрѣтеніи этого совершенства и связанной съ нимъ небесной награды всякую заслугу со стороны человѣка: все, что человѣку удалось здѣсь достичь, есть не его исключительное дѣло, но вмѣстѣ и дѣло вспомоществовавшей ему благодати. На западѣ, какъ мы видѣли, напротивъ, понятіе о благодати обсуждалось не въ противоположности къ понятію о заслугѣ, а въ противоположности къ понятію о природѣ, насколько за всѣмъ естественнымъ отрицалась всякая религіозная цѣнность. Такая постановка вопроса, понятно, не могла исключать понятія о заслугѣ тамъ, гдѣ естественныя силы дѣйствуютъ въ союзѣ съ благодатію. А неоднократно уже отмѣченныя нами симпатіи западныхъ писателей къ юридическимъ представленіямъ именно въ эту сторону направили ихъ вниманіе. Отношеніе Бога и человѣка мыслятся ими очень часто въ юридическихъ категоріяхъ: каждая изъ сторонъ имѣетъ свои права и обязанности, которыя должны быть непремѣнно исполненны, по требованію правды.

---

[1]) См. напр., In ps. 43 enar. 10, 11; Expos. in ps. 118, XX, 40. 45. 48 50. 54. 58

Эти отношенія имѣютъ двѣ главныя формы, смотря по отношенію человѣка къ Волѣ Божіей, которую онъ можетъ то нарушать, то исполнять. Въ первомъ случаѣ мы получаемъ форму, которая носитъ названіе удовлетвореній или сатисфакцій, а во второмъ имѣемъ то, что западные писатели обыкновенно разсматривали, какъ чистую заслугу человѣка предъ Богомъ.

I. Что касается удовлетвореній или сатисфакцій, то ихъ законность и необходимость вытекали для западнаго христіанина изъ характера тѣхъ отношеній, какія установились между Богомъ и человѣкомъ послѣ искупленія послѣдняго вообще и совершенія таинства крещенія, какъ момента фактическаго усвоенія плодовъ этого искупленія, въ частности. Эти отношенія иногда характеризуются св. Кипріаномъ, какъ отношенія Законодателя къ получающимъ законъ. Богъ далъ исцѣленному законъ (legem dedit sano) и предписалъ впредь не грѣшить уже болѣе, чтобы съ грѣшникомъ не случилось чего-либо болѣе худого сравнительно съ прежнимъ: [1]) этотъ законъ называется новымъ закономъ (lex nova) въ отличіе отъ прежняго (lex prior), даннаго чрезъ Моисея и теперь уже упраздненнаго. [2]) Лактанцій также видитъ въ христіанствѣ новый законъ (novam legem), данный Богомъ чрезъ Христа своимъ новымъ послѣдователямъ (novis cultoribus). [3]) Въ нѣкоторыхъ случаяхъ отношенія законодательства св. Кипріанъ подмѣняетъ договорными отношеніями между Богомъ и человѣкомъ: христіанинъ связанъ силою договора (te foederis pactione constrictum), справедливымъ условіемъ (justa conditio) котораго является или дарованіе человѣку спасенія или же страхъ предъ наказаніемъ (въ случаѣ нарушенія договора). [4]) Св. Амвросій, раскрывающій, подобно своимъ предшественникамъ, ученіе объ удовлетвореніяхъ, обосновываетъ ихъ необходимость аналогичнымъ же образомъ. Если онъ, повидимому, не говоритъ объ отношеніяхъ законодателя, то онъ знаетъ отношенія договорныя, употребляя при этомъ другой терминъ: contractus, non mediocris contractus.

---

[1]) De opere et eleemosynis c. I, Рус. пер. II, стр. 257.
[2]) De testim. I, 9—10; Рус. пер. II, стр. 20.
[3]) Instit. divinae IV, XIII.
[4]) De laude martyrii c. X; Русск. пер. II, стр. 354.

Здѣсь, очевидно, имѣется въ виду „залоговый контрактъ", носившій на языкѣ римскаго права названіе pignus'a, когда что-либо кому-либо отдается въ залогъ, причемъ залогодателю предоставляется право иска противъ залогопринимателя въ случаѣ неисполненія послѣднимъ условій договора. [1]) Такъ, Христосъ принесъ свою Жизнь и принялъ смерть за всѣхъ; Онъ теперь требуетъ отъ человѣка возвращенія своей собственности (suum est, quod a te Christus reposcit), и человѣкъ обязанъ исполнить Его законное требованіе. [2]) Въ этой связи св. Амвросій раскрываетъ представленіе о человѣкѣ, какъ о должникѣ въ отношеніи къ Богу: взамѣнъ нашего прежняго долга діаволу мы со времени искупленія сдѣлались должниками Христа; мы такимъ образомъ только перемѣнили кредитора, но не избѣжали Его (mutavimus creditorem, non evasimus); за нами причисляется долгъ Ему вмѣстѣ съ процентами(manet enim debitum, foenus intercidit); [3]) человѣкъ есть debitor въ очахъ Божіихъ. [4]) Правильныя отношенія человѣка къ Богу истолковываются поэтому, какъ уплата долга (solve, quod debitur); христіанинъ долженъ обнаружить настроеніе хорошаго должника (boni affectum debitoris), не прибѣгать къ увертками (ut versuram non facias), но уплачивать проценты собственной вѣры по цензу контракта (censu contracti). [5]) Если должникъ желаетъ уничтожить долгъ, то онъ долженъ возвратить деньги и не прежде считать себя свободнымъ отъ уплаты процентовъ (nec prius evacuatur faenoris nomen), какъ взнесетъ все до послѣдней копѣйки (ad summum). [6]) „Итакъ, возврати, дѣлаетъ св. Амвросій примѣненіе къ своимъ слушателямъ, что долженъ (quod debes): блаженны, для которыхъ Богъ является должникомъ; о, если бы мы могли взнести то, что получили (utinam quod accepimus possimus exsolvere). [7])

Совершенныя послѣ крещенія грѣхи человѣка представляя собою, такъ сказать, нарушеніе обязательствъ договора,

[1]) *Чиларжъ*. Учебникъ институцій. стр 208—209.
[2]) De Ioseph 7, 42; M. XIV, c. 659.
[3]) Epistola XLI, 8; M. XVI, c. 1115.
[4]) De obitu Theodosii 22.
[5]) De Poenitentia II, IX, 80; M. XVI, c. 516.
[6]) Expositio Evangel. Lucae VII, 156; Ed. V. и M. XV, c. 1740.
[7]) ibid VII, 83; Ed. V. и M. XV, c. 1720.

уничтожаютъ милостивыя отношенія Кредитора и возбуждаютъ Его гнѣвъ. Эту перемѣну отношеній западные писатели характеризуютъ различно и, по своему обыкновенію, иногда слишкомъ конкретно. По Тертулліану, Богъ въ этомъ случаѣ оскорбляется (Deus offensus); [1]) св. Кипріанъ говоритъ о Гнѣвѣ Бога (ira Dei), [2]) объ оскорбленномъ Богѣ (Deus offensus), [3]) о гнѣвѣ и объ оскорбленіи просто (ira et offensa). [4]) Иларій также говоритъ объ ira Dei, iratus Deus, [5]) но рядомъ съ этимъ упоминаетъ о мщеніи (ultio) Гнѣва Божія, [6]) о мщеніи, которое полагается за преступленія (ultio criminis debita est). [7]) Для обозначенія совокупности всѣхъ этого рода измѣненій западные писатели знали еще особый терминъ— indignatio, очевидно, отъ indignus, недостойный. Тертулліанъ понимаетъ его, видимо, въ смыслѣ негодованія Бога на человѣка, признанія его недостойнымъ Своей Милости, а это признаніе влечетъ за собою наказаніе для провинившагося: in peccatorem исповѣдь со всѣми ея необходимыми принадлежностями pro Dei indignatione fungatur. [8]) Также понимаетъ его и св. Кипріанъ: Богъ отвѣчаетъ на преступленія человѣка полнымъ потокомъ негодованія (pleno indignationis impetu): [9]) иногда онъ связываетъ его съ понятіемъ offensa и говоритъ объ indignationis offensa. [10]) Иларій также говоритъ о возмущеніи Бога въ состояніи негодованія (in indignatione conturbat), причемъ характерными примѣтами этого состоянія являются наложеніе наказанія, соотвѣтствующаго проступку (ob meritum impietatis poena decreta est), и возбужденіе въ виновномъ страха и ужаса (metus et terror affertur). [11]) Этотъ терминъ въ числѣ другихъ извѣстенъ и нашему епископу. Онъ связывается у него съ представленіемъ о нака-

---

[1]) De poenitentia c. X; ср. c. V.
[2]) De opere et eleemosynis c. IV.
[3]) De habitu virginum c. II.
[4]) De lapsis c. XXIX; c. XXXVI.
[5]) Psalm. II, 17; M. c. 270.
[6]) ibid. II 17.
[7]) ibid. 20; M. c. 273.
[8]) De poenitentia c. IX.
[9]) De opere et eleemosynis. c. IV.
[10]) De lapsis c. XXXVI.
[11]) Psalm. II, 21; M. c. 273.

заніи: Богъ не оставляетъ своихъ отеческихъ чувствъ (vel t patrio quodam affectu haeret) по отношеніи къ человѣку даже in indignatione, когда предаетъ заблуждающагося наказанію (ad paenam tradat errantem. [1]) Иногда съ понятіемъ объ indignatio соединяется мысль о вызываемомъ въ человѣкѣ наказаніемъ страхѣ, какъ воспитательномъ средствѣ: Dominus Iesus потому именно indignetur на насъ грѣшныхъ, чтобы обратить насъ (terrore convertat) страхомъ indignationis suae: [2]) Онъ indignetur, дабы мы смирились (humiliemur), а мы должны смириться (humiliamur), чтобы сдѣлаться достойными болѣе сожалѣнія, чѣмъ наказанія (ut digni simus magis miseratione, quam poena [3]) Но въ отличіе отъ Иларія св Амвросій исключаетъ изъ разсматриваемаго понятія всякій слѣдъ признаваемаго Иларіемъ мщенія со стороны Бога человѣку за его грѣхи: indignatio есть не актъ мести (non ultionis exsecutio), но скорѣе дѣйствіе разрѣшенія отъ грѣха (magis absolutionis operatio). [4]) Такимъ образомъ подъ idignatio св. Амвросій разумѣетъ проявленіе Любви Божіей, выражающейся въ наказаніи человѣка не съ цѣлію отмстить ему за грѣхи, но исключительно съ цѣлію исправить его. Изъ другихъ относящихся сюда терминовъ онъ употребляетъ только тѣ, которые были употреблены у Тертулліана и Кипріана: это—ira [5]) и offensa [6])

Божественное Милосердіе однако не оставляетъ человѣка въ его паденіи послѣ искупленія и крещенія. Оно снова даруетъ ему цѣлебныя средства для уничтоженія своихъ грѣховъ и возстановленія первоначально существовавшихъ до грѣха отношеній къ Богу. Обозначенію этой дѣятельности Милосердія на западѣ служилъ цѣлый рядъ техническихъ терминовъ, все, видимо, заимствованныхъ изъ области римской юриспруденціи. Насколько Милосердіе обнаруживается въ предоставленіи человѣку необходимыхъ для заглажденія своихъ грѣховъ средствъ, она называется, на-

[1]) De poenitentia I. V, 21; M. XVI, c. 473.
[2]) ibid. I, V, 22; M. XVI, c. 473.
[3]) De poenitentia I, V, 22; M. XVI, c. 473.
[4]) ibid.
[5]) ibid. I, XII, 53; M. XVI, c. 483.
[6]) ibid I, V, 22: M XVI, c. 473.

примѣръ, у Кипріана, pietas divina: [1]) снисходящая къ нашимъ немощамъ pietas divina, указавши намъ на дѣла правды и милосердія, открыла въ нихъ нѣкоторый путь для сохраненія спасенія (viam quamdam tuendae salutis aperiret) [2]). Другимъ обозначеніемъ ея служитъ понятіе clementia, divina clementia: сколь вѣлика clementia, проявляющаяся въ попеченіи о полномъ сохраненіи уже искупленнаго человѣка! [3]). Иларій для обозначенія представленныхъ человѣку благодатію спасительныхъ средствъ употребляетъ еще выраженіе divina instituta [4]). Насколько же эта благодать разсматривается съ точки зрѣнія отпущенія человѣку грѣховъ, она также носитъ нѣсколько названій: она называется то indulgentia, то venia, то misericordia. Первое изъ этихъ понятій—indulgentia очень часто выставляется въ противоположности къ заслугѣ, дающей человѣку право на нѣкоторую притязательность въ отношеніи къ Богу, и обозначаетъ собою Даръ, посылаемый Богомъ человѣку: „никто, говоритъ Тертулліанъ, не promeretur, пользуясь indulgentia, но единственно посредствомъ послушанія voluntati Бога [5]),“ т. е. чрезъ совершеніе особой категоріи дѣлъ, дающихъ человѣку право на особую заслугу предъ Богомъ. Точно такъ же и Кипріанъ, говоря объ indulgentia, очень часто изображаетъ ее Даромъ Божіимъ: христіане знаютъ divinae indulgentiae munus salubre [6]); Dei rursus indulgentia largitur [7]). Venia у Тертулліана (у Кипріана почти не встрѣчается) противополагается понятію poena и, значитъ, обозначаетъ собою освобожденіе человѣка отъ наказанія: Богъ, который опредѣлилъ poenam по суду (per judicium), обѣщалъ и veniam чрезъ покаяніе (per poenitentiam) [8]). У Лактанція misericordia Dei, повидимому, отождествляется съ peccatis venia [9]).—Что касается теперь нашего автора, то у него проявленія Любви Божіей къ согрѣшившему человѣку

---

1) *Wirth.* Der Verdienst—Begriff bei Cyprian. Leipzig. 1901, s 37.
2) De opere et eleemosynis I; Русск. перев. II, стр. 257—258.
3) ibid. I; Русск. перев II, стр 257.
4) Psalm. LII, 15; M. c. 333
5) De exhortatio castitatis c. I.
6) De opere et eleemosynis III; Русск. перев II, стр. 258.
7) ibid II; Русск перев. II, стр. 258.
8) De poenitentia c. IV.
9) Instit. divinae VI, c XXV.

характеризируется болѣе субъективно, со стороны отпущенія человѣку грѣховъ, чѣмъ объективно, съ точки зрѣнія основанія института благодатныхъ средствъ. Понятіе clemetia у него, повидимому, совсѣмъ не встрѣчается, а терминъ pietas примѣняется къ Богу лишь изрѣдка: Христосъ ожидаетъ нашихъ слезъ (exspectat lacrimas nostras), чтобы излить любовь свою (ut profundat pietatem suam) [1]: здѣсь это понятіе въ отличіе отъ Кипріана усвояется уже самому акту отпущенія намъ грѣховъ. Для обозначенія этого послѣдняго онъ, кромѣ того, очень часто употребляетъ выраженія indulgentia и venia. Indulgentia, какъ и его предшественниками, обычно противополагается имъ понятію о наградѣ: въ земной жизни человѣку доступна indulgentia pro corona [2]: что эта indulgentia есть Даръ Божій, котораго человѣкъ можетъ только желать, но котораго онъ не имѣетъ права требовать, на это указываетъ рѣчь объ indulgentia, какъ только о предметѣ надежды для кающагося: тѣ, которые тяжелыми страданіями омыли poenas допущенныхъ преступленій, sperant indulgentian [3]: никто не можетъ должнымъ образомъ совершать poenitentiam, кто не speraverit indulgentiam [4]. Понятіе venia, напротивъ, очень часто употребляется съ глаголомъ promereri: кающійся veniam promerebitur [5]; предающіеся покаяннымъ подвигамъ volunt veniam promereri [6]; переносящій страданія за Имя Христово не можетъ остаться sine venia [7]: смиряющій себя покаяніемъ сберегаетъ себя veniae [8]; всѣмъ обратившимся къ Богу обѣщается (pollicetur) venia [9]; общество очистившихся отъ грѣховъ носитъ названіе veniae societas emerendae [10].

Чтобы загладить свои грѣхи предъ Богомъ и пріобрѣсти состоящую въ актѣ прощенія грѣховъ indulgentiam и veniam.

---

[1]) De poenitentia I, V, 22; M. XVI, c. 473.
[2]) De exhort. virginitatis XIV, 91; M. XVI, c 362.
[3]) Expositio in ps. 118, XVIII, 1.
[4]) De poenitentia I, I, 4; M. XVI, c. 466.
[5]) De fide II, XII, 101; M. XVI, c. 581.
[6]) De poenitentia II, VIII, 68; M. XVI, c. 513.
[7]) ibid. I, IV, 19; M. XVI, c. 472.
[8]) ibid. I, V, 23; M. XVI, c. 473.
[9]) ibid. II, IV, 26; M. XVI, c. 503.
[10]) De obitu Valentiniani 10.

самъ человѣкъ съ своей стороны долженъ принести Богу извѣстное удовлетвореніе. Техническимъ терминомъ для обозначенія послѣдняго служитъ satisfactio. Satisfaciamus Deo Domino nostro, говоритъ Тертулліанъ [1]). Это понятіе имѣло на западѣ строго—опредѣленный смыслъ: этимъ именемъ тамъ обозначалась сумма опредѣленныхъ дѣйствій, которыя и разсматривались въ качествѣ единственнаго достаточнаго средства для удовлетворенія Богу. Именно, удовлетворяющее значеніе имѣли всѣ дѣйствія человѣка, связанныя съ страданіями послѣдняго: и, какъ выраженіе страданія, смиренія, самоосужденія человѣка, они и были способны примирить его съ Богомъ [2]). Субстратомъ этихъ сатисфакторныхъ дѣйствій считалось преимущественно тѣло человѣка: въ числѣ ихъ Тертулліанъ, напримѣръ, называетъ посты (jejunia), воздыханія (ingemiscere), плачь (lacrymari); но нѣкоторыя изъ этихъ дѣйствій имѣютъ своимъ субстратомъ и душу: духъ слѣдуетъ подвергать печалямъ (animum moeroribus dejicere), дабы печальнымъ упражненіемъ (tristi tractatione) измѣнить ту, которая согрѣшила [3]); сюда же относится молитва [4]) и исповѣданіе грѣховъ (satisfactio confessione disponitur) [5]). Св. Кипріанъ въ числѣ сатисфакторныхъ дѣйствій упоминаетъ молитвы, прошенія и посты: orationibus et praecibus et jejuniis можно satisfacere Богу pro delictis [6]); затѣмъ у него указываются дѣла благотворительности (peccata искупляются eleemosynis), дѣла милосердія (misericordiae), при чемъ имъ оказывается предпочтеніе передъ перечисленными прежде: orationes и jejunia полезны только въ соединеніи съ eleemosynis [7]). Совокупность всѣхъ этого рода дѣйствій у Тертулліана носитъ названіе disciplinae [8]); св. Кипріанъ говоритъ еще о medicina satisfactionis или de satisfactione medicina [9]). Сравнивая теперь съ этимъ творенія св. Амвросія, мы и въ нихъ замѣ-

---

[1]) De oratione XXIII.
[2]) *Wirth.* Der Verdienst-Begriff bei Cyprian, ss. 41—42.
[3]) De poenitentia IX.
[4]) De oratione XXIII.
[5]) De poenitentia IX.
[6]) De opere et eleemos. IV; Русск. перев. II, стр. 259—260.
[7]) ibid. V; Русск. перев. II, стр. 260—261.
[8]) De poenitentia IX.
[9]) De lapsis XV.

чаемъ то же самое. Онъ говоритъ о satisfactio, о satisfaciendum [1]). Сущность сатисфакціи заключается также и для него въ перенесеніи человѣкомъ страданій для Бога: кто желаетъ очистить пороки человѣческой слабости (humanae infirmitatis), тотъ долженъ вынести самую свою слабость (ipsam infirmitatem), такъ сказать, взвалить ее себѣ на плечи, а не сбрасывать [2])... Будемъ изможддать себя (curvemus) до конца, говоритъ св. Амвросій по поводу термина satisfactio, принося Христу не только вѣру, но также постоянство нашихъ страданій (passionum nostrarum perseverantiam) и возрадуемся въ страданіяхъ нашихъ, какъ и Христосъ радовался in passionibus suis [3]). Что касается затѣмъ тѣхъ частныхъ дѣйствій, которыя способны доставить удовлетвореніе, то Амвросій знаетъ ихъ очень много (plura subsidia): oratio, lacrymae, jejunia,—вотъ debitoris boni census est [4]). Иногда упоминаются плачъ и слезы: fletibus et lacrymis омываются delicta [5]); иногда—слезы, огорченія, тяжкія наказанія: lacrymis, aerimnis, gravi supplicio разрѣшаются delicta [6]); наконецъ, иногда наряду съ постомъ упоминается милостыня (eleemosyna) [7]), съ добрыми дѣлами (bona opera) вообще—исповѣданіе во грѣхахъ (confessio) [8]). Вся совокупность этихъ дѣлъ у Амвросія также носитъ названіе disciplinae virtutum [9]).

Продолжая разсматривать институтъ сатисфакторныхъ дѣйствій далѣе, мы замѣчаемъ, что въ немъ имѣетъ значеніе не только самый родъ дѣйствій, но и тѣ побочныя условія, съ которыми они связываются и при наличности которыхъ только и получаютъ свою удовлетворяющую силу. Такимъ условіемъ у древнихъ западныхъ писателей являются, напримѣръ, строгое количественное *соотвѣтствіе* между сатисфакціей и грѣхомъ: чѣмъ тяжелѣе грѣхъ, тѣмъ болѣе количественно должна была быть и сатисфакція и наоборотъ

---

[1]) In ps. 37 enar., 32.
[2]) De poenitentia I, I, 2; M. XVI, c 465.
[3]) In ps. 37 enar., 32.
[4]) De poenitentia II, IX, 81: M. XVI, c. 517.
[5]) Expositio in ps. 118, XVIII, 1
[6]) ibid. XIII, 5.
[7]) Epistola LXIII, 16; M. XVI, c. 1194.
[8]) ibid LXX, 23: M. XVI, c. 1240.
[9]) De Cain et Abel. I, 6, 23; M. XIV, c. 328.

„Сколь много мы согрѣшили (quam magna deliquimus), говоритъ св. Кипріанъ, столь сильно (granditer) должны и оплакивать: глубокую рану нужно врачевать прилежно и долго; покаяніе не можетъ быть меньше преступленія (poenitentia crimine minor non sit). [1]) Эта количественная точка зрѣнія на дѣйствительность ситисфакціи строго выдерживается также и у св. Амвросія: чѣмъ больше вина (major culpa), тѣмъ большихъ молитвъ она требуетъ: [2]) за болѣе легкіе грѣхи (pro levioribus delictis) достаточно только частной молитвы (satis Deus precatur), тогда какъ venia для болѣе тяжкихъ грѣховъ (graviorum) пріобрѣтается только молитвами праведниковъ; [3]) большое преступленіе (grande scelus) связано съ болѣе сильной сатисфакціей (grande habet necessariam satisfactionem), такъ какъ сильнѣе надлежитъ скорбѣть (satis dolendum) тамъ, гдѣ больше грѣхъ (peccatum est fortius). [4]).

Другимъ необходимымъ для дѣйствительности сатисфакціи условіемъ для Кипріана является ея совершеніе in Ecclesia catholica и членомъ Ecclesiae catholicae [5]). Церковь является единственнымъ институтомъ, гдѣ возможна сатисфакція, также и для Амвросія: in Ecclesia грѣшникъ не долженъ стыдиться умолять Господа (Deo supplices): да и вообще наиболѣе тяжкіе грѣхи могутъ быть омыты только молитвами всей Церкви, какъ совокупности всѣхъ вѣрующихъ. [6]) Наконецъ, необходимымъ для сатисфакціи условіемъ въ древности на западѣ считалось совершеніе ея во время земной жизни: со смертію человѣка у него отнимается возможность совершенія сатисфакторныхъ дѣйствій: delictum, по Кипріану, можно омыть, пока согрѣшившій in saeculo est, пока исповѣданіе (confessio) его можетъ быть допущено (admitti) и satisfactio чрезъ священниковъ (per sacerdotes) сдѣлаться пріятнымъ apud Dominum. [7]) Св. Амвросій и здѣсь вполнѣ согласенъ съ нимъ, полагая, что только до тѣхъ поръ, пока человѣкъ живетъ на землѣ, онъ можетъ исправить свои ошиб-

---

[1]) De lapsis XXXV; Русск. перев. II, стр. 167—168.
[2]) De poenitentia I, IX, 42; M. XVI, c 479.
[3]) ibid. I, X, 45; M. XVI, c. 480.
[4]) De lapsu virginis VIII, 37; M. XVI, c. 379.
[5]) De unitate Ecclesiae XIV; ср. Wirth. op. cit., s 45.
[6]) De poenitentia. II, X, 91; M. XVI, c. 519.
[7]) De lapsis. c. XXIX; Русск. перев. II, стр. 164.

ки предъ Богомъ: [1]) приближается день смерти (dies mortis) и для человѣка уже не остается болѣе никакого средства къ обращенію (jam nullum conversionis remedium est); [2]) Богъ поэтому и продлилъ жизнь Каина, чтобы онъ имѣлъ возможность покаяніемъ загладить свой грѣхъ. [3])

Сила совершенной при соблюденіи всѣхъ необходимыхъ условій сатисфакціи проявляется, во-первыхъ, въ измѣненіи отношеній разгнѣваннаго Божества къ человѣку и, во-вторыхъ, въ нравственномъ обновленіи и перерожденіи послѣдняго. Что касается Бога, то, по представленію св. Амвросія, сатисфакція прекращаетъ гнѣвъ Бога на человѣка: ira Dei discedit; [4]) и Тертулліанъ говоритъ объ отклоненіи гнѣва Божія въ этомъ случаѣ: молитва отнеть iram Dei avertit [5]). Затѣмъ, у св. Амвросія мы встрѣчаемъ терминъ, acceptor, принимателъ, указывающій на то, что Богъ принимаетъ, соглашается принять въ качествѣ удовлетворенія совершаемыя человѣкомъ добрыя дѣла [6]); этому соотвѣтствуетъ встрѣчающееся у Тертулліана acceptabilis, пріемлемый, достойный пріятія: мы должны приносить Богу orationem Dei propriam et acceptabilem, т. е. такую, какой Онъ Самъ искалъ (requisivit) [7]); а св. Кипріанъ знаетъ для этой цѣли еще особое въ его своеобразной формулировкѣ неизвѣстное Амвросію выраженіе: in acceptum referre, т. е. записывать, отчислять въ приходъ, поступленіе [8]). Наконецъ, отношенія Бога къ сатисфакціямъ выражаются въ томъ, что послѣднія ему угодны, нравятся: св. Амвросій знаетъ такія выраженія, какъ delectatur Dominus tali precatione [9]), Domino placere [10]); св. Кипріанъ также часто говоритъ о Deus satisfactione placandus [11]), Deo placere, placeat [12]).

---

[1]) Ср. *Niederhuber*. Die Eschatologie des hl. Ambrosius. Paderborn 1907, s. 21 и ff.

[2]) Expositio in ps. 118, II, 14.

[3]) De Cain et Abel. II, 10. 35. 38.

[4]) De poenitentia I, XII, 53; M. XVI, c. 483.

[5]) De oratione, c. ultimum.

[6]) De virginitate II. 8; M. XVI, c. 268.

[7]) De oratione c. XXVIII

[8]) De lapsis c. XXXVI.

[9]) Expositio in ps. 118, III, 4.

[10]) De institutione virginis XVI, 97; M. XVI, c. 328.

[11]) De lapsis c. XVII.

[12]) Epistola LXXVII, 4.

Кромѣ того, св. Амвросій говоритъ объ измѣненіи Богомъ своего рѣшенія относительно грѣшнаго человѣка (ut mutare videatur suam Deus sententiam), о забвеніи, незнаніи Богомъ нанесеннаго Ему оскорбленія (homo es et vis rogari, ut ignoscas, et putas Deum tibi non roganti ignoscere) [1]; подобно этому, и Тертулліанъ представляетъ Бога какъ бы забывающимъ въ моментъ сатисфакціи вину человѣка, не знающимъ ея (non ignoscit): [2] какъ и св. Кипріанъ говоритъ о clementer ignoscere относительно Бога, умилостивленнаго подвигами грѣшника—[3]). При описаніи вліянія сатисфакціи на самого человѣка св. Амвросій также усвояетъ себѣ очень многое изъ того, что прежде него уже создала западная церковная традиція. Онъ, напримѣръ, мыслитъ себѣ сатисфакторныя дѣйствія, какъ средства компенсаціи за прежніе грѣхи, благодаря чему послѣдніе разрѣшаются и отмѣняется наказаніе за нихъ: compensatione caritatis actuumque reliquorum vel satisfactione quaecumque peccati poena dissolvitur [4]); это мы встрѣчаемъ уже у Тертулліана, который говоритъ о неоходимости искупленія отъ грѣховъ compensatione добрыхъ дѣлъ [5]). Затѣмъ для св. Амвросія сатисфакціи являются средствомъ омовенія грѣховъ: кающіеся propria delicta laverunt [6]); постами eluerimus peccata nostra [7]): у Кипріана встрѣчается равносильное по этому смыслу выраженіе объ очищеніи, purgatio грѣховъ: о человѣкѣ имѣетъ значеніе eleemosynis et justa operatione свои грѣхи purgari [8]), misericordiae meritis peccata purgari [9]). Употребляется также Амвросіемъ для данной цѣли и глаголъ libero въ смыслѣ освобожденія человѣка силою сатисфакцій отъ грѣховъ: eleemosyna a peccato liberat [10]); это также весьма любимое выраженіе для св. Кипріана, для котораго дѣлами милостыни можно animas a morte liberari [11]); eleemo-

[1]) De poenitentia II, VI, 48; M. XVI, c. 509.
[2]) De poenitentia c. VI
[3]) De lapsis c. XXXVI.
[4]) Expositio Evangel. Lucae VII, 156.
[5]) De poenitentia c. VI
[6]) Expositio in ps. 118, XVIII, 1.
[7]) Epistola LXIII, 16 M. XVI, c. 1190.
[8]) De opere et eleemos. c. XIV: Русск. перев. II, стр. 267.
[9]) ib. c. V; Русск. перев. II, стр. 260.
[10]) Epistola LXIII, 16; M. XVI, c. 1194.
[11]) De opere et eleemos. c V; Русск. перев. II, стр. 260.

synis a prima morte animae liberantur. [1]) Иногда Амвросій съ понятіемъ о сатисфакціяхъ связываетъ представленіе объ искупленіи (redemptio) человѣка отъ грѣховъ и проводитъ мысль, что отдѣльныя сатисфакторныя дѣйствія являются цѣною (pretium) этого искупленія: pretio милосердія (miseratione) можно искупить (redimas) peccata [2]); redimi te, говоритъ онъ богачу, operibus tuis, redimi te pecunia [3]); эти представленія одинаково были свойственны какъ Тертулліану, такъ и Кипріану: какъ можно, говоритъ Тертулліанъ, не уплативъ цѣны (pretium), протягивать руки къ наградѣ (ad mercedem), ибо, согласно установленію Бога, venia можетъ быть списываема только pretio; этой компенсанціей покаянія должна быть пріобрѣтаема безнаказанность [4]); для св. Кипріана, человѣкъ peccata sua eleemosynis redimisset, eleemosynis можно vitam de periculis redimi [5]). Тертулліанъ иногда говоритъ о сатисфакторныхъ дѣйствіяхъ, какъ о своего рода препоручительствѣ грѣшника Богу, какъ о рекомендаціи искренности покаянія (commendatio): patientia тѣла precationes commendat [6]); св. Амвросій также знаетъ это понятіе: различными видами добродѣтелей должно commendare se Богу [7]); commendatio meritorum освобождать отъ наказанія (solutione poenarum) [8]). Но гораздо сильнѣе и чаще у Амвросія проводится мысль о покрытіи сатисфакціями грѣховъ: добрыми дѣлами можно tegere peccatum [9]); а такъ какъ между грѣхомъ и удовлетвореніемъ должно сохраняться строго-количественное отношеніе, то надлежитъ заботиться, ne plura peccata sint, quam opera virtutum [10]); кающійся долженъ не только diluere lacrymis peccatum suum, но и factis operire et tegere delicta, что бы ему не былъ вмѣненъ грѣхъ (non ei imputetur peccatum) [11]); будемъ же

---

[1]) De opere et eleemos. c. VI; Русск. перев II, стр. 261.
[2]) De officiis ministrorum I, XXX, 150; M XVI, c. 67.
[3]) De Helia et jejunio c. 4
[4]) De poenitentia c. VI.
[5]) De opere et eleemos. V: Русск. перев. II, стр. 260—261.
[6]) De patientia c. XIII.
[7]) De viduis XIII, 75; M. XVI, c. 258.
[8]) Expos. in ps. 118, XVIII, 2.
[9]) Apologia prophetae David 6, 24; M. XIV, c. 860.
[10]) ibid.
[11]) De poenitentia II, V, 35; M. XVI, c. 506.

поэтому, говоритъ епископъ, покрывать (tegamus) свои грѣхи дѣлами (factis) и очищать слезами (mundemus fletibus [1]); bonis operibus et confessionibus tegamus наши заблужденія [2]); обилiемъ (abundantia) bonorum operum tegantur грѣхи [3]): caritas покрываетъ (operit) множество грѣховъ [4]). Вмѣстѣ съ этимъ сатисфакціи являются для Амвросія, какъ и для другихъ писателей, средствомъ освобожденія отъ вѣчныхъ наказаній, которымъ иначе человѣкъ долженъ былъ бы подлежать за свои грѣхи: Богъ ожидаетъ нашихъ вздоховъ (gemitus), но временныхъ (temporales), чтобы освободить отъ вѣчныхъ (ut remittat perpetuos) [5]).

Отпущеніе грѣховъ, которое человѣкъ пріобрѣтаетъ себѣ сатисфакціями, не имѣетъ характера заслуги. По крайней мѣрѣ, св. Амвросій очень сильно настаиваетъ на томъ, что это вмѣненіе сатисфакторныхъ дѣйствій является исключительно дѣломъ Божественной Любви. Плоды сатисфакцій не имѣютъ характера награды, которой человѣкъ имѣлъ бы право требовать отъ Бога. Находящимся въ рабствѣ грѣховъ, говоритъ онъ, надлежитъ быть болѣе почтительными (reverentiores), а не узурпаторами (non usurpatores esse debere) [6]).— „Должно и совершать покаяніе (agendam poenitentiam) и вѣритъ въ воздаяніе милости (tribuendam veniam credere); не такъ однако, чтобы мы надѣялись получить veniam въ силу вѣры (ex fide), но не въ качествѣ должнаго намъ (non tamquam ex debito); иное есть заслужить (mereri) и иное считать себя достойнымъ (praesumere): вѣра испрашиваетъ себѣ какъ бы въ силу договора (tamquam ex syngrapho), а praesumptio свойственно болѣе надменному, чѣмъ просящему“ [7]). И вообще западная традиція довольно рѣзко отграничивала сатисфакторныя дѣйствія отъ дѣйствій, которымъ приписывалось значеніе заслуги въ собственномъ смыслѣ. Напримѣръ, для Кипріана отпущеніе грѣховъ, какъ дѣйствіе удовлетворенія,

---

[1]) ibid II, V, 36; M. XVI, c. 506.
[2]) Epistola LXX, 23; M. XVI, c. 1240
[3]) ibid 24; M. XVI, c. 1240.
[4]) Epistola LXXVIII, 7; M. XVI, c. 1269.
[5]) De poenitentia I, V, 22; M. XVI, c. 473.
[6]) De poenitentia II, XI, 107; M. XVI, c. 524.
[7]) ibid II, IX, 80; M. XVI, c. 516.

является только какъ бы наградою, quasi praemium, но не просто praemium [1]).

II. Совершенно другую категорію дѣлъ представляютъ собою дѣйствія, которыя на языкѣ западныхъ писателей носятъ названіе заслугъ (meritum, merita). Собственно meritum не имѣетъ у нихъ значенія исключительно добраго дѣла: оно вообще обозначаетъ собою дѣйствія человѣка, требующія въ той или иной формѣ мздовоздаянія. Съ этой точки зрѣнія merita называются одинаково какъ худыя, такъ и добрыя дѣла Подобно Тертулліану и Кипріану [2]), такъ опредѣляютъ понятіе meritum и св. Амвросій: для meritorum человѣка, говоритъ онъ, послѣ смерти остаются (manere) или награды или наказанія (aut praemia aut supplicia). [3]) Но очень большое значеніе у нихъ пріобрѣтаетъ понятіе meritum въ его положительномъ смыслѣ, какъ средство пріобрѣтенія награды.

Сатисфакторному институту на западѣ противопоставляется институтъ мериторный, который, какъ и первый, носитъ договорно—юридическій характеръ. Если тамъ страхомъ наказанія Богъ побуждаетъ къ принесенію удовлетвореній, то здѣсь обѣщаніемъ награды Онъ привлекаетъ къ добрымъ дѣламъ. Въ этой связи необходимость добрыхъ дѣлъ мотивируется исключительно обѣщаніемъ награды за нихъ. Богъ наградами, говоритъ св. Амвросій, призываетъ насъ къ добродѣтели. [4]) По его мнѣнію, безъ этой надежды на награду даже не мыслима нравственная жизнь: отсутствіе надежды (desperare) служитъ причиною нерадѣнія, тогда какъ надежда является побужденіемъ къ труду (incentivum laboris). [5])

Съ этой точки зрѣнія подъ понятіе meritum подводится всякое вообще доброе дѣло. Значеніе добрыхъ дѣлъ состоитъ въ томъ, что они, если только они перевѣшиваютъ злыя дѣла, способны освобождать отъ наказанія за послѣднія и даже дѣлать человѣка, если перевѣсъ будетъ значительнымъ, достойнымъ вмѣсто наказанія небесной награды. „Богъ воздаетъ каждому, говоритъ св. Амвросій, secundum opera, при

[1]) Ep. LVII, 7; de hab. virg. 23; ср. *Wirth* op. cit, s.s. 51—52
[2]) *Wirth*, s 27.
[3]) De officiis I. XV, 57; M. XVI, c. 40
[4]) De viduis XIII, 79; M. XVI, c. 260
[5]) Expositio in ps 118, III, 3

чемъ принимается во вниманіе качество дѣлъ (qualitatem operum); такъ что Онъ или назначаетъ praemia за заслуги отдѣльныхъ дѣйствій (merita singulorum), въ случаѣ, если послѣднихъ будетъ большинство и они будутъ лучшаго качества (complurium et meliorum); или же, напротивъ, мы отягощаемся и числомъ и горечью заслугъ (et numero gravemur et acerbitate meritorum). [1])—„Каждый человѣкъ имѣетъ и хорошія заслуги (bona merita), имѣетъ и пороки и грѣхи (vitia atque peccata); и тѣ и другіе взвѣшиваются какъ бы на вѣсахъ (in trutina): если грѣхи перевѣшиваютъ надъ bonis factis, то люди идутъ на судъ (praecedunt ad iudicium), ибо peccata погружаютъ какъ бы въ глубину (in profundum), погружаютъ именно или своею тяжестью и горечью, или множествомъ.“ [2])—„На вѣсахъ (in statera) взвѣшиваются людскія дѣла (facta) и, если добрыя дѣла перевѣшиваютъ надъ злыми, послѣдуетъ воздаяніе награды (remuneratio praemiorum), если же грѣхи превышаютъ надъ добродѣтелями, то виновникъ связывается еще болѣе плачевнымъ наказаніемъ (tristior reum poena constringat). [3])

Но кромѣ такого широкаго пониманія заслуги, подъ которую подводится всякое вообще доброе дѣло, у западныхъ писателей мы встрѣчаемъ еще ученіе о строго опредѣленной категоріи дѣлъ, которыя по преимуществу способны дѣлать человѣка заслуженнымъ передъ Богомъ.

Заслуживающій предъ Богомъ характеръ имѣютъ главнымъ образомъ тѣ дѣйствія, которыя не обязательны для каждаго христіанина, но только рекомендуются Богомъ въ качествѣ желательныхъ и совершаются вѣрующими исключительно по ихъ доброй волѣ для цѣлей большаго угожденія Богу. Тертулліанъ различаетъ между praeceptum и consilium, причемъ подъ praeceptum онъ имѣетъ въ виду дѣйствія перваго рода, а подъ consilium—второго; [4]) иногда онъ различаетъ praeceptum, какъ общеобязательную заповѣдь закона, и voluntas, какъ выраженіе необязательной Воли Бога, послушаніе (obsequium) которой доставляетъ заслугу. [5]) Св.

---

[1]) In ps. 61 enar., 35.
[2]) Apologia prophetae David 6, 24.
[3]) Expositio in ps. 118, XX, 40.
[4]) De exhortatio castitatis c. IV.
[5]) ibid. c. I.

Кипріанъ знаетъ такія заповѣди, которыми Богъ приказываетъ (jubet), и такія, которыми Онъ только увѣщеваетъ (hortatur); въ первыхъ Онъ налагаетъ ярмо необходимости (iugum necessitatis), а во вторыхъ сохраняетъ за человѣкомъ свободное рѣшеніе Его воли (maneat voluntatis arbitrium liberum. [1]) По примѣру этого, и св. Амвросій различаетъ въ Писаніи и въ ученіи Церкви двоякаго рода предписанія: общеобязательныя и необязательныя. Первыя онъ иногда обозначаетъ словомъ praeceptum, а подъ вторыми разумѣетъ добровольно данный Богу обѣтъ (votum); послѣдній не служитъ предметомъ Божественнаго приказанія (non iubetur), но указывается въ формѣ желанія (desideratur) и является поэтому болѣе дѣломъ добровольнаго избранія, чѣмъ рабства (electionisque magis est, quam servitutis). [2]) Въ другихъ случаяхъ Амвросій употребляетъ тертулліановское дѣленіе на praeceptum и consilium, а также lex и gratia: praeceptum назначается для подвластныхъ (in subditos fertur), а consilium дается друзьямъ (amicis); гдѣ praeceptum, тамъ и lex, а гдѣ consilium, тамъ gratia; praeceptum налагается (imponitur), а consilium только лишь предлагается (praeponitur). [3]) Поэтому praeceptum есть forma praeceptiva закона, а consilium—forma voluntaria Это различіе приноравливается къ евангельскому повѣствованію о богатомъ юношѣ (Мѳ. 19, 16—22): „не станетъ ли для тебя понятной разница (distantia) praecepti и consilii, если вспомнишь о томъ, кому въ Евангеліи прежде praescribitur не совершать убійства, не допускать прелюбодѣянія и не давать ложнаго свидѣтельства? ибо praeceptum существуетъ тамъ, гдѣ полагается наказаніе за грѣхъ (poena peccati). Но, когда юноша заявилъ, что исполнилъ praecepta legis, ему дается consilium продать все имѣніе и послѣдовать за Господомъ; это внушается ему не въ качествѣ предписанія (non praecepto imperantur), но предлагается въ видѣ совѣта (pro consilio deferentur); такъ что существуетъ двоякая forma mandati: одна praeceptiva, а другая—voluntaria“ [4]) Исполнившіе первую форму заповѣди не имѣютъ еще никакой особой заслуги предъ

---

[1]) De hab. virg. c. XXIII.

[2]) Exhort. ad virginit. III, 17; M. XVI, c. 341.

[3]) De viduis XII, 72; M. XVI, c. 256

[4]) De viduis XII, 73; M. XVI, c. 256.

Богомъ и могутъ только говорить: *яко рабы неключимы есмы, вся еже должни бѣхомъ сотворити сотворихомъ* (Лк. 17, 10); тогда какъ исполнившій consilium ожидаетъ себѣ награды, какъ причитающейся ему (quasi reposita exspectat praemia). [1] Иногда понятія praeceptum и consilium употребляются Амвросіемъ вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими побочными понятіями и связываются съ наставленіями св. Ап. Павла относительно безбрачія и друг. (1 Кор. 7, 6). „Когда св. Ап. Павелъ говоритъ о дѣвствѣ, то онъ даетъ не praeceptum, но consilium; ибо, что выше закона (supra legem est), то не praescribitur, но скорѣе увѣщавается данным совѣтомъ (magis data suadetur consilio); и здѣсь не настаивается на авторитетъ (nec auctoritas praesumitur), но показывается благодать (demonstratur gratia)." [2] — „Въ consilio заключается польза (utilitas), а въ praecepto — принужденіе (necessitas); consilium призываетъ добровольно соглашающихся (voluntarios), а praeceptum связываетъ противъ воли (invitos) [3].

Исполненіе добровольно избранныхъ consilia представлялось на западѣ особенно угоднымъ Богу и важнымъ для человѣка. Для обозначенія этого рода дѣлъ западная церковная литература выработала очень много характерныхъ образовъ и сравненій. Св Кипріанъ сравниваетъ эти дѣла съ пріятнымъ для Бога зрѣлищемъ (spectaculum). если язычники, говоритъ онъ, дорожатъ, когда на ихъ зрѣлищахъ, для которыхъ не жалѣютъ затратъ, присутствуютъ проконсулы и императоры, то во сколько разъ важнѣе и славнѣе имѣть Deum и Christum spectatorem! на это зрѣлище собираются также и coelorum virtutes, Angeli omnes: [4] причемъ оно доставляетъ наслажденіе Богу (nostri spectaculo perfruatur). [5] Изрѣдка употребляетъ это сравненіе и св. Амвросій, который о дѣлахъ добродѣтели говоритъ какъ о theatrum, о зрѣлищѣ, qui spectaretur ab Angelis [6]. Затѣмъ, Кипріанъ знаетъ также образъ сраженія (certamen), который обычно употре-

---

[1] Ibid. X I 74; M. XVI, c c. 256—257

[2] Epistola LXII , 35; M. XVI, c. 1199.

[3] Ibi 38; M. XVI, c. 194.

[4] Epistola LVI VIII; Русск. перев. I, стр. 224—225.

[5] De opere et eleemosyn. c. XXI, Русск. перев. II, стр. 272—273.

[6] Epistola LXIII, 71; M. XVI, c. 1209.

бляется у него вмѣстѣ съ предыдущимъ (spectaculum): [1]) Богъ spectet nos certantes [2]). Это есть также самый любимый и употребительный образъ у св Амвросія Онъ имѣетъ въ виду здѣсь борьбу со всякими искушеніями, которыя преднамѣренно посылаются Богомъ для испытанія силъ человѣка: Кто желаетъ дать praemium, Тотъ долженъ прежде spectare certamen, потому что никто не коронуется (coronatur) sine certamine; [3]) certamina дѣлаютъ побѣдителя достойнымъ вѣнца [4]). Съ образомъ certamen св. Кипріанъ обычно связываетъ представленіе о борьбѣ, состязаніи, ристалищѣ: совершающія достойныя награды дѣла суть in hoc operis agone currentes и, если окажутся побѣдителями (vincentes), получаютъ coronam [6]); они подвизаются in agone justitiae [5]), который есть agon sublimis et magnus et gloriosus наградою coronae coelestis [7]). И св. Амвросій любитъ комбинировать это представленіе съ предыдущимъ. „Сколь недостойно, восклицаетъ онъ, утверждать, что, хотя у людей и имѣетъ силу certaminis gratia, а у Бога не имѣетъ! Ибо часто и въ этомъ мірскомъ certamine athletarum народъ имѣетъ обыкновеніе увѣнчивать (coronare) побѣжденныхъ (victos) вмѣстѣ съ побѣдителями, если certamina первыхъ признаются достойными одобренія; особенно же тѣхъ, о которыхъ извѣстно, что они лишились побѣды вслѣдствіе несчастья или же обмана. Какимъ же образомъ Христосъ попуститъ оставить безъ милости athletas suos, которые подпали тяжелымъ наказаніямъ“ (рѣчь идетъ объ обратномъ принятіи въ Церковь падшихъ) [8]). Какой athleta, не надѣясь получить coronam, выходитъ на ристалище (in stadium), или какой побѣдитель (victor), требующій ее, станетъ погрѣшать!“ [9])—Наконецъ, Кипріанъ приписываетъ мериторнымъ дѣйствіямъ значеніе пріятной Богу жертвы: спеціально о мученикахъ онъ говоритъ какъ о sacrificium Deo et pretiosum

---

[1]) De lapsis c. XXXVI; Русск. перев. II, стр. 169.
[2]) Epistola LVI, 8; Русск. перев. I, стр. 224.
[3]) Expositio in ps. 118, XVIII, 5.
[4]) De obitu Theodosii 20
[5]) De opere et eleemosyn. XXVI; Русск. перев. II, стр. 277—278.
[6]) ibid.
[7]) Epistola LVI, 8; Русск. перев. I, стр 224—225.
[8]) De Poenitentia I, IV, 19; M. XVI, c. 472.
[9]) Expositio in ps. 118, III, 4.

et gloriosum et plurimum, потому что мученики, какъ hostiae Deo, приносятъ самихъ себя sanctas atque immaculatas victimas; [1]) но затѣмъ и вообще bona facta разсматриваются имъ какъ sacrificia Dei [2]). Это отождествленіе дѣлъ съ характеромъ заслуги съ жертвой встрѣчается и у св. Амвросія: кто долгое время упражнялся (se exercuit) и сражался за Христа (Christo militavit), тотъ pro Christo se obtulit [3]).

Западная традиція уже давно знала цѣлый классъ дѣйствій съ характеромъ заслуги въ узкомъ смыслѣ слова. Св. Кипріанъ указываетъ три вида такой дѣятельности: мученики (martyres), дѣвственницы (virgines) и вообще праведники (iusti); [4]) послѣднимъ именемъ называются совершающіе opera iustitiae, [5]) opera iusta, т. е. вообще въ цѣляхъ пріобрѣтенія заслуги передъ Богомъ совершающіе угодныя Ему дѣла, напримѣръ, милостыню [6]). Не всѣ эти дѣла одинаковы въ его глазахъ по своему достоинству: первое мѣсто занимаютъ мученики, а второе—дѣвственницы: primus martyrum fructus est, a secundus—дѣвственницъ, которыхъ ожидаетъ и merces secunda [7]). Мученичество вообще окружено у Кипріана самымъ величественнымъ ореоломъ: въ немъ заключается послѣдняя степень совершенства жизни (consummatio vitae in martyrio) [8]). Послѣднее мѣсто въ перечисленномъ порядкѣ занимаютъ такимъ образомъ opera justitiae. Необходимымъ условіемъ для значимости всѣхъ перечисленныхъ дѣлъ служитъ ихъ связь съ Ecclesia catholica: внѣ Церкви даже мученичество не можетъ имѣть никакого значенія [9]). Св. Амросій придерживается во многомъ тѣхъ же взглядовъ. „Благодать Церкви является временемъ благопріятнымъ для пріобрѣтенія заслугъ“. (Ecclesiae gratia meritorum vindemia est) [10]). Затѣмъ, какъ существуетъ много заслугъ, такъ существуетъ

---

[1]) Epistola LXXVII, 3; Русск. перев. I, стр. 353—354.
[2]) De oratione Dominica c. XXXIII; Русск. перев. II. стр. 215.
[3]) Epistola LXXI, 9; M. XVI, c. 1243.
[4]) De hab. virgin. c. XXI.
[5]) De mortalitate c. II.
[6]) De oratione Dominica c. XXXII; ср. *Wirth*, s. 59
[7]) De habitu virginum. c. XXI.
[8]) De laude martyrii c. II; Русск. перев. II, стр. 349.
[9]) De unitate Ecclesiae c. XIV; Русск. перев. II, стр. 151.
[10]) Epistola XVIII, 28; M. XVI, c. 980.

и множество пріобрѣтающихъ эти заслуги дѣлъ (non una forma meritorum, ideo non una forma factorum) [1]); въ этомъ мірѣ возможны multa certamina [2]). Что же касается теперь этихъ дѣлъ, то Амвросій нигдѣ не причисляетъ ихъ вмѣстѣ; тѣмъ не менѣе, несомнѣнно, что нѣкоторымъ изъ добрыхъ дѣлъ онъ придаетъ особенно важное значеніе. Это нужно сказать, напримѣръ, о дѣвственницахъ, о дѣвственной жизни, потому что дѣвственницамъ предоставлено лучшее мѣсто (meliorem locum) и онѣ имѣютъ награды болѣе славныя сравнительно съ другими (in coelo praemia ceteris praestantiora) [3]). Наряду съ этимъ мы встрѣчаемъ также и высокую оцѣнку мученическихъ подвиговъ: существуетъ не una, но duplex gratia, какъ среди людей встрѣчаются не только вѣрующіе, но и страдающіе за Господа Іисуса; конечно, и тотъ, qui credit, имѣетъ suam gratiam, но тотъ, вѣра котораго увѣнчивается страданіями (passionibus coronetur), имѣетъ другую (alteram); св. Ап. Петръ, прежде чѣмъ пострадалъ, не былъ sine gratia; но, когда пострадалъ, пріобрѣлъ другую: и многіе другіе, хотя не имѣютъ gratiam страданій за Христа (ut pro Iesu paterentur), но имѣютъ gratiam вѣры (ut in Iesum crederent) [4]). Однако св. Амвросій въ данномъ случаѣ тѣмъ отличается отъ прежнихъ западныхъ писателей, что, какъ сильно онъ ни возвышаетъ дѣвственную жизнь и мученичество, все-таки выше всего онъ ставитъ не подвиги мученичества, какъ Кипріанъ, а впервые на западѣ указываетъ на служеніе священниковъ и жизнь монаховъ, какъ на связанное съ самой высокой степенью заслуги. „Кто станетъ спорить, что въ сферѣ болѣе рачительнаго благочестія христіанъ (in addentiore christianorum devotione) оказываются наиболѣе замѣчательными haec duo: clericorum officia et monachorum instituta; и тѣ и другіе представляютъ собою настоящихъ борцовъ и атлетовъ, которые водворяютъ на землѣ жизнь ангеловъ и ведутъ борьбу съ nequitiis spiritalibus“ [5]).— Изъ другихъ дѣлъ св. Амвросій упоминаетъ о meritum jejunii [6]).

---

[1]) De virginitate II, 9; M. XVI, c. 268
[2]) Exhortatio virginitatis XIII. 89; M. XVI, c. 362
[3]) Exhortatio virginitatis III, 17; M. XVI, c. 341.
[4]) De poenitentia I, XI, 50; M. XVI, c. 482.
[5]) Epistola LXIII, 71; M. XVI, c. 1209.
[6]) ibid 16; M XVI, c 1194.

Пріобрѣтенныя такими дѣлами заслуги, по представленію западныхъ писателей, имѣютъ для Бога абсолютное значеніе: человѣкъ имѣетъ право требовать себѣ награды за нихъ, а Богъ не можетъ отказать ему въ этой наградѣ. Мерпторныя дѣйствія въ ихъ конкретномъ объясненіи представляютъ собою, такъ сказать, деньги, отдаваемыя взаймы Богу, а Богъ представляется при этомъ должникомъ человѣка. Patientia, по взгляду Тертулліана, имѣетъ Бога своимъ Debitorem [1]). По выраженію св. Кипріана, человѣкъ ссужаетъ Бога подачей милостыни бѣднымъ (Deus eleemosynis pauperum foeneratur) [2]). И Богъ, дѣйствительно, раздаетъ награды сообразно съ заслугами каждаго; по словамъ Кипріана, у Него никогда не бываетъ недостатка въ наградѣ за наши заслуги (nusquam Dominus nostris ad praemium deerit) [3]). Этотъ актъ Божественнаго вознагражденія за заслуги у того же Кипріана обозначается особымъ терминомъ dignatio, состоящее въ признаніи Богомъ за человѣкомъ права на награду и соотвѣтствующаго этому праву достоинства [4]): Богъ служащихъ Ему filios facere dignatus est [5]); въ частности мучениковъ divina dignatio honoravit [6]). У св. Амвросія мы встрѣчаемъ почти тѣ же самые образы и основныя понятія: Богъ является Debitor'омъ для того, кто поступаетъ согласно съ Его Волей [7]); насколько Богъ долженъ даровать человѣку за его заслуги спасеніе, Онъ называется Debitor salutis [8]); и въ день суда праведникъ, дѣйствительно, получитъ salutem a Domino, Котораго имѣлъ на землѣ suae Debitorem misericordiae [9]). Вмѣстѣ съ этимъ св. Амвросій знаетъ также и другой аналогичный по смыслу образъ: совершая богоугодныя дѣла, мы оказываемся наемниками (mercenarii) Господа и ожидаемъ отъ Него награды за собственный трудъ (mercedem

---

[1]) De patientia c. XV.
[2]) De opere et eleemosynis c. XVI; Русск. перев. II, стр. 269.
[3]) ibid c. XXVI; Русск. перев. II, стр. 278.
[4]) *Wirth.* op cit., ss. 133—134.
[5]) Epistola LVI, 8; Русск. перев. I, стр. 224—225.
[6]) Epistola LXXVII, 1; Русск. перев. I, стр. 351.
[7]) Expositio Evang. Lucae VII, 83.
[8]) De officiis ministrorum. I, XI, 39; M. XVI, c. 34.
[9]) ibid. M. XVI, c. 35.

laboris nostri) [1]). При такихъ условіяхъ человѣку приписывается извѣстная притязательность предъ Богомъ на награду: онъ можетъ postulare, требовать этой награды, какъ и прор. Давидъ postulet remunerationem a Domino Deo за свои труды: затѣмъ, онъ можетъ usurpare, похищать эту награду и это право составляетъ собою прерогативу вѣры и правды (praerogativa est fidei atque justitiae) [2]). Богъ же съ своей стороны не медлитъ въ присужденіи достойному соотвѣтствующей награды: Онъ есть раздаятель награды (dispensator mercedis), Виновникъ дара (Auctor muneris) [3]). Какъ и у Кипріана, этотъ актъ Божественной награждающей правды носитъ у св. Амвросія названіе dignatio, хотя послѣднее и употребляется имъ весьма рѣдко; оно, видимо, и у него имѣетъ значеніе оказанія сообразной съ заслугами почести: divina dignatio приведетъ дѣвственницъ къ покою великой субботы (ad illam magni requiem sabbati) и dignetur, т. е. признаетъ достойнымъ помѣстить ихъ на горѣ наслѣдія своего (in monte haereditatis suae) [4])

Предшествовавшая Амвросію западная традиція, утверждая строго количественное отношеніе между наградой и заслугой, весьма опредѣленно различала награды земныя и награды небесныя. Награда за заслуги, по воззрѣнію Кипріана, подается праведникамъ уже на землѣ: имъ подаются уже здѣсь разныя блага, которыхъ они просятъ у Бога; онъ указываетъ, напримѣръ, на воскресеніе Тавиѳы въ награду за ея добродѣтель [5]); милостыня избавляетъ жизнь отъ опасностей и освобождаетъ душу отъ смерти [6]). Но полное вознагражденіе осуществляется все-таки уже на небѣ. Изъ разныхъ небесныхъ наградъ св. Кипріанъ называетъ пурпуровую корону мучениковъ (purpuream pro passione) и бѣлую корону въ награду за добрыя дѣла (coronam candidam pro operibus) [7]). Мученикамъ принадлежитъ наивысшая степень награды: въ отличіе отъ другихъ они получаютъ ее тотчасъ

---

[1]) Epistola XIX, 3; M. XVI, c. 983.
[2]) Expositio in ps. 118, III, 3.
[3]) Exhortatio virginitatis IX, 56; M. XVI, c. 353.
[4]) Exhortatio virginitatis VII. 48; M. XVI, c. 350.
[5]) De opere et eleemosyn. IX; Русск. перв. II, стр. 261—262.
[6]) ibid. VIII; Русск. перев. II, стр. 261.
[7]) ibid. c. XXVI; Русск. перев. II, стр. 278.

послѣ своей кончины (statim) [1]: inter omnia титло крови (sanguinis titulus) оказывается прекраснѣе (pulchrior) и вѣнецъ наичище (integrior corona) [2]; имъ принадлежитъ magna laus, nobilis corona, majora praemia [3]. Затѣмъ св. Кипріанъ говоритъ вообще о многихъ обителяхъ (habitacula multa) [4], о многихъ и лучшихъ обиталищахъ (habitacula plurima et meliora) [5]; въ частности въ числѣ различныхъ наградъ онъ упоминаетъ palma, какъ награду вообще за дѣла [6], palma certaminis мучениковъ [7], vita aeterna [8], gloria относительно мучениковъ [9], paradisus [10]. Что касается теперь св. Амвросія, то въ данномъ случаѣ онъ представляетъ ту особенность сравнительно съ Кипріаномъ, что совершенно отрицаетъ существованіе земныхъ наградъ, относя послѣднія исключительно къ потустороннему міру. Онъ систематично проводитъ представленіе о земной жизни, какъ о времени подвиговъ, и о небѣ, какъ о мѣстѣ мздовоздаянія. Земля есть мѣсто упражненія для человѣка, а небо—вѣнца (terra ergo exercitium est hominis coelum corona) [11]; плачъ—участь настоящаго (praesentium), а награда (merces) принадлежитъ будущему. [12]—„Здѣсь мы состязаемся (luctamur), а въ другомъ мѣстѣ (alibi) будемъ награждены... Пока мы находимся въ этой жизни, certamen не прекращается, а corona ожидаетъ насъ впереди; ибо никто не можетъ получить одобренія, кромѣ оставшагося непоколебимымъ до самаго конца; такъ что только впослѣдствіи (postea) можетъ coronari тотъ, кто legitime certaverit [13]). Св. Амвросій указываетъ на примѣръ св. Ап. Павла, который, будучи сосудомъ избранія, не прежде однако требовалъ себѣ награды (non ante sibi coronam vindicavit), пока не завершилъ

---

[1]) Epist. ad Fortunat. de exhort martyr. XIII; Рус. перев. II, стр. 336.
[2]) De laude martyrii c. IX; Русск. перев II, стр. 354.
[3]) ibid XXI; Русск. перв. II, стр. 362—363
[4]) ibid. XXVII; Русск. пер. II, стр. 336.
[5]) De habitu virgin. c. XXIII.
[6]) De opere et eleemos. XXVI; Русск. перев. II, стр. 277.
[7]) Epistola LXXVII, 5; Русск. перев. I, стр. 354.
[8]) De opere et eleemos. XXI; Русск. перев. II, стр. 272—273.
[9]) Epistola LVI, 8; Русск. перев. I, стр. 224.
[10]) Epist. ad Fortunat. de exhort. martyr. XIII; Рус. перев. II, стр. 336.
[11]) Epistola XLIII, 6; M. XVI, c. 1131.
[12]) De virgin III, V, 21; M. XVI, c. 226.
[13]) Exhortat. virginitatis XIV, 91; M. XVI, c.c. 362—363

весь свой подвигъ (certamen omne consummaret) [1]). Эта ожидающая праведника на небѣ награда соразмѣряется со степенью его заслуги: различнымъ добродѣтелямъ (diversis virtutibus) предназначена различная награда (merces diversa proposita est); болѣе высокому подвигу отдается предпочтеніе (quae meliora praeferantur) [2]). Изъ различныхъ видовъ небесной награды св. Амвросій называетъ vitam perpetuam, какъ воздаяніе за добрыя дѣла [3]); затѣмъ онъ упоминаетъ о двѣнадцати источникахъ и семидесяти пальмовыхъ деревьяхъ (duodecim fontes, et septuaginta arbores palmarum), ожидающихъ на небѣ дѣвственницъ [4]); мы уже видѣли, что онъ неоднократно называетъ coronam; сюда же слѣдуетъ отнести представленіе о раѣ (paradisus) и о царствѣ небесномъ (regnum), при чемъ подъ послѣднимъ разумѣется болѣе высокая степень награды сравнительно съ первымъ [5]); на небѣ каждый имѣетъ propriam mansionem [6]). За какія заслуги подается самая высшая степень награды, остается не совсѣмъ яснымъ. Нѣкоторыя данныя говорятъ за то, что онъ отдаетъ предпочтеніе епископамъ и вообще служителямъ Церкви: мы также уже выше видѣли, что, по его представленію, Ѳессалоникскій епископъ Ахолій тотчасъ же послѣ своей смерти (solutis uinculis corporis) занимаетъ мѣсто среди ангеловъ и получаетъ vitae aeterna praemia [7]). Затѣмъ, замѣтное предпочтеніе нашъ епископъ отдаетъ вообще всѣмъ, оказавшимъ какія-либо важныя услуги Церкви. Особенно охотно онъ приписываетъ это благочестивымъ христіанскимъ императорамъ: онъ говоритъ о блаженствѣ императоровъ Граціана и Валентиніана II-го тотчасъ послѣ ихъ смерти [8]); равнымъ образомъ, по его словамъ, Ѳеодосій непосредственно послѣ своей кончины gloriatur [9]) и дѣлается обитателемъ supernae illius civitatis [10]).

[1]) ibid XIV, 92; M. XVI, c. 363.
[2]) De viduis XI, 71; M. XVI, c. 256.
[3]) De officiis ministrorum. I, XXX, 150. M, XVI, c. 67.
[4]) De exhort. virginitatis VII. 48; M. XVI, c. 350.
[5]) Epistola LXXI, 8, 9; M. XVI, c.c, 1242—1243.
[6]) De obitu Valentiniani 76.
[7]) Epistola XV, 2; M. XVI, c, 956
[8]) De obitu Valentiniani 71; 75.
[9]) De obitu Theodosii 39.
[10]) ibid. 56

До сихъ поръ мы имѣли въ виду только тѣ случаи, когда приносятся сатисфакціи и пріобрѣтаются заслуги тѣмъ самымъ лицомъ, которое само для себя желаетъ получить отпущеніе грѣховъ или же удостоиться награды. Но, кромѣ такого, такъ сказать, прямого способа оправданія, западная традиція знаетъ еще и косвенный, состоящій во вмѣненіи нуждающимся чужихъ заслугъ. Основаніемъ для этого представленія служили тѣ возможные случаи, когда праведникъ пріобрѣталъ такое количество заслугъ, что ихъ не только было достаточно для полученія самой высокой степени награды, но отъ нихъ оставался даже и нѣкоторый излишекъ, который прямо уже не могъ быть награжденъ за отсутствіемъ соотвѣтствующей награды. Этотъ излишекъ и могъ быть награждаемъ, такъ сказать, посредственно, путемъ вмѣненія его другимъ нуждающимся въ Немъ какъ для избавленія отъ грѣховъ, такъ и для полученія награды [1]). Зная по-христіанская древность приписывала особенно важное значеніе въ этомъ случаѣ мученикамъ, которые и считались главными ходатаями за грѣшниковъ: они, если не умирали (исповѣдники), могли ходатайствовать уже на землѣ и на основаніи ихъ ходатайствъ Церковь принимала обратно въ свое лоно отпадшихъ [2]); но еще больше они ходатайствуютъ по отшествіи на небо и будутъ ходатайствовать въ день Суда [3]). Однако ихъ ходатайства не имѣютъ по отношеніи къ Богу принудительной силы и удовлетворяются только по согласію Его собственной Воли (in danti arbitrio est); Богъ можетъ исполнить просьбу, но можетъ и не исполнить ея [4]) Это представленіе о вмѣненіи чужихъ заслугъ раздѣляетъ и св. Амвросій; основаніемъ такого вмѣненія и онъ считаетъ ходатайства святыхъ. Путемъ вмѣненія чужихъ заслугъ грѣшникъ можетъ избавиться отъ наказанія за грѣхи, при чемъ это можетъ совершаться какъ на землѣ, такъ и на небѣ, послѣ смерти грѣшника. Право ходатайствовать за грѣшниковъ на землѣ св. Амвросій приписываетъ иногда нѣкоторымъ отдѣльнымъ святымъ личностямъ, подобно тому,

---

[1]) *Wirth.* op. cit, s.s. 138—140.
[2]) De lapsis XVIII; *Wirth* s. 141.
[3]) ibid. XVII; *Wirth.*, s. 142.
[4]) De lapsis. IX.

какъ прор. Моисей ходатайствовалъ за ввѣренный ему народъ [1]). Но чаще онъ говоритъ о молитвѣ всей Церкви, какъ массы вѣрующихъ, заслуги и страданія которыхъ во всей совокупности могутъ быть достаточными для покрытія чужихъ грѣховъ. „Вся Церковь (tota Ecclesia) должна брать на себя бремя (onus) грѣшника и сострадать ему плачемъ, молитвой и скорбями: и такъ сказать, его закваской приводить въ броженіе всю себя (fermento ejus se totam conspergat), дабы такимъ путемъ чрезъ всѣхъ (per universos) излишнее въ комъ-либо совершающемъ покаяніе (ea, quae superflua sunt, in aliquo poenitentiam agente) очищалось, такъ сказать, плотной примѣсью поголовнаго милосердія или состраданія (virilis misericordiae aut compassionis velut collativa quodam admixtione purgentur) [2]). Грѣшнику для полученія прощенія грѣховъ необходимо patrocinium sanctae plebis [3]). Въ потусторонней жизни каждаго новаго умершаго встрѣчаютъ ангелы и души святыхъ и ходатайствуютъ за него предъ Богомъ [4]). Посредствомъ вмѣненія въ силу этого ходатайства чужихъ заслугъ можно, какъ сказано, получить награду и даже самую высшую степень ея, если у умершаго чего-либо не доставало для этого: въ своемъ consulatio de obitu Valentiniani св. Амвросій созерцаетъ импер. Граціана, по братской любви ходатайствующаго (pietate fraterna quasi advocatus adsistat) за своего брата Валентиніана II, скончавшагося некрещеннымъ [5]); вслѣдъ за этимъ ему предносится образъ Валентиніана, наслаждающагося полнымъ блаженствомъ по заслугамъ Граціана, который ввелъ его во всѣ тайны неба и въ силу крещенія [6])

Церковныя таинства и способы общенія членовъ Церкви.

Видимыми посредниками въ сообщеніи вѣрующимъ Даровъ благодати являются іерархическіе служители Церкви —

---

[1]) De poenitentia I, IX, 42; M. XVI, c. 479
[2]) ibid. I, XV, 81; M. XVI, c. 490,
[3]) ibid. II, X, 91; M. XVI, c. 519.
[4]) De obitu Valentiniani 77.
[5]) ibid. 71.
[6]) ibid 74; 75.

священники и епископы. Они получаютъ для этого особое поставленіе отъ Бога (Dominus ordinanit) [1]. Они предназначены быть духовными руководителями народа, сообщать ему слово Божіе [2], сохранять стадо вѣрующихъ отъ нападенія еретиковъ [3], ходатайствовать за него предъ Богомъ и служить посредниками, чрезъ которыхъ Богъ вступаетъ въ сношеніе съ своимъ народомъ [4]. Въ послѣднемъ случаѣ іерархическія лица, по взгляду св. Амвросія, являются чисто пассивными проводниками благодати, изливаемой на человѣка; въ собственномъ смыслѣ совершителями таинствъ являются. не они, а чрезъ ихъ посредство Богъ, и нельзя приписывать Дѣло Божіе человѣческой помощи (humanae opis); таинства суть Божіи Дары [5]; хотя Богъ и все даровалъ своимъ ученикамъ; но тамъ, гдѣ дѣйствуетъ Благодать Божественнаго Дара (divinae muneris gratia), не открывается власти человѣческой (nulla in his hominis potestas est) [6]. Взгляды св. Амвросія на взаимоотношеніе въ іерархическомъ служеніи Божественнаго и человѣческаго факторовъ не имѣютъ большаго значенія въ исторіи западной догматики. По этому вопросу къ его времени на западѣ уже болѣе или менѣе опредѣлилось два разныхъ теченія: старое, уже окончательно установившееся, и другое, которое хотя и давно было высказано, но пока еще не получило полнаго раскрытія и признанія. Согласно первому взгляду, благодать священства стоитъ въ непосредственной зависимости отъ личнаго нравственнаго достоинства іерархическаго служителя; грѣховные члены іерархіи теряютъ свои іерархическія права и достоинство. Его отстаивалъ еще св. Кипріанъ: для него духовныя, касающіяся религіозныхъ предметовъ дѣйствія епископа-грѣшника недѣйствительны [7]; народъ поэтому самъ обязанъ отдѣлиться отъ „грѣшника-предстоятеля (a peccatore

---

1) Expos. Evang. Lucae II, 50.
2) ibid. VIII, 73.
3) ibid. II, 50; Epistola XLII, 1; M. XVI, c 1124.
4) Expositio in ps. 118, XX, 34.
5) De Spiritu Sanct I, prol. 18; M. XVI, c.c. 708—709.
6) De poenitentia I, VIII, 35; M. XVI, c. 477.
7) Epistola LXV, 4; LXVII, 3; ср. *Harnack.* Dogmengesch. 3 Aufl. B. I, s. 409 и пр. 3.

praepositi) и не принимать участія въ жертвахъ святотатственнаго священника (nec se ad sacrilegi sacerdotis sacrificia miscere) [1]. Другое теченіе обозначилъ собою римскій епископъ Каллистъ, который, по свидѣтельству Ипполита, требовалъ несмѣняемости епископа даже въ случаяхъ смертныхъ грѣховъ последняго [2]. Но своего главнаго защитника и теоретика оно нашло впослѣдствіи въ лицѣ блажен. Августина, который, какъ мы еще будемъ имѣть возможность разсмотрѣть это подробнѣе, раскрывалъ ученіе о несмываемомъ никакими личными грѣхами характерѣ священства. Св. же Амвросій продолжаетъ стоять на сторонѣ Кипріана: „sacerdos болѣе испрашиваетъ (impetrat) тогда, когда добродѣтель оказывается сильнѣе (cum virtus praevalet)“ [3].—Этимъ и обусловливается необходимость для священниковъ особенно заботиться о своей личной нравственности; только при этомъ условіи они могутъ навсегда сохранить за собою свой даръ .. Я люблю, говоритъ св. Амвросій, васъ—пресвитеровъ или діаконовъ, которые, если въ чемъ—либо будутъ преуспѣвать никогда не испытываютъ на долгое время недостатка въ своемъ дарѣ (nequaquam se patiuntur a suo diutius abesse munere).; поэтому будемъ всегда слѣдовать за Іисусомъ, не переставая: и если мы всегда слѣдуемъ, то никогда не оскудѣваемъ (numquam deficimus) въ своемъ дарѣ; ибо Онъ подастъ силы (vires) слѣдующимъ за Нимъ; въ итогѣ, чѣмъ ближе будешь къ добродѣтели (propior virtuti fueris), тѣмъ будешь сильнѣе (eo fortior eris) [4]. Выраженіе diutius, употребляемое здѣсь св. епископомъ (a suo biutius abesse munere), видимо, даетъ основаніе предполагать, что, хотя грѣхи и лишаютъ священниковъ дара іерархической благодати, но это лишеніе бываетъ только временнымъ, болѣе или менѣе продолжительнымъ; вѣроятно, исправленіе грѣшнаго священнослужителя eo ipso возвращаетъ ему удаленную грѣхами благодать.

---

[1] Epistola LXVIII, 3: Русск. перев. I, стр. 259.

[2] Philos. c. I: *Καλλίστος ἐδογμάτισεν ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν καθαιρεῖσθαι. Harnack* Dogmengeschichte 3 Aufl. B. I, s. 401 и прим. 1.

[3] Epistola LXXXIV, 1.

[4] Epistola LXXXV, 2; M. XVI, c. 1282.

Толкѣ, вѣроятно, имѣетъ значеніе и относительно условій дѣйствительности совершаемыхъ священниками таинствъ церковныхъ. Слово „таинство" (sacramentum, mysterium) сохраняетъ еще у св. Амвросія такой же широкій смыслъ, какой оно имѣло на западѣ и прежде. Помимо таинствъ въ собственномъ смыслѣ этого слова, понятіе sacramentum, какъ мы видѣли, онъ охотно примѣняетъ къ акту Боговоплощенія; онъ нерѣдко говоритъ также о небесныхъ таинствахъ, небесныхъ мистеріяхъ, которыя раскроются предъ нами въ будущей жизни. Въ общемъ отдѣлъ о таинствахъ въ его твореніяхъ раскрытъ болѣе или менѣе слабо; онъ даютъ намъ матеріалъ для характеристики его взглядовъ только относительно таинствъ крещенія, покаянія и причащенія.

Крещеніе—baptismalis sacramentum у Амвросія—понимаетъ какъ его существо вмѣстѣ съ [illegible] и его внутреннее дѣйствіе на человѣка. Въ таинствѣ крещенія принимаютъ участіе два дѣятеля: вода и Духъ Св. Необходимость крещенія водою и Духомъ мотивируется различно. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ св. Амвросій напоминаетъ здѣсь Тертулліана. Послѣдній мотивируетъ необходимость присутствія въ крещеніи воды и Духа двойственностью состава человѣческой природы: тѣла и духа: и сама и spiritus дѣйствуютъ сообща въ совершеніи грѣха (inter se communicant reatum) съ тѣмъ только различіемъ, что духъ въ этомъ случаѣ повелѣваетъ, а тѣло исполняетъ его повелѣнія: теперь, въ крещеніи Духъ Божій долженъ очистить отъ грѣха духъ человѣка, а вода—его плоть [2]). У Амвросія мы встрѣчаемъ тотъ же самый мотивъ: такъ какъ человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла, то видимое и очищается видимымъ, а невидимое—невидимымъ, тѣло—водою, а душа—Духомъ [illegible], необходимость же вмѣстѣ очищать и тѣло и душу объясняется тѣмъ, что грѣхи одинаково принадлежатъ какъ душѣ, такъ и тѣлу, и что, слѣдовательно, общимъ для нихъ должно быть также и очищеніе отъ грѣховъ (purificatio communis) [3]). Но рядомъ съ этимъ у св. Амвросія мы встрѣчаемъ и другой аргументъ—изъ таинственнаго значенія таинства кре-

---

[1]) In ps 36 enar 63.

[2]) De baptismo c IV.

[3]) Expositio Evang. Lucae II, 79

щенія. Этотъ аргументъ напоминаетъ намъ уже каппадокійцевъ и ближе всего св. Василія Велик. По представленію св. Василія, въ крещеніи мы должны сначала умереть для прежней плотской, грѣховной жизни, а потомъ возстать для новой--святой и духовной. Посему Господь и положилъ намъ завѣтъ крещенія, являющійся образомъ смерти и жизни (*θανάτου τίπον καὶ ζωῆς περιεκοῦσαν*); образомъ смерти служитъ вода, а залогъ жизни воспринимается отъ Духа. Вода имѣетъ образъ смерти, принимая при погруженіи крещаемое тѣло какъ бы въ гробъ (*ὥσπερ ἐν ταφῇ τὸ σῶμα παραδεξάμενον*), а Духъ подаетъ намъ животворящую силу (*ζωοποιὸν δοναμιν*). обновляющую нашу душу изъ грѣховной мертвенности въ первоначальную жизнь. Такъ точно и у св. Амвросія in illo aquarum elemento мы sepelimur a renovati per Spiritum resurgemus; дары воды и Духа различны: aqua является образомъ смерти (imago mortis), а въ Духѣ мы владѣемъ залогомъ жизни (in Spiritu pignus est vitae); per aquam умираетъ corpus peccati, такъ какъ она заключаетъ тѣло какъ бы въ гробѣ (quae quasi quodquam tumulo corpus includit); и per virtutem Spiritus обновляемся a morte peccati, становимся возрожденными въ Богѣ (renati in Deo); [1]) вода является так. образ. свидѣтелемъ погребенія (testis est sepulturae), а Духъ—свидѣтелемъ жизни (testis est vitae) [2]). Съ этимъ св. Василій связываетъ и другой аргументъ—изъ сопоставленія крещенія со смертію Христа. Для совершенства жизни, говоритъ онъ, необходимо подражать Христу во всемъ, т. е. не только показаннымъ Имъ въ своей жизни примѣрамъ добродѣтели, но и Его смерти; мы и подражаемъ погребенію Христову чрезъ крещеніе (*μιμούμενοι τὴν ταφὴν τοῦ Χριστοῦ διὰ τοῦ βαπτίσματος*), потому что тѣла крещаемыхъ въ водѣ какъ бы погребаются [3]). Св. Амвросій видитъ также въ крещеніи образъ погребенія и смерти со Христомъ отъ элементовъ этого міра (consepulti in baptismo et mortui cum Christo ab elementis hujus mundi) [4]). Поэтому онъ говоритъ о полученіи нами въ крещеніи подо-

---

[1]) Ambr. De Spiritu Sancto I, | Basil. De Spir. Sancto XV, 35; M. XXXII VI, 76; M. XVI, c.c 722—723. | c. 129 CD; Р. Пер. ч. III, стр. 230- 231.

[2]) De Spiritu Sancto I VI. 77; M. XVI, c. 723.

[3]) De Spiritu Sancto XV; M. XXXII. c. 129 B; Русск. пер. ч. III, стр. 230.

[4]) Expositio Evang. Lucae VII, 36—38.

бія Христова (similitudinem Christi), такъ какъ въ крещеніи мы погребаемся по подобію Его смерти (Cujus morti similitudini consepulti) и полу́чаемъ образъ Его жизни (imaginem vitae) [1]).

Хотя въ силу вышеизложенныхъ соображеній вода и является существенно-необходимымъ элементомъ при совершеніи крещенія, тѣмъ не менѣе она имѣетъ здѣсь сакраментальную, освящающую силу не сама по себѣ, а получаетъ ее отъ Духа; сама по себѣ она сохраняетъ при этомъ всѣ свои естественныя свойства. Въ этомъ отношеніи мы опять должны констатировать прямую зависимость Амвросія отъ св. Василія, какъ это показываетъ нижеслѣдующее сопоставленіе.

Si qua in aqua gratia, non ex natura aquae. sed ex praesentia est Spiritus Sancti.	*Εἰ τίς ἐστιν ἐν τῷ ὕδατι χάρις, οὐκ ἐκ τῆς φύσεως ἐστι τοῦ ὕδατος, ἀλλ ἐκ τῆς τοῦ Πνεύματος παρουσίας* [2]).

Впрочемъ, такихъ же взглядовъ держались на западѣ и до Амвросія, такъ что его ученіе не могло показаться тамъ новымъ. Тертулліанъ, напр. объясняетъ освящающую силу воды изъ присутствія въ ней Духа св. (de Sancto sanctificata natura aquarum et ipsa santificare concepit): онъ вспоминаетъ, что уже въ самомъ началѣ міротворенія Духъ Божій носился вверху воды, сообщая ей животворящую силу [3]).

Кромѣ погруженія въ воду, необходимымъ моментомъ при совершеніи крещенія является произнесеніе извѣстной крещальной формулы. Столь же энергично, какъ и св. Василій Вел. въ своей полемикѣ противъ аріанъ, св. Амвросій требуетъ, чтобы такая формула заключала въ себѣ исповѣданіе вѣры въ св. Троицу, и крещеніе совершалось во имя Отца и Сына и св. Духа. Эта формула должна служить самымъ надежнымъ критеріемъ при сужденіи о дѣйствительности или недѣйствительности крещенія: крещеніе, совершаемое безъ нея, и при томъ лицами, повреждающими православное ученіе о

---

[1]) De fuga saeculi 9, 57; Ed. V. и M. XIV, c. 596.
[2]) Ambr. De Spir. Sancto I, VI, 77. | Basil. De Spir. Sancto. M. XXXII, 132 A
[3]) De baptismo c. IV, и III.

св. Троицѣ, наприм., аріанами, не можетъ имѣть значенія дѣйствительнаго таинства [1]).

Внутреннія дѣйствія крещальной благодати опредѣляются св. Амвросіемъ весьма различно. Здѣсь онъ большею частью только повторяетъ то, что мы встрѣчаемъ у другихъ западныхъ писателей. Общимъ всѣмъ имъ было убѣжденіе, что чрезъ крещеніе человѣкъ фактически возстанавливается въ своемъ первоначальномъ состояніи, въ какомъ онъ находился до момента паденія. Это возстановленіе выражается прежде всего въ измѣненіи свойствъ поврежденной грѣхомъ природы человѣка. Скверна первороднаго грѣха уничтожается: крещаемые, по выраженію Кипріана, силою благодати спасительной купели снимаютъ съ себя ветхаго человѣка и, обновленные Духомъ св. при вторичномъ рожденіи (iterata nativitate), очищаются отъ нечистоты древней заразы (a sordibus contagionis antiquae [2]). Вмѣстѣ съ наслѣдственнымъ грѣхомъ отпускаются, конечно, и личные грѣхи (remissio peccatorum [3]). Св. Амвросій также соединяетъ съ крещеніемъ уничтоженіе первородной скверны, употребляя для этого образы совлеченія и облеченія. Каждый крещающійся снимаетъ (exuat) то, въ чемъ рожденъ (quod natus est), и надѣваетъ (induat) то, въ чемъ возрожденъ (quod renatus) [4]); тѣло, которое прежде, служа приманкою грѣха, было ядомъ (venenum), становится теперь противоядіемъ (antidotum) [5]). Въ этомъ смыслѣ епископъ объясняетъ фактъ омовенія Спасителемъ ногъ своимъ ученикамъ: „св. ап. Петръ былъ чистъ (mundus), но все же долженъ былъ омыть свои ноги (plantam); ибо онъ имѣлъ по наслѣдству грѣхъ перваго человѣка (primi hominis de successione peccatum), когда его ниспровергъ змій (supplantavit) и побудилъ къ заблужденію; посему и омываются ноги его, чтобы уничтожить наслѣдственные грѣхи (haereditaria peccata) [6]). Но вмѣстѣ съ

---

[1]) Ambr. Expos. Evang. Lucae II, 79, X, 48; Bas. De Spir. Sancto. M XXXII, 129B; 132D

[2]) De habitu virginum c. XXIII.

[3]) Tertul. Adv. Marc. I, 28; Harnack. B. I, s. 432.

[4]) In ps. 36 enar. 63.

[5]) In ps. 37 enar. 4.

[6]) De mysteriis VI, 32.

наслѣдственными грѣхами крещеніе омываетъ и всѣ наши личные грѣхи: оно означаетъ remissio peccatorum omnium [1]). Крещаемый такимъ образомъ становится новою тварью (nova creatura) [2]). Вмѣстѣ съ перерожденіемъ грѣховной природы человѣка западные писатели связывали съ понятіемъ о крещеніи возвращеніе ему Божественной благодати; но, насколько существованіе по образу и подобію Божію обусловливалось у нихъ присутствіемъ благодати, то крещеніе разсматривалось ими и какъ возвращеніе человѣку подобія Божія, какъ полной реализаціи въ немъ образа Божія. „человѣкъ теперь возстанавливается (restituitur), по словамъ Тертулліана, ad similitudinem Бога, тогда какъ прежде онъ былъ только ad imaginem Dei, ибо imago созерцается въ отображеніи (in effigie), а similitudo—въ вѣчности (in aeternitate); онъ снова получаетъ того Духа Божія (illud Dei spiritum), котораго утратилъ при паденіи“ [3]). Насколько же первоначальное безсмертіе человѣка имѣло свою причину въ пребывавшемъ на немъ Духѣ Божіемъ, возвращеніе въ крещеніи Духа является вмѣстѣ и возвращеніемъ утраченнаго безсмертія. Тертулліанъ говоритъ о consecutio въ крещеніи aeternitatis; [4]) Новаціанъ усматриваетъ въ крещеніи возвращеніе плоти не только ad statum innocentiae, но, по отложеніи вины, и къ immortalitate [5]). По странной случайности Амвросій, кажется не пріурочиваетъ возвращеніе человѣку богоподобія къ таинству крещенія, хотя въ общемъ представленіе Тертулліана по духу вполнѣ гармонируетъ съ его собственными взглядами; онъ также связываетъ съ крещеніемъ возвращенія благодати: крещаемый становится наслѣдникомъ не естественнаго порядка, но благодати (fiat non familiae haeres, sed gratiae) [6]). Въ силу этого крещеніе называется у св. Амвросія небеснымъ рожденіемъ. правомъ божественнаго рожденія (jus divinae generationis) [7]). Полученіе безсмертія также отно-

1) De poenitentia I, VIII, 36; De Cain et Abel II, 3, 10, De Isaac vel anima 8, 76.

2) De fuga saeculi 9, 57.

3) De baptismo c. V.

4) Adv. Marc. I, 28.

5) De Trinitate c. X.

6) In. ps 36 enar. 63.

7) Expositio Evang. Lucae V, 23; M XV, c. 1642.

сится къ дѣйствіямъ крещальной благодати: крещаемый можетъ найти для себя постоянную обитель вѣчной жизни (perpetuum domicilium habitationis aeternae) [1]).

Крещеніе, разумѣется, совершенное правильнымъ образомъ, по ученію св. Амвросія, не можетъ быть повторяемо: кого омоетъ Ecclesia, того нѣтъ необходимости омывать вторично (iterum lavare) [2]). Догматическимъ основаніемъ этого у него, какъ и у св. Василія, служитъ единократность и неповторяемость смерти Христовой, которую изображаетъ крещеніе:

Unum baptisma, quia mors una pro mundo.

Ἓν οἴδαμεν τὸ σωτήριον βάπτισμα, ἐπειδὴ εἷς ἐστιν ὁ ὑπὲρ τοῦ κόσμου θάνατος [3]).

Что же касается теперь времени совершенія таинства крещенія, то, по общепринятой церковной практикѣ того времени, оно имѣло мѣсто уже въ болѣе или менѣе сознательномъ возрастѣ человѣка, очень часто въ зрѣломъ, а иногда даже и предъ самой смертью. Практика крещенія младенцевъ, несомнѣнно, также существовала уже и въ христіанской древности, хотя нѣкоторые, правда, очень немногіе церковные писатели, особенно Тертулліанъ, находили излишнимъ крещеніе для младенцевъ въ виду ихъ непорочности и нравственной чистоты [4]). Св. Амвросій одинаково защищаетъ какъ практику крещенія взрослыхъ, такъ и практику крещенія младенцевъ (omnis aetas sacramento idonea); въ этомъ поддерживаетъ его убѣжденіе, что грѣховная скверна присуща всякому возрасту, такъ что чистымъ отъ нея не можетъ быть никто (sicut ab infantia peccatum, ita ab infantia circumcisio, omnis aetas peccato obnoxia) [5]).

Кромѣ обычной формы крещенія водою и Духомъ, христіанская древность, какъ на востокѣ, такъ и на западѣ, знала еще крещеніе кровію, которое считалось равносильнымъ по своему дѣйствію крещенію водою; особенно распространенъ былъ этотъ взглядъ въ эпоху гоненій, когда многіе христіане, не успѣвъ принять крещеніе, становились му-

---

[1]) In ps. 36 enar. 63
[2]) Expos Evang Lucae VII, 7c; M. XV, c. 1789.
[3]) Ambr. De Spir Sancto I, III, 45 I Basil. De Sp. Sncto M. XXXII, 129 c
[4]) De baptismo c. XVIII.
[5]) De Abraham II, 11, 81; Ed. V. и M. XIV, c. 495.

чениками. Св. Амвросій относится съ уваженіемъ къ этому убѣжденію древности и считаетъ мученичество равносильнымъ крещенію: aliud baptisma—baptismum passionis [1]). Особенно побуждала его къ этому насильственная смерть отъ руки узурпатора еще некрещеннаго его любимца Валентиніана II-го, на котораго, въ виду его заслугъ предъ Церковью, онъ смотрѣлъ какъ на христіанскаго мученика. Именно, по поводу его смерти и желая утѣшить сестеръ почившаго, очевидно, безпокоившихся за конечную судьбу за гробомъ своего некрещеннаго брата, миланскій епископъ доказываетъ тождество мученичества и крещенія: если готовящіеся къ св. крещенію примутъ мученическій вѣнецъ прежде, чѣмъ успѣютъ приступить къ самому таинству, то ихъ крещеніе собственной кровью пріобрѣтаетъ для нихъ силу крещенія водою и Духомъ [2]). Въ другихъ мѣстахъ онъ разъясняетъ, что мученическая смерть имѣетъ настолько великую силу, что, какъ и крещеніе, уничтожаетъ прежнюю вину (culpam superiorem), избавляетъ человѣка отъ всего заслуженнаго грѣхами (meritum delictorum) [3]). Впрочемъ, въ утѣшеніе родственниковъ высокаго покойника, св. Амвросій приводитъ еще и соображеніе другого рода, довольно любопытное съ точки зрѣнія его взглядовъ на дѣйствительность таинствъ: оказывается, что уже одно намѣреніе и домоганіе таинства (voluntas et petio) способно имѣть значеніе, равносильное благодати дѣйствительно принятаго таинства, если послѣднему воспрепятствуютъ независящія отъ воли обстоятельства, какъ это и случилось съ Валентиніаномъ II-мъ [4]).

Покаяніе. Здѣсь, какъ и въ крещеніи, также различается внѣшняя форма совершенія таинства и характеръ сообщаемой имъ благодати.

Форма совершенія таинства у Амвросія остается прежнею. Въ этомъ случаѣ прежде всего слѣдуетъ отмѣтить, что въ то время, какъ на востокѣ публичное покаяніе, которое практиковалось тамъ наряду съ покаяніемъ тайнымъ въ первые вѣка, начиная съ IV-го в. стало постепенно выхо-

---

[1]) Expositio in ps. 118, III, 14.
[2]) De obitu Valentiniani consolatio 53.
[3]) De Isaac vel anima 8, 77.
[4]) De obitu Valentiniani consolatio 51.

дить изъ употребленія [1]), св. Амвросій попрежнему различаетъ еще два вида покаянія: публичное (publice agitur) и частное; послѣднее полагается въ случаяхъ легкихъ грѣховъ (delictorum leviorum), а первое предназначается для грѣховъ болѣе тяжелыхъ (graviorum) [2]). Иногда Амвросій для разграниченія сферы покаянія публичнаго и частнаго и различенія грѣховъ легкихъ и тяжкихъ пользуется понятіями crimen и delictum, какъ ихъ различало древне-римское право. Послѣднее знало двѣ группы правонарушеній: crimina publica и delicta privata; подъ первыми разумѣлись преступленія противъ общества и государства, которыя, какъ болѣе тяжкія, сопровождались публичнымъ наказаніемъ; подъ послѣдними же разумѣлись нарушенія личныхъ или имущественныхъ интересовъ частныхъ лицъ; какъ касавшіяся только отдѣльныхъ личностей, они и преслѣдовались лишь по иску самихъ потерпѣвшихъ [3]). Подобно этому, и Амвросій среди кающихся различаетъ, во-первыхъ, какъ болѣе тяжкихъ грѣшниковъ, такихъ, которые омываютъ gravibus aerumnis poenas commissorum criminum, и, во-вторыхъ, тѣхъ, которые fletibus et lacrymis очищаютъ propria delicta [4]). Къ сожалѣнію, св. Амвросій не даетъ намъ полнаго перечня легкихъ и тяжкихъ грѣховъ; но то, что мы вообще знаемъ о случаяхъ публичнаго покаянія, въ общемъ совпадаетъ съ понятіями римскаго права о crimina и delicta: Тертулліанъ къ graviora peccata причисляетъ убійство, идолослуженіе, богохульство, блудъ и др. [5]).

Формою покаянія въ томъ и другомъ случаѣ служили всѣ тѣ дѣйствія, которыя на языкѣ западныхъ писателей носили названіе сатисфакцій. Но епископъ говоритъ подробно собственно о публичномъ покаяніи, тогда какъ подробности частнаго покаянія предоставлялись, вѣроятно, личному усмотрѣнію кающихся. Публичное покаяніе опредѣляется какъ внутреннее оплакиваніе совершенныхъ грѣховъ, соединенное съ извѣстными внѣшними подвигами. Прежде всего тре-

---

[1]) *Loofs.* Leitfaden zum studium Dogmengeschichte, s.s. 338—340.
[2]) De poenitentia II, X, 95.
[3]) *Чиларжъ.* Учебникъ институцій римскаго права, стр. 235.
[4]) Expositio in ps. 118. XVIII, 1.
[5]) De pudititia c. XIX.

буется чистосердечное раскаяніе, внутреннее расположеніе и самоосужденіе грѣшника, сознаніе въ собственной грѣховности. Образцомъ для кающихся въ этомъ отношеніи является пророкъ Давидъ, который никогда не забывалъ и не отрицалъ собственныхъ грѣховъ, но, постоянно имѣя ихъ предъ своимъ взоромъ, самъ возвѣщалъ всѣмъ о своихъ неправдахъ [1]). Но искренность внутренняго расположенія и раскаянія должна свидѣтельствоваться постоянными молитвами къ Богу, скорбями и слезами, истязаніями тѣла, постомъ [2]); а также дѣлами милосердія [3]). Свое внѣшнее выраженіе покаяніе должно имѣть, наконецъ, въ полномъ удаленіи отъ участія въ церковныхъ таинствахъ: пока человѣкъ не освободился отъ тяготѣющихъ на немъ грѣховъ, пока плоть его воюетъ съ разумомъ, онъ не можетъ приносить плодовъ благодати, терпѣнія и мира; для него лучше въ такомъ случаѣ совсѣмъ не приступать къ таинствамъ, чѣмъ приступать къ нимъ недостойно и этимъ во время самаго покаянія допускать тяжкіе грѣхи, въ свою очередь требующіе покаянія [4]).

Кромѣ покаянныхъ подвиговъ, какъ доказательства искренности раскаянія, другимъ необходимымъ моментомъ покаянія является священническое или епископское разрѣшеніе отъ грѣховъ. Обращаемъ на это обстоятельство особое вниманіе въ виду того, что главнымъ образомъ только здѣсь мы констатируемъ у св. Амвросія наиболѣе сильные слѣды іерархическаго понятія о Церкви. Онъ обосновываетъ прежде всего необходимость такого разрѣшенія: безъ него грѣшникъ не можетъ надѣяться и на прощеніе на небѣ; тамъ, гдѣ грѣхи совершены, они должны быть и отпущены; грѣхи, связанные на землѣ, остаются связанными и на небѣ, а разрѣшенные на землѣ, разрѣшаются и на небѣ [5]). Право такого разрѣшенія принадлежитъ основанной Христомъ на землѣ Церкви. Это съ необходимостью слѣдуетъ изъ другого права той же Церкви, именно—изъ ея права связывать

---

[1]) In ps. 37 enar 51.
[2]) ibid. 59.
[3]) ibid.
[4]) De poenitentia II.
[5]) In ps. 39 enar. 37.

грѣхи: Господь одинаково предоставилъ Церкви jus et solvendi et ligandi; отрицающіе у нея jus solvendi не могутъ сохранить и jus ligandi, равно какъ неимѣющій jus ligandi не можетъ имѣть и jus solvendi. Церковь имѣетъ какъ первое, такъ и второе (utrumque) въ отличіе отъ ереси, которая не имѣетъ ни того, ни другого [1]). Но представителями Церкви въ ея правахъ вязать и рѣшить являются священники и епископы. Христосъ впервые далъ власть вязать и рѣшить св. ап. Петру и другимъ апостоламъ, а отъ нихъ эта власть перешла и къ пастырямъ Церкви [2]); послѣдніе получаютъ Духа св., который и дѣлаетъ ихъ священниками для отпущенія грѣховъ людямъ [3]). Это право предоставлено исключительно имъ однимъ (jus hoc solis permissum sacerdotibus est) [4]). Отсюда уже мы извлекаемъ очень важный критерій для сужденія о дѣйствительности или недѣйствительности таинства покаянія; если для крещенія такимъ критеріемъ служитъ неповрежденность вѣры въ Св. Троицу, то для покаянія имъ оказывается законность дающей разрѣшеніе іерархіи: Ecclesia можетъ вязать и рѣшить, потому что она имѣетъ истинныхъ священниковъ (veros sacerdotes), а ересь, не имѣющая священниковъ Божіихъ (sacerdotes Dei), не имѣетъ и этого права [5]). Впрочемъ, и въ актѣ священническаго разрѣшенія „церковный актъ совсѣмъ не тождественъ съ божественнымъ прощеніемъ“ [6]). Согласно своему общему представленію о значеніи личности священника при совершеніи таинствъ, св. Амвросій священническому акту разрѣшенія отъ грѣховъ придаетъ значеніе не столько сакраментальное въ буквальномъ значеніи этого слова, сколько внѣшне-символическое. Въ дѣйствительности грѣхи можетъ отпускать только одинъ Богъ, и если Онъ далъ эту власть (dimittendi potestatem) своимъ священникамъ, то это означаетъ только то, что Онъ Самъ чрезъ священниковъ отпускаетъ грѣхи [7]); священни-

---

[1]) De poenitentia I.
[2]) In ps. 39 enar. 37 и 38.
[3]) Expos. in ps. 118, X, 17.
[4]) De poenitentia I.
[5]) ibid.
[6]) *Förster.* Ambrosius, Bischof von Mailand. s. 163.
[7]) Expos. Evang. Lucae V, 13; M. XV, c. 1639.

ческій актъ является только удостовѣреніемъ того, что актъ божественнаго прощенія состоялся.

По своему внутреннему значенію покаяніе настолько близко къ таинству крещенія, что составляетъ съ нимъ одно таинство (unum in utroque mysterium est): оно даетъ remissio peccatorum, совершенныхъ послѣ крещенія [1]). При этомъ св. Амвросій отстаиваетъ практику весьма снисходительнаго отношенія къ тяжкимъ грѣшникамъ. Христіанскій западъ того времени зналъ двоякое отношеніе къ грѣшникамъ. Болѣе древней практикой являлась и болѣе строгая. Среди классическихъ писателей запада эта практика нашла себѣ защитника въ лицѣ монтанистически настроеннаго Тертулліана, который подраздѣлялъ грѣхи на отпускаемые и неотпускаемые (remissibilia и irremissibilia) [2]); хотя Церковь для послѣдняго рода грѣховъ и требовала покаянія, тѣмъ не менѣе она не рѣшалась собственною властью разрѣшать ихъ, побуждая лишь кающагося надѣяться на правду и милость божественнаго приговора [3]). Во времена св. Амвросія такихъ же взглядовъ держались еще не исчезнувшіе на западѣ послѣдователи Новаціана, противъ которыхъ и направлены его книги De poenitentia. Св. Кипріанъ, напротивъ, является предъ нами защитникомъ противоположнаго образа мыслей: требуя отъ служителей Церкви крайней осторожности въ дѣлѣ обратнаго принятія въ Церковь тяжкихъ грѣшниковъ, которыхъ надлежало предварительно тщательно испытывать со стороны обстоятельствъ ихъ паденія и чистосердечности раскаянія, онъ все же допускаетъ возможность очищенія почти отъ всѣхъ грѣховъ (peccata omnia passione purgasse) [4]); исключеніе составляютъ грѣхи противъ Духа Св. [5]). Св. Амвросій не только примыкаетъ къ направленію Кипріана, но въ большинствѣ случаевъ признаетъ возможность прощенія всѣхъ вообще грѣховъ безъ всякаго исключенія: вѣрующій пусть не страшится погибнуть ни въ случаѣ какого бы то ни были состоянія, ни въ силу какого бы

---

[1]) De poenitentia I, VIII, 36; M. XVI, c. 477.
[2]) De pudititia c. II.
[3]) ibid. c. III.
[4]) Epistola LV, 20.
[5]) Epistola XVI, 2; cp. Wirth. op. cit. s. 45.

то ни было паденія (ex quocumque statu, ex quocumque lapsu) [1].— „Нѣкоторые утверждаютъ, говоритъ нашъ епископъ, что можно оказывать милость въ отношеніи только болѣе легкихъ грѣховъ (relaxare veniam levioribus), тогда какъ болѣе тяжкія преступленія (gravioribus criminibus) исключены изъ этого...; но (подобнаго) различія (distinctionem) не дѣлаетъ Богъ, Который обѣщалъ свое милосердіе (misericordiam suam) всѣмъ и препоручилъ своимъ священникамъ власть оказанія милости безъ всякаго исключенія (sine ulla exceptione) [2]. Даже и Іуда предатель могъ бы заслужить прощеніе у Бога за свое преступленіе, если бы только покаялся предъ Христомъ, а не предъ іудеями [3]. Основаніемъ такой надежды на безконечность Всепрощенія Божія служитъ вѣра во Всемогущество Бога: Богъ можетъ простить и такіе грѣхи, которые кажутся человѣку непростительными, потому что невозможное для человѣка возможно для Бога [4].

На родствѣ по благодатнымъ дарамъ таинства покаянія съ крещеніемъ основывается неповторяемость покаянія, если только оно совершено правильно; впрочемъ, эта неповторяемость относится только лишь къ покаянію публичному, тогда какъ частное покаяніе можетъ быть совершаемо даже ежедневно (quotidiani) [5].

Причащеніе—Christi corporis et sanguinis sacramentum [6]. Догматическое ученіе объ этомъ таинствѣ у нашего епископа раскрыто слишкомъ слабо и фрагментарно; но то, что мы встрѣчаемъ въ этомъ случаѣ у него, говоритъ большею частью объ его солидарности съ другими западнымм писателями.

Мы встрѣчаемъ у него прежде всего взглядъ на таинство Евхаристіи, какъ на повтореніе Крестной Жертвы Христа Спасителя, совершаемое въ цѣляхъ воспоминанія ея. Этотъ взглядъ на значеніе евхаристическихъ приношеній впервые подробно раскрытъ на западѣ въ твореніяхъ св. Кипріана,

---

[1]) De poenitentia I, XI, 51; M. XVI, c. 482.
[2]) ibid. I, III, 10; M. XVI, c. 469.
[3]) ibid. II, IV, 27; M. XVI, c. 504.
[4]) ibig. II, II, 12; M. XVI, c. 499.
[5]) ibid. II, X, 95; M. XVI, c. 520.
[6]) Epistoia LXIV, 8; M. XVI, c. 1222.

для котораго все таинство есть sacramentum sacrificii Dominici [1]); во всѣхъ своихъ жиртвоприношеніяхъ (in sacrificiis omnibus) мы творимъ память Его Страданій (Passionis Ejus mentionem facimus), ибо намъ надлежитъ дѣлать не иное что, какъ то, что Самъ Онъ творилъ [2]). Равно и по ученію Амвросія, когда мы offeramus pro populo sacrificium, то слѣдуемъ Principem sacerdotum, пришедшему къ намъ и принесшему pro nobis Кровь Свою; это подражаніе должно замѣнить намъ Жертву Христову, Которая болѣе не приносится на землѣ Христомъ: хотя Христосъ теперь и не является приносимымъ (etsi nunc Christus non videtur offerre), но все же Онъ Ipse offertur на землѣ, когда Christi corpus offertur [3]); въ этомъ смыслѣ постояннаго повторенія въ Евхаристической Жертвѣ Жертвы Христовой говорится, что на церковномъ алтарѣ Christus hostia est [4]). Этимъ, конечно, предполагается уже и реальное присутствіе Христа въ Евхаристіи [5]).

Въ этомъ случаѣ евхаристическіе хлѣбъ и вино, понятно, получаютъ значеніе Тѣла и Крови Христовой. Образъ, какимъ хлѣбъ и вино получаютъ свойства Тѣла и Крови, Амвросій описываетъ чертами, очень близко напоминающими намъ Тертулліана. Послѣдняго иногда считаютъ представителемъ „символическаго“ воззрѣнія на Евхаристію [6]), но слово „символъ“, если ужъ его употреблять, имѣетъ здѣсь особый, отличный отъ нашего смыслъ; оно не означаетъ вещи, которой на самомъ дѣлѣ предъ нами нѣтъ, но которая замѣщается, представляется другою въ какомъ-нибудь отношеніи сходною съ нею вещью, какъ это бываетъ въ нашихъ символахъ; наоборотъ, въ патристической литературѣ понятіе „символъ“ означаетъ какую-либо чувственнымъ образомъ постигаемую вещь, въ которой, какъ во внѣшней оболочкѣ, присутствуетъ другая, невидимая, но тѣмъ не

---

[1]) Epistola LXIII, 4.

[2]) ibid. 17; ср. *Harnack.* 3 Aufl. B. I, s. 428 и прим. 2, *Loofs.* Leitfaden S. 214.

[3]) In ps. 38 enar. 25.

[4]) Epistola XXII, 13; M. XVI, c. 1023.

[5]) См. объ этомъ подробно *Stan. Lisieski* Quid s. Ambrosius de ss. Eucharistia docuerit p.p. 17 и сл.

[6]) *Baur.* Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte. Erst. B., Erst. Abth. s.s. 684—685.

менѣе дѣйствительно существующая вещь [1]). Именно на такой точкѣ зрѣнія стоитъ Тертулліанъ, да и многіе другіе отцы и учители Церкви, приписывая хлѣбу и вину свойства Тѣла и Крови Христовыхъ. Онъ употребляетъ здѣсь главнымъ образомъ два термина: 1) repraesentatio, представительство, присутствіе позади кого-нибудь или чего-нибудь: хлѣбомъ Христосъ ipsum corpus suum repraesentat [2]); 2) figura, фигура, наружный обликъ, видъ: Спаситель corporis suam figuram далъ хлѣбу [3]). Согласно съ вышеизложеннымъ, эти два термина имѣютъ тотъ смыслъ, что подъ фигурою хлѣба и вина въ Евхаристіи невидимо присутствуютъ Тѣло и Кровь Спасителя: corpus Его считается, мыслится (censetur) нами присутствующимъ въ хлѣбѣ (in pane) [4]). Этимъ имѣлось въ виду въ противоположность къ основнымъ тезисамъ гностицизма доказать возможность соединенія въ неразрывное цѣлое чувственной оболочки и духовнаго начала [5]). Св. Амвросій для обозначенія превращенія хлѣба и вина въ Тѣло и Кровь впервые ввелъ на западѣ термины conversio, mutare, transfiguratio [6]), преображеніе, перемѣна одного вида на другой (offeras transfigurandum corpus altaribus) [7]); но его дальнѣйшія разсужденія даютъ основаніе думать, что онъ имѣетъ здѣсь въ виду въ существенномъ то же, что и Тертулліанъ. Заслуживаетъ вниманія уже то замѣчаніе епископа, что въ моментъ причащенія мы воспринимаемъ Господа не въ самомъ хлѣбѣ, а только лишь своимъ умомъ (mentis hospitio) [8]). Ясный свѣтъ на это проливаетъ сочиненіе de mysteriis. Насколько относительно евхаристическихъ приношеній въ моментъ совершенія таинства имѣетъ значеніе mutare [9]), хлѣбъ и вино принимаютъ новыя свойства, какихъ они прежде не имѣли: до евхаристическаго благословенія

---

[1]) ср. *Harnack.* Dogmengeschichte 3 Aufl. I B., s. 436.

[2]) Adv. Marc. I, 14.

[3]) ibid. III, 19.

[4]) De oratione c. VI.

[5]) *Harnack.* Dogmengeschichte I B., s. 436.

[6]) ср. *St. Lisiecki* op. cit. p. 23 и сл.

[7]) De incarnat. Domin. sacram IV. 23; M. XVI, c. 824; de fide IV, X, 124 M. XVI, c. 641.

[8]) Expositio in ps. 118, VIII, 48.

[9]) De mysteriis IX, 52.

alia species nominatur, а послѣ благословенія уже corpus обозначается (significatur); до благословенія aliud dicitur, а послѣ sanguis именуется (nuncupatur) [1]. Не все-таки, видимо, и прежнія свойства хлѣба и вина сохраняются,—такъ что вмѣстѣ съ ними мы принимаемъ духовное тѣло и духовную кровь: in illo sacramento присутствуетъ Christus, потому что здѣсь предлагается corpus Christi: однако это тѣло представляетъ собою не плотскую пищу, а духовную (non ergo corporalis esca, sed spiritalis) и евхаристическое Тѣло Христово есть тѣло духовное (corpus enim Dei corpus est spiritale), corpus Божественнаго Духа (divini Spiritus), потому что Spiritus Christus [2]).

Внѣшнимъ актомъ, посредствомъ котораго хлѣбъ и вино получаютъ значеніе крови и плоти, является евхаристическое благословеніе и освященіе (benedictio, consecratio): то, что образовала (formavit) natura, освятило (consecravit) benedictio, такъ какъ сила benedictionis больше, чѣмъ сила naturae, benedictioni даже ipsa natura измѣняется (mutatur) [3]). При этомъ въ актѣ евхаристическаго благословенія очень ясно различаются, какъ два отдѣльные момента, благословеніе человѣческое (humana benedictio) и освященіе Божественное (consecratio divina). Если благословеніе человѣческое имѣло столь великую силу (tantum valuit), что способно было измѣнять природу (ut naturam converteret), то еще сильнѣе освященіе Божеское, въ которомъ дѣйствуютъ verba ipsa Domini Salvatoris; именно, словомъ послѣдняго (sermone Christi) окончательно совершается (conficitur) таинство; слово, создавшее изъ ничего существующее, можетъ все измѣнить въ то, чѣмъ оно прежде не было, такъ какъ не легче (non minus) дать вещамъ новую природу, чѣмъ измѣнить уже существующую (novas rebus dare, quam mutare naturas [4]).

Изъ разнообразныхъ плодовъ евхаристической жертвы, которые перечисляются уже въ древнихъ патрологическихъ памятникахъ, св. Амвросій знаетъ только одинъ, который къ

---

[1]) ibid. IX, 54.
[2]) De mysteriis IX, 58.
[3]) ibid. IX, 50.
[4]) ibid. IX, 52.

тому же не является исключительнымъ дѣйствіемъ Евхаристіи: какъ крещенію и покаянію, такъ и Евхаристіи онъ усвояетъ peccatorum remissio [1]). У него мы не встрѣчаемъ того реалистическаго пониманія плодовъ этого таинства, которое получило силу у его старшаго современника Иларія. Для послѣдняго Евхаристія есть главн. образ. средство соединенія по плоти вѣрующихъ со Христомъ. Насколько все вѣрующее человѣчество мыслится единымъ тѣломъ со Христомъ, Евхаристія считается однимъ изъ важнѣйшихъ средствъ включенія и закрѣпленія вѣрующихъ въ составѣ этого тѣла: въ евхаристической пищѣ мы приготовляемся къ общенію съ Богомъ (ad Dei consortium praeparamur); и чрезъ общеніе святой плоти мы снова помѣщаемся въ цѣлое святаго тѣла (per communionem sancti corporis in communione deinceps sancti corporis collocandi) [2]).

Другой видъ церковныхъ отношеній составляютъ различныя формы отношеній между членами Церкви и являются либо отношеніями Церкви земной къ небесной и наоборотъ, либо отношеніями между собою земныхъ членовъ Церкви.

Изъ отношеній перваго рода самое важное значеніе имѣютъ отношенія къ Пресв. Дѣвѣ Маріи. Въ ученіи о Пресв. Дѣвѣ Маріи историческое значеніе нашего писателя необычайно велико. Въ исторіи догматовъ Гарнака онъ вмѣстѣ съ блажен. Іеронимомъ носитъ названіе „патрона“ Богоматери [3]), что звучитъ, впрочемъ, нѣсколько странно. Его значеніе въ этомъ случаѣ открывается изъ сравненія съ другими писателями, прежде него прославившимися ученіемъ о Богородицѣ. Такими писателями были особенно Иринеи и Тертулліанъ. Иринеи раскрывалъ свое ученіе о достоинствѣ Богоматери въ тѣсной связи съ своимъ ученіемъ о новомъ возглавленіи (recapitulatio) человѣчества Христомъ: развивая представленіе о Христѣ, какъ о Новомъ Адамѣ, онъ и о Дѣвѣ Маріи училъ, какъ о новой матери новаго человѣчества;

---

[1]) De poenitentia II, III, 18: M. XVI, c. 501.
[2]) Psalm. LXIV, 14; M. c. 421.
[3]) Dogmengeschichte 3 Aufl. II, B., s.s. 448–449.

говоря, что Христосъ восполнилъ недостатки перваго Адама, онъ и о Пресв. Дѣвѣ утверждалъ, что она исправила древнее заблужденіе Евы. Между Евой и Дѣвой Маріей существуютъ такія же обратныя отношенія, какія установились между Христомъ и Адамомъ. Такъ, какъ Ева была обольщена словомъ ангела (per angeli sermonem), чтобы отойти отъ Бога, преступивъ Его слово, такъ Дѣва Марія per angelicum sermonem получила благовѣстіе, чтобы носить Бога, повинуясь Его слову; какъ та оказала непослушаніе Богу, такъ эта была послушна Ему, дабы Дѣва Марія сдѣлалась заступницею (fieret advocata) дѣвы Евы; и какъ чрезъ дѣву родъ человѣческій былъ связанъ узами смерти, такъ чрезъ Дѣву онъ и спасается, потому что непослушаніе дѣвы уравновѣшено послушаніемъ Дѣвы же [1]). Дѣва Марія имѣла так. образ. большое значеніе въ дѣлѣ спасенія человѣчества (causa facta est salutis) [2]). Но такъ какъ у Иринея высокое значеніе Дѣвы Маріи для человѣчества выводится исключительно изъ противоположности ея личныхъ качествъ и обстоятельствъ жизни качествамъ и обстоятельствамъ жизни Евы, то „активное“ ея участіе въ спасеніи человѣчества этимъ выражается пока довольно слабо. Ученіе о пресв. Дѣвѣ Маріи Тертулліана въ нѣкоторыхъ пунктахъ обнаруживаетъ тѣсную зависимость отъ ученія Иринея. Для него Дѣва Марія есть также новая Ева и по тѣмъ же самымъ соображеніямъ, что и у Иринея: Ева была дѣвою, которую обольстило смертоносное слово (verbum aedificatorium mortis): надлежало поэтому созидающему жизнь Слову Божію (Dei Verbum extructorium vitae) войти въ Дѣву, дабы спасеніе произошло чрезъ тотъ же полъ (per eumdem sexum), чрезъ который вошла гибель; Ева повѣрила змію, а Марія—Гаврііилу, такъ что то, въ чемъ первая согрѣшила вѣрою діаволу (credendo deliquit), было уничтожено вѣрою же (credendo delevit); первая родила діавола братоубійцу, а Вто а́я зачала Того, Кто спасъ Израиля, своего брата по плоти [3]). Далѣе взглядъ Тертулліана на естественное половое рожденіе, какъ на источникъ грѣха, побуждаетъ его особенно защищать Дѣвство

---

[1]) Adv. haer. V, XIX, 1; Русск. перев. стр. 631—632.
[2]) ibid. III, XXII, 4; Русск. перев. стр. 358—389.
[3]) De Carne Christi c. XVII.

Богоматери не только до Рожденія, но и въ самый моментъ зачатія и рожденія: только virgo могла быть нашимъ возрожденіемъ (regeneratio nostra) [1]: хотя она и дѣйствительно родила Сына, но не отъ содѣйствія мужа, такъ что она оставалась Дѣвою въ отношеніи къ человѣку и не была Дѣвою въ отношеніи къ тому, Кого родила [2]. Вмѣстѣ съ этимъ утверждается личная безгрѣшность Богоматери: virgo была духовно освящена Христомъ отъ всякой скверны (spiritaliter ab omnibus inquinamentis sanctificata per Christum) [3]. Св. Амвросій раздѣляетъ представленіе о Дѣвѣ Маріи, какъ о Второй Евѣ, хотя эта мысль иллюстрируется у него новыми примѣрами: первая Ева изгнала человѣка изъ рая, а Вторая Ева восхитила его на небо [4]. Подобно Тертулліану, онъ отстаиваетъ личную безгрѣшность Богоматери: силою благодати она осталась нетронутою грѣхомъ (per gratiam ab omni intergra labe peccati [7]). Но онъ не ограничивается тѣмъ, что мы нашли у Тертулліана, и обсуждаетъ разсматриваемый нами вопросъ гораздо подробнѣе. Прежде всего онъ подчеркиваетъ мысль о Приснодѣвствѣ Богоматери. Она была Дѣвою до Рожденія Христа Спасителя и въ самомъ актѣ Рожденія, потому что зачала и родила Сына „безъ всякой примѣси мужского сѣмени“ (sine ulla virilis seminis admixtione) [6]; ей принадлежитъ intergritas [7]. Затѣмъ, Марія осталась Дѣвою послѣ Рожденія Сына и вообще навсегда. Она есть Дѣва, не нарушившая своего дѣвства (incorrupta virgo) [8]. Въ этомъ смыслѣ св. Амвросій уже примѣняетъ къ ней пророчество Іезекіиля о святыхъ воротахъ будущаго храма, чрезъ которыя пройдетъ только Господь Богъ Израилевъ и которыя останутся закрытыми для всѣхъ остальныхъ (гл. 44, ст. 2). Въ его истолкованіи ворота прообразовали собою Марію, чрезъ которую вошелъ въ міръ только Христосъ

[1]) ibid. c. XX.
[2]) ibid. c. XXIII.
[3]) ibid. c. XX.
[4]) De institutione virginis V, 32. 33; M. XVI, c.c. 313—314.
[5]) Expositio in ps. 118, XXII 30,
[6]) De instit virgin XVI, 95; M. X[illegible], c. 329; cp. *Niederhuber*. Die Lehre vom Reiche Got., s 261.
[7]) Exhortatio virginitatis XIV, 93; M. XVI, c. 364.
[8]) Expositio in ps. 118, XXII, 30.

Спаситель; пройдя чрезъ нихъ, Христосъ не открылъ ихъ, такъ что Марія осталась Дѣвою (virgo), сохранила нерушимою печать своей безпорочности (inviolata integritatis signacula) [1]: ворота остались заключенными навсегда и никѣмъ болѣе не открывались [2]. Равнымъ образомъ примѣнительно къ этой мысли объясняется и выраженіе Евангелиста, что Іосифъ не зналъ Маріи „дондеже роди Сына Своего Первенца“ (Мѳ. 1, 25). Этими словами св. Евангелистъ вовсе не говоритъ, какъ нѣкоторые утверждали уже въ то время, о томъ, что послѣ Рожденія Спасителя Марія уже по законамъ естественнаго рожденія имѣла сыновей [3], такъ какъ „дондеже“ (donec) указываетъ только на то, что чего-нибудь не было до извѣстнаго момента времени, но вовсе не предполагаетъ, что это „что-нибудь“ должно было непремѣнно случиться послѣ наступленія даннаго момента: въ аналогичномъ смыслѣ, напр., у псалмопѣвца Богъ Отецъ говоритъ Сыну: „*сѣди одесную Мене дондеже положу враги твоя подножію ногъ твоихъ*“ (Пс. 109, 1). хотя отсюда не слѣдуетъ, чтобы Сынъ Божій пересталъ сидѣть одесную Бога Отца послѣ торжества надъ своими врагами; напротивъ, какъ истинный Богъ, Онъ вѣчно пребываетъ со Отцемъ [4]. Братья Христовы, о которыхъ говорится въ Евангеліи, на самомъ дѣлѣ не были сыновьями Маріи. Они могли быть сыновьями Іосифа и даже могли называться Христомъ братьями въ смыслѣ принадлежности къ одному и тому же роду и даже народу (gentis et generis, populi quoque consortium); въ этомъ смыслѣ имя братьевъ Христовыхъ можетъ быть примѣнено ко многимъ [5]. Ради такого высокаго достоинства Богоматери св. Амвросій называетъ ее дворцомъ (aula), освященнымъ для обитанія Бога, святилищемъ незапятнанной чистоты (immaculatae castitatis sacrarium), храмомъ Божіимъ (Dei templum) [6]; въ этихъ своихъ качествахъ она служитъ

---

[1]) De instit. virgin. VIII, 52. 53; M. XVI, c.c. 319—320.

[2]) ibid. VIII, 55; M. XVI, c. 320; ср. *Niederhuber*. Die Lehre hl. Ambr. vom Reiche Gottes, s.s. 262—263.

[3]) De Noe 17, 61—62; Ed. V. и M. XIV, c. 391 (n 63).

[4]) De institut. virginis V, 38; M. XVI, c. 315.

[5]) ibid. VI, 43; M. XVI, c. 317.

[6]) ibid. XVII, 105; M. XVI, c. 331.

вѣчнымъ образцомъ для всѣхъ христіанскихъ дѣвственницъ: vita Маріи является для насъ какъ бы воплощенною въ конкретномъ образѣ дѣвственностью (tamquam in imagine descripta virginitas), и въ ней, какъ въ зеркалѣ, сіяетъ образъ чистоты и форма добродѣтели (species castitatis et forma virtutis) [1]. Затѣмъ, Амвросій не только высоко ставитъ достоинство Богоматери, но приписываетъ ей даже извѣстную степень активнаго участія въ дѣлѣ спасенія людей [2]: къ ней онъ примѣняетъ обѣтованіе, данное Евѣ, стереть главу змія (Быт. 3, 15), такъ какъ ей уже принадлежитъ часть побѣды надъ діаволомъ [3]; о ней поэтому говорится, что она освободила Еву [4] и вообще совершила спасеніе міра (operata est mundi salutem) [5].—Наконецъ, св. Амвросій уже прямо призываетъ вѣрующихъ ad cultum, къ почитанію св. Маріи и на всякое сомнѣніе въ Ея Приснодѣвствѣ, на всякое проявленіе непочтенія въ отношеніи къ ней смотритъ какъ на нечестіе, святотатство (sacrilegium), которое не можетъ быть оставлено безъ осужденія (indamnatum) [6]. Однако, почитаніе Маріи не должно переходить въ обоготвореніе ея, въ божественное поклоненіе ей: Она была только храмомъ Божіимъ, но не Богомъ храма; божественное поклоненіе должно воздавать только одному Богу, Троичному въ лицахъ [7].

За почитаніемъ Богородицы слѣдуетъ почитаніе святыхъ и ангеловъ. Особеннымъ почитаніемъ, какъ и въ первые вѣка, пользовались еще свв. мученики: при этомъ почиталась не только ихъ священная память, но и ихъ останки (reliquiae). Въ одномъ письмѣ къ сестрѣ Марцеллинѣ св. Амвросій описываетъ открытіе имъ мощей миланскихъ мучениковъ Гервасія и Протасія, удивляясь, какъ чуду, тому, что эти останки были нетлѣнны: сохранившіяся въ цѣлости кости, присутствіе среди нихъ крови говорили ему, что мученики были мужами, возвеличенными Богомъ. [8] Ихъ тѣла

---

[1] De virginibus II, II, 6; M. XVI, c. 208.
[2] *Harnack.* Dogmengeschichte. 3 Aufl. II B., s 449.
[3] De obitu Theodosii 44.
[4] ibid.
[5] Epistola XLIX, 2.
[6] De institutione virginis V, 35; M. XVI, c. 314.
[7] De Spiritu Sancto III, XI, 80; M. XVI, c. 795.
[8] Epistola XXII, 2; M. XVI, c.c. 1019—1020.

называются трофеями возвышеннаго духа, нетлѣніе тѣлъ представляется дѣломъ рукъ Божіихъ; нетлѣнныя мощи сравниваются съ упоминаемыми псалмопѣвцемъ небесами, проповѣдующими о славѣ Божіей. [1]) Они оказываютъ Церкви защиту, [2]) помощь и потому называются патронами. [3]) Они принимаютъ участіе въ жизни Церкви и, пребывая на небѣ, сострадаютъ живущимъ на землѣ, ожидая вмѣстѣ съ ними окончательнаго освобожденія твари отъ причиненныхъ грѣхомъ воздыханій. [4]) Расположеніе небесныхъ святыхъ къ своимъ земнымъ братьяхъ находитъ свое выраженіе въ различныхъ благодѣяніяхъ первыхъ ко вторымъ, такъ что святые и на небѣ остаются нашими ближними: эта близость святыхъ къ людямъ должна побуждать и послѣднихъ къ добродѣтели и дѣламъ милосердія, такъ какъ только при такомъ условіи святые сохраняютъ свою близость къ намъ. [5]) Память всѣхъ такихъ святыхъ и мучениковъ, прославленныхъ Богомъ и извѣстныхъ своимъ покровительствомъ Церкви, торжественно празднуется Церковью: это празднество состояло въ посвященіи памяти воспоминаемаго особаго торжественнаго слова о его добродѣтеляхъ въ качествѣ примѣра для подраженія вѣрующимъ и въ совершеніи Евхаристической Жертвы. [6])

Съ почитаніемъ святыхъ у Амвросія связывается почитаніе ихъ священныхъ останковъ и вообще священныхъ предметовъ. Одно изъ первыхъ мѣстъ въ этомъ отношеніи занимаетъ почитаніе св. креста, какъ орудія Смерти Христовой и орудія спасенія человѣчества: онъ называется знаменіемъ спасенія, [7]) пальмою вѣчной жизни, [8]) мечемъ, которымъ усѣчена глава діавола. [9]) Сила креста Христова вообще настолько велика, что даже то обстоятельство, что этотъ крестъ

---

[1]) ibid. 4; M. XVI, c.c. 1020—1021.
[2]) ibid. 10; M. XVI, c. 1022.
[3]) ibid. II, M. XVI, c. 1023.
[4]) Epistola XXXV, 6. 7.
[5]) De viduis IX, 54; M. XVI, c.c. 250—251; *Niederhuber*. Die Lehre d. h. Ambrosius vom Reiche Gottes, s. 228.
[6]) De virginibus I, II, 5; M. XVI, c.c. 189—190.
[7]) De obitu Theodosii 43.
[8]) ibid. 43.
[9]) ibid. 44.

долгое время былъ скрытъ и неизвѣстенъ людямъ, въ глазахъ Амвросія является дѣломъ самого діавола, который при отсутствіи креста пытался вновь покорить человѣчество. [1]) Крестъ Христовъ, найденный царицей Еленой на горѣ Голгоѳѣ, имѣетъ чудодѣйственную силу; корона, сдѣланная Еленой для Константина изъ найденныхъ при Крестѣ Христовомъ гвоздей и перешедшая затѣмъ къ другимъ императорамъ, сдѣлалась въ исторіи началомъ вѣры, благочестія и положила конецъ гоненіямъ на Церковь, давъ ей защиту. [2]) Впрочемъ, почитаніе должно относиться не къ самому веществу креста, что было бы языческимъ заблужденіемъ и нечестіемъ, а къ Распятому на крестѣ. [3]) Такой же смыслъ имѣетъ и почитаніе изображеній праведниковъ и святыхъ. Оно имѣетъ для себя психологическую основу. Человѣку вообще свойственно стремиться видѣть праведнаго человѣка и его образъ; это естественное стремленіе свойственно такяе и Церкви, подобно тому, какъ прообразовавшая ее евангельская жена сама поспѣшила въ домъ фарисея, чтобы видѣть и слышать присутствовавшаго тамъ Господа и помазать масломъ Его ноги. Но при этомъ слѣдуетъ смотрѣть не столько на его внѣшность, сколько на то внутреннее содержаніе, которое скрывается за этою внѣшностью, на настроеніе, добродѣтель праведника. Вѣдь и почитающіе образъ императора почитаютъ не самый образъ, а его первообразъ, точно такъ же, какъ небрежно относящіеся къ императорской статуѣ оскорбляютъ самого императора. [4])

Отношеніе между земными членами Церкви характеризуются постоянными молитвами другъ о другѣ, взаимной поддержкой, узами любви и доброжелательства, радостью святости однихъ и оплакиваніемъ грѣховъ другихъ, дѣлами христіанской благотворительности. [5]) Особый видъ этихъ отношеній составляютъ отношенія къ умершимъ членамъ. Амвросій рекомендуетъ молитвы за нихъ (orationes) и приношеніе въ память ихъ евхаристическихъ Даровъ (oblationes);

---

[1]) ibid. 44.

[2]) ibid. 47, 48.

[3]) ibid. 46; ср. *Niederhuber*. Die Lehre d. hl. Ambrosius vom Reiche Gottes s.s. 251—252.

[4]) Expositio in ps. 118, X, 25.

[5]) ibid VIII, 54; Expositio Evang. Lucae II, 30.

тѣ и другіе необходимы для души умершаго, препоручаютъ, рекомендуютъ ее Богу (Domino commendandum arbitror). [1]) О себѣ самомъ Амвросій свидѣтельствуетъ, что онъ ни одного дня не оставлялъ безъ своихъ молитвъ умершихъ императоровъ Граціана и Валентиніана II, принося за нихъ жертвы, и выражаетъ надежду, что, если его молитвы будутъ имѣть силу, то императоры получатъ блаженство за гробомъ. [2]) Но, совершаемыя всегда, молитвы и жертвы за умершихъ считались особенно необходимыми въ извѣстные связанные съ днемъ ихъ смерти дни: такими днями считались седьмой день послѣ смерти, такъ какъ число „семь" служило символомъ будущаго покоя, [3]) сороковый день по примѣру патріарха Іосифа, [4]) тридцатый день послѣ смерти по примѣру евреевъ, которые оплакивали смерть Моисея въ теченіе тридцати дней; [5]) два послѣднихъ дня такимъ образомъ рекомендуются Амвросіемъ не по ихъ значенію для умершаго, а просто изъ уваженія къ авторитету Откровенія. [6]) Молитвы и приношенія за умершихъ были двоякаго рода: частныя (privatum) и общественныя (publicum), въ которыхъ участвовала вся Церковь; при чемъ частныя поминовенія, по взгляду Амвросія, сами по себѣ не приносятъ большой пользы и непремѣнно должны соединяться съ молитвами общецерковными, въ которыхъ собственно и заключается вся сила. [7])

Эсхатологія: послѣднія времена міра, явленіе антихриста, Второе Пришествіе Спасителя.

Всѣ перечисленныя средства установлены Богомъ для цѣлей спасенія человѣчества въ вѣчности. Но прежде чѣмъ войти въ обладаніе послѣднимъ, человѣкъ, согласно непреложной Волѣ Бога, долженъ подвергнуться физической

---

[1]) Epistola XXXIX, 4; M. XVI, c. 1099.
[2]) De obitu Valentiniani consolatio 78.
[3]) De fide resurrectionis 2.
[4]) De obitu Theodosii consolatio 3
[5]) ibid. 3.
[6]) *Niederhuber* Die Lehre d. hl. Ambr. vom Reiche Gottes, s. 276; ср s. 274, 275, 277.
[7]) De excessu fratris sui Satyri 5.

смерти и уничтоженію. Это неизбѣжное въ человѣческомъ родѣ явленіе служитъ предметомъ особаго вниманія св. Амвросія.

По своему существу физическая смерть представляетъ собою отдѣленіе (segregatio), [1]) разъединеніе души и тѣла (animae corporisque secessio), [2])—отшествіе отъ этой жизни (vitae hujus excessus); [3]) тѣлесная сторона человѣческой природы при этомъ разлагается на свои четыре основные элемента; [4]) духовная же природа и по отдѣленіи отъ тѣла продолжаетъ существовать невредимой. [5]) Какъ обособленіе отъ матеріи, связанное съ неуничтожаемостью духовнаго начала, смерть въ человѣческомъ родѣ не только не представляетъ собою зла, а, напротивъ, является положительнымъ благомъ для человѣка. Въ обоснованіе этого взгляда св. Амвросій приводитъ много разнообразныхъ соображеній. Такъ, у него мы встрѣчаемъ свойственный классической дохристіанской древности взглядъ на земную жизнь, исполненную треволненій и горестей, какъ на зло, отъ котораго избавляетъ насъ тѣлесная смерть, представляющая поэтому собою благо. Нѣкоторые считаютъ умершихъ, говоритъ онъ, „лишенными пріятности жизни. Но какая пріятность (jucunditas) возможна среди тѣхъ горестей и скорбей нашей жизни, которыя возникаютъ или изъ слабости (ex infirmitate) самого тѣла, или же происходятъ изъ неблагопріятнаго стеченія внѣшнихъ обстоятельствъ. Какихъ благъ, слѣдовательно, могутъ быть лишены тѣ, кои вырываются изъ власти этихъ неудачъ“. [6]) Смерть не можетъ быть поэтому зломъ для насъ, насколько она представляетъ собою убѣжище отъ всякихъ горестей и золъ (aerumnarum omnium, malorumque perfugium), надежнымъ состояніемъ беззаботности (fida statio securitatis) и пристанью покоя (portus quietis). [7]) Не смотря однако на эту пессимистическую точку зрѣнія, св. Амвросій отрицаетъ за человѣ-

---

[1]) De fide resurrectionis 35.
[2]) De bono mortis 23.
[3]) De fide resurrectionis 36.
[4]) De Isaac vel anima 7, 59; De Abraham II, 9, 64.
[5]) De excessu fratris sui Satyri 70.
[6]) De fide resurrectionis 18.
[7]) ibid. 22; de bono mortis 2, 5.

комъ право на самоубійство: [1]) исключеніе, повидимому, дѣлается только для дѣвственницъ, которымъ позволяется лучше пожертвовать своею жизнью, чѣмъ лишиться дѣвства. [2])—Наряду съ этой точкой зрѣнія мы встрѣчаемъ и соображенія, получившія большое значеніе собственно уже въ христіанскія времена. Сюда относится прежде всего взглядъ на небо, какъ на родину и мѣсто постояннаго пребыванія безсмертнаго человѣческаго духа: на этой землѣ мы появляемся только временно, въ качествѣ странниковъ и пришельцевъ. [3]) Затѣмъ, иногда высказывается взглядъ на земную жизнь, какъ на временное наказаніе человѣка: физическая смерть, какъ прекращеніе наказанія, можетъ быть поэтому только благомъ: mors есть пріобрѣтеніе (lucrum), а vita—наказаніе (poena): [4]) эта мысль напоминаетъ взглядъ Оригена на земную жизнь, какъ на мѣсто и время наказанія и очищенія души отъ грѣховъ: [5]) но у Оригена это представленіе стоитъ въ связи съ его ученіемъ о домірномъ существованіи и паденіи душъ, [6]) чего нѣтъ у Амвросія. Далѣе, уже въ отдѣлѣ объ антропологіи св. Амвросія мы имѣли возможность видѣть, что у него, какъ и у многихъ другихъ церковныхъ писателей, особенно восточныхъ, проводится платоническій взглядъ на тѣло, какъ на своего рода темницу для души и оковы, которыя препятствуютъ ей созерцать нематеріальную истину: поэтому смерть, освобождая душу изъ этой темницы, даетъ ей возможность удобнѣе постигать истину. Освободившись отъ оковъ собственныхъ чувствъ, душа уже свободнымъ взоромъ (libero obtutu) начинаетъ созерцать то, чего прежде, находясь въ тѣлѣ, не видѣла. [7]) Въ этомъ случаѣ смерть напоминаетъ собою миланскому епископу сонъ: во время сна души, при покоѣ тѣла, поднимаются къ горнему (ad altiora) и сообщаютъ тѣлу видѣнія (visiones) вещей отсутствующихъ (absentium) или

---

[1]) De virginibus III, VII, 32; M. XVI, c. 229.

[2]) ibid. III, VII 32 и squ.; *Niederhuber*. Die Eschatologie des h. Ambrosius. s. 2.

[3]) De fide resurrectionis 33.

[4]) ibid. 40.

[5]) *Böhringer*. Clemens und Origenes. 2 Aufl. Zürich 1869, s. 220.

[6]) De princip. I, VII, 4; Русск. перев. стр. 76—78; II, IX, 5—8; Русск. перев., стр. 155—160.

[7]) De fide resurrectionis 21.

даже небесныхъ (coelestium); [1]) познаніе посмертное далеко выше познаній, получаемыхъ нами въ сновидѣніяхъ: въ сновидѣніяхъ мы еще остаемся во власти тѣлесныхъ оковъ (vinculis adhuc corporeis inhaerentes), между тѣмъ какъ по отдѣленіи души отъ тѣла для чистаго и эфирнаго чувства не можетъ быть никакихъ препятствій тѣлеснаго мрака. [2])— Наконецъ, смерть имѣетъ свое оправданіе въ томъ, что она овладѣваетъ человѣкомъ только временно; человѣческая природа нѣкогда должна воскреснуть въ своемъ прежнемъ видѣ. [3])

Вторичное соединеніе души съ тѣломъ произойдетъ уже при кончинѣ міра въ день всеобщаго воскресенія. Но послѣднее, согласно общему вѣрованію Церкви, наступитъ не сразу, а явится завершеніемъ довольно продолжительнаго эсхатологическаго процесса. Ему должны предшествовать перемѣны въ природѣ и человѣческой жизни, появленіе антихриста вмѣстѣ съ связанными съ нимъ нѣкоторыми другими обстоятельствами и Второе и Славное Пришествіе Христово.

Многіе церковные писатели прежняго времени, особенно тѣ изъ нихъ, которые обнаруживали въ той или иной мѣрѣ склонность къ хиліазму, говоря о послѣднихъ временахъ міра, имѣли въ виду главн. образ. внѣшнія измѣненія въ немъ. По примѣру хиліастовъ, многіе изъ нихъ держались мнѣнія, что міръ будетъ существовать 6,000 лѣтъ, по числу дней творенія, а по истеченіи этого періода наступитъ его кончина: на западѣ этого мнѣнія держались Ириней, [4]) Ипполитъ, [5]) по всей вѣроятности, Киприанъ [6]) и Лактанцій. [7]) Признаками кончины міра считали великія политическія перемѣны въ жизни народовъ. Общимъ мнѣніемъ было то, которое считало, что господствовавшая надъ міромъ римская

---

[1]) ibid. 21.

[2]) De excessu fratr. sui Satyri 73.

[3]) De fide resurrectionis 47.

[4]) Adv. haeres. V, XXVIII, 3; Русск. перев. стр. 659—660.

[5]) Fragmenta in Daniel. M. X, c. 645 AB; Русск. перев. Вып. I. стр. 132—133.

[6]) Ad Fortunat. Praefat. 2. 11; Testim. I, 20; ср. *Atzberger* Geschichte der christliche Eschatologie. Freiburg 1896, s. 543.

[7]) Instit. divinae VII, XIV.

имперія будетъ уничтожена и уступитъ свое мѣсто другому царству. При этомъ главную опасность для римской имперіи обыкновенно ожидали съ востока, что вполнѣ соотвѣтствовало положенію Рима II и III вв., вынужденнаго оберегать главн. образ. свои восточныя границы. На основаніи видѣнія прор. Даніила 4 звѣрей, служившихъ образами четырехъ преемственно слѣдовавшихъ другъ за другомъ міровыхъ державъ, при чемъ у послѣдняго самаго страшнаго звѣря было 10 роговъ (Дан. 7, 1—7), Ириней [1]) и Ипполитъ [2]) говорятъ о раздѣленіи римской имперіи на 10 мелкихъ царствъ, которыя постоянно будутъ враждовать между собою. Лактанцій также знаетъ объ этомъ разробленіи міровой имперіи на десять царствъ [3]) съ переходомъ гегемоніи надъ вселенной къ восточнымъ правителямъ: римская имперія истребится, западъ подвергнется рабству, а востокъ получитъ власть повелѣвать. [4])

У св. Амвросія мы еще находимъ незначительные слѣды этого древняго представленія: онъ еще продолжаетъ связывать кончину міра съ паденіемъ римской имперіи. Иногда неблагопріятныя политическія обстоятельства, въ какихъ находилась тогда имперія, внушаютъ ему мысль о близости паденія имперіи и кончины міра; здѣсь онъ напоминаетъ намъ древнихъ христіанъ, жившихъ мыслью о близости Втораго Пришествія и окончательнаго мздовоздаянія: онъ считаетъ себя и своихъ современниковъ живущими на закатѣ міра (in occasu mundi); онъ убѣжденъ, что ихъ еще живыми застанетъ конецъ міра (mundi finis invenit); въ этомъ укрѣпляютъ его междоусобія среди готтовъ и нападеніе послѣднихъ на границы имперіи: равно къ этой же мысли приводятъ его и вызванные войною голодъ (fames), моровая язва (lues) на скотѣ и людяхъ, въ которыхъ онъ видитъ предсказанныя Спасителемъ quaedam aegritudines mundi. [5]) Нападенія варваровъ. означаютъ для него excidium totius orbis terrarum и mundi finis. [6]) Но Амвросій, при измѣнившейся политической

[1]) Adv. haeres. V, XXX, 2: Русск. перев. стр. 663—664.
[2]) Fragm. in Daniel. t. X, c. 644; Русск. перев. Вып. I. стр. 123.
[3]) Instit. divinae VII, XVI.
[4]) ibid. VII, XV.
[5]) Expositio Evang. Lucae X, 10.
[6]) De excessu fratr. Satyri 30.

конъюнктурѣ, уже не ждетъ, какъ прежде, рѣшительнаго удара для имперіи съ востока: для него ясно, что именно готтамъ Богъ назначилъ положить конецъ имперіи: именно въ лицѣ готтовъ онъ видитъ предсказанныхъ прор. Іезекіилемъ Гога и Магога (Іезек. 38, 2). [1]) Вмѣстѣ съ этимъ въ его эсхатологіи мы замѣчаемъ сильную спиритуалистическую струю: онъ имѣетъ въ виду преимущественно религіозно-нравственныя измѣненія въ мірѣ, какъ признакъ его кончины. Подобно писателямъ александрійской школы, міръ съ религіозно-нравственной стороны у него представляется процессомъ, который лишь постепенно достигаетъ полнаго развитія лежащихъ въ немъ зародышей: это состояніе мірового совершенства носитъ у него особое названіе — consummatio. Въ исторіи міра одинаково развиваются и достигаютъ высшаго обнаруженія какъ добро, такъ и зло: св. Амвросій говоритъ поэтому о consummatio mundi какъ въ отношеніи добра, такъ и въ отношеніи зла. „Consummationes бываетъ много: существуетъ consummatio въ воскресеніи для спасенія; consummatum дѣломъ (opus) называется всякое вообще законченное, совершенное дѣло (perfectum opus): злоба (malitia) также можетъ быть названа consummata въ смыслѣ полной злобы, которая имѣетъ все необходимое для искусства вредить (cui nihil desit ad studium et artem nocendi); возможно consummatio человѣка и многія другія consummationes для всякой вещи, пока она не достигнетъ состоянія совершенства (donec ad perfectum veniat); по своему существу consummatio какого-либо явленія представляетъ собою его конецъ или цѣль (finis): consummatio saeculi есть finis saeculi [2]). Второе Пришествіе Христово будетъ совпадать съ consummatio міра въ добрѣ: дни Второго пришествія носятъ названіе дней правды (dies justitiae), когда Христосъ откроется въ полномъ блескѣ своего Величія (pleno majestatis suae lumine revelabitur). [3]) Внѣшними признаками наростанія добра въ мірѣ служитъ распространеніе по всему міру Евангелія предъ явленіемъ Спасителя [4]), а такъ же, какъ и у Оригена, обращеніе Іудеевъ

---

[1]) De fide II, XVI, 137.
[2]) Expositio in ps. 118, XII, 45.
[3]) In ps 43 enar. 7.
[4]) Expos. Evang Lucae X, 14

ко Христу, Котораго они не приняли въ дни Его Перваго Пришествія. [1]) Но, съ другой стороны, эти дни будутъ также и днями нечестія (dies perfidiae), когда станетъ царствовать въ мірѣ iniquitas; [2]) это состояніе міра иногда называется оскудѣніемъ его (Domini secundus adventus in defectione mundi); [3]) внѣшнимъ доказательствомъ этого будетъ служить явленіе антихриста. О томъ, чтобы это случилось по истеченіи 6.000 лѣтъ существованія міра, у Амвросія нѣтъ рѣчи.

Въ его ученіи о лицѣ антихриста пробиваются двѣ различныя струи, подобно тому, какъ и у многихъ другихъ церковныхъ писателей здѣсь мы замѣчаемъ два теченія. Чаще всего съ именемъ антихриста связывается представленіе объ одной строго опредѣленной имѣющей появиться лишь въ концѣ міра личности, по своему настроенію и образу дѣйствій враждебной Богу; при этомъ его представляютъ часто подъ образомъ земного царя завоевателя. Въ этомъ случаѣ опять основывались на вышеупомянутомъ видѣніи прор. Даніила, по изображенію котораго на головѣ 4-го звѣря съ 10 рогами выросъ еще небольшой одиннадцатый рогъ, исторгшій съ корнемъ три изъ прежнихъ роговъ (Дан. 7, 8); такъ какъ, по толкованію нѣкоторыхъ церковныхъ комментаторовъ, образъ 4-го звѣря съ 10-ю рогами означалъ собою имѣвшую раздѣлиться на 10 мелкихъ государствъ римскую имперію, то новый одиннадцатый рогъ считался образомъ новаго одиннадцатаго царя завоевателя, антихриста, который съ свою силою выступитъ на смѣну разрушеннаго Рима; онъ будетъ отличаться крайнимъ высокомѣріемъ и жестокостью. Для Иринея антихристъ есть rex impius et injustus et sine lege, [4]) который изъ 10 имѣющихъ существовать въ его время царей умертвитъ трехъ, а остальныхъ семь подчинитъ себѣ и будетъ самъ восьмымъ царствовать среди нихъ; [5]) въ немъ будетъ возставлено (*ἀνακεφαλαίωσις*), собрано въ одно мѣсто все нечестіе и коварство, когда-либо существовавшія въ мірѣ, чтобы легче было истре-

---

[1]) De Tobia и *Niederhuber*. Die Eschatologie. 3. 152; ср. C. Cels. VI, 80.

[2]) Expositio Evang. Lucae X, 19.

[3]) ibid. X, 7.

[4]) Adv. haer. V, XXV, 1; Русск. перев. стр.647.

[5]) ibid. V, XXVI, 1; Русск. перев. стр. 651—652.

бить ихъ разомъ. [1]) Св. Ипполитъ Римскій подъ антихристомъ представляетъ себѣ царя, который искоренитъ въ концѣ три рога, т. е. Египетъ, Ливію и Ѳіопію и подчинитъ себѣ семь остальныхъ роговъ; [2]) онъ возстановитъ іудейское царство, [3]) соберетъ народъ еврейскій изъ разсѣянія, [4]) утвердится въ Іерусалимѣ. [5]) Во всей своей дѣятельности антихристъ будетъ преслѣдовать неуклонно одну цѣль: гордымъ сознаніемъ собственной мощи, простирающейся на весь міръ, [6]) онъ будетъ требовать отъ людей божескаго поклоненія себѣ; [7]) святыхъ, какъ своихъ враговъ и противниковъ, станетъ преслѣдовать. [8]) Чтобы легче достичь своей цѣли — замѣнить собою людямъ Христа, онъ будетъ стараться во всемъ уподобиться Христу. [9]) Ипполитъ по этому поводу проводитъ очень любопытную параллель между Христомъ и антихристомъ, именно: Христосъ именуется львомъ и антихристъ также; Христосъ-Царь и антихристъ будетъ царемъ земнымъ; подобно Христу, онъ явится въ мірѣ обрѣзаннымъ; какъ Христосъ явился во образѣ (*ἐν σχήματι*) человѣка, такъ *ἐν σχήματι* человѣка придетъ и антихристъ; [10]) какъ отъ колѣна Іудина пришелъ Христосъ, такъ антихристъ придетъ отъ колѣна Данова, будучи, согласно пророчеству патр. Іакова (Быт. 49, 17), зміемъ, сидящимъ на пути и угрызающимъ „пяту конску“, т. е. обольстителемъ, который уже обольстилъ Еву. [11])—Что касается отношенія антихриста къ діаволу, то церковная традиція не допускала ихъ отождествленія: хотя антихристъ и дѣйствуетъ по внушенію діавола, тѣмъ не менѣе онъ есть отличное отъ послѣдняго лицо: Иринеи называетъ его только воспринявшимъ на себя всю силу діавола

---

[1]) ibid. V, XXX, 2; Русск. перев. стр. 661—662.

[2]) *Ἀπόδειξις περὶ Χριστοῦ καὶ Ἀντίχριστου* M. X, c. 772; Русск. пер. II, стр. 36.

[3]) ibid. M. X, 748; Р. п. II, стр. 21.

[4]) ibid. M. X, c. 773A; Р. п. II, стр. 37.

[5]) idid. M. X, c. 776; Р. п. II, стр. 38—39.

[6]) ibid. M. X, c. 772; Р. п. II, стр. 36.

[7]) ibid. M. X, c. 773A; Р. п. II, стр 37.

[8]) ibid. M. X, c. 776; Р. п. II, стр. 38.

[9]) ibid. M. X, c. 773; Р. п. II, стр. 13.

[10]) ibid. M. X, c. 733; Р. п. II, стр. 13—14.

[11]) ibid. M. X, c. 737; Р п. II, стр. 16.

(omnem suscipiens diaboli virtutem), [1]) св. Ипполитъ видитъ въ немъ сына діавола (*υἱὸς τοῦ διαβόλου*). [2])

Св. Амвросій также очень часто говоритъ объ антихристѣ, какъ объ опредѣленной личности. Это будетъ человѣкъ неправды (homo iniquitatis), который имѣетъ пріити по дѣйствіямъ сатаны (secundum operae satanae) во всякой силѣ и знаменіяхъ и чудесахъ ложныхъ и наставленіи всякой неправды (omnis eductione iniquitatis). [3]) Изъ перечисленныхъ нами выше писателей Амвросій отчасти напоминаетъ намъ здѣсь св. Ипполита: антихристъ называется у него Даномъ, какъ имѣющій явиться ex tribu Dan; къ нему примѣняется пророчество Іакова—Быт. 49, 17: онъ есть змій, ужалившій Адама и происшедшее отъ него потомство; называется жестокимъ судьей (judex saevus) и свирѣпымъ тираномъ (tyrannus immanis). [4]) Подобно Ипполиту, св. Амвросій ставитъ антихриста въ тѣсныя отношенія къ іудейскому народу и іудейскому культу: онъ возсядетъ въ іерусалимскомъ храмѣ и присвоитъ себѣ сѣдалище Божественной власти (divinae solium potestatis). [5]) Но есть у Амвросія и особенности сравнительно съ Ипполитомъ и другими писателями: если у него мы совсѣмъ не встрѣчаемъ ипполитовой параллели между Христомъ и антихристомъ, то это говоритъ только о томъ, что его ученіе объ антихристѣ было менѣе развито, чѣмъ ученіе Ипполита; но если онъ неохотно примѣняетъ къ антихристу имя гех, то это нужно отнести уже на счетъ оригинальности его точки зрѣнія. О томъ, чтобы царство антихриста представляло собою настоящее земное царство, имѣющее выступить на смѣну теперь существующимъ государствамъ, у Амвросія нѣтъ рѣчи; не говоритъ онъ также и объ искорененіи трехъ роговъ и о подчиненіи себѣ всѣхъ остальныхъ. Какъ понятіе о государствѣ Бога у св. Амвросія получаетъ значеніе всемірнаго государства, выходящаго далеко за предѣлы рамокъ римскаго представленія объ им-

---

[1]) Adv. haer. V, XXV, 1.
[2]) *Ἀπόδειξις*. M. X, c. 737.
[3]) In ps. 37 enar. 29.
[4]) De patriarchis 7, 32; Ed. V и M XIV, c. 684.
[5]) Expositio Evang. Lucae X. 15; M. XV, c. 1805.

періи, такъ и государство антихриста, характеризуемое не политическими, а религіозно-нравственными чертами, простирается, по его мнѣнію, на всѣ государства, не представляя собою особой политической организаціи. Его пребываніе въ Іерусалимѣ и іерусалимскомъ храмѣ имѣетъ скорѣе аллегорическій, чѣмъ буквальный смыслъ: онъ будетъ возсѣдать въ храмѣ, но во внутреннемъ храмѣ (in templo interiore) іудеевъ, которые будутъ продолжать отрицать Христа: именно онъ будетъ, подобно іудеямъ, вести борьбу противъ дѣйствительнаго Христа, стараясь на основаніи Писанія доказать, что только онъ самъ и есть настоящій Христосъ (ex scripturis disputans esse se Christum); [1]) это будетъ человѣкъ грѣха (homo peccati) и сынъ погибели (filius perditionis), который возносется выше всего, что именуется Богомъ (quod dicitur Deus), или что почитается людьми, такъ что сядетъ какъ бы въ храмѣ Божіемъ, выдавая себя за Бога. [2]) Вмѣстѣ съ этимъ явленіе антихриста послужитъ препятствіемъ вообще для нравственной дѣятельности человѣка: онъ будетъ искушать ходящихъ путемъ истины, желая опровергнуть истину. [3]) При такомъ моралзированіи личности антихриста послѣдній представляется св. Амвросію не царемъ человѣчества, а главн. образ его судьею: судебная дѣятельность антихриста у него, какъ отмѣчено Niederhuber'омъ, сильно выдвигается впередъ. [4]) Эта особенность объясняется очень просто: ее внушила св. Амвросію философская этимологія имени „Данъ“ въ смыслѣ „κρίσις, судъ“; [5]) подобно тому и антихристъ для него есть judicium, такъ какъ именемъ „Данъ“ judicium significatur. [6]) Комбинируя затѣмъ эту этимологію имени съ представленіемъ объ антихристѣ, какъ о боговраждебной личности, Амвросій даетъ понять, что онъ имѣетъ въ виду здѣсь судъ не въ смыслѣ судебнаго процесса предъ судебнымъ трибуналомъ, а просто лишь судъ въ смыслѣ окончательнаго опредѣленія достоинства и участи его послѣдователей:

---

[1]) ibid. X, 15: M. XV, c. 1808.
[2]) ibid. X, 16; M. XV, c. 1808.
[3]) De patriarchis 7, 31.
[4]) Die Eschatologie des hl. Ambrosius s.s. 114—115.
[5]) De agricult. Noe § 21; t. II, стр. 125; Leg. allegor. II, § 24; t. I, стр 116
[6]) In ps. 40 enar. 25.

какъ у Христа Спасителя есть свой вѣрный народъ, который носитъ названіе sancta plebs, такъ и послѣдователи антихриста, къ какому бы народу они ни принадлежали, по своему нравственному настроенію, образуютъ собою одинъ populus антихриста, populus impietatis: антихристъ и будетъ судить этотъ имѣющій подвергнуться вѣчной карѣ populum suum, въ томъ смыслѣ, что невѣрующій уже осужденъ, а вѣрующій не будетъ подлежать суду (qui enim non credit, jam judicatus est; qui autem credit, non judicabitur); кто будетъ составлять populum антихриста, тотъ eo ipso уже будетъ осужденъ, разумѣется, не антихристомъ, а въ силу непреложнаго нравственнаго міропорядка или же Богомъ. [1]) Съ этой точки зрѣнія пришествіе антихриста имѣетъ значеніе внѣшняго критерія для сужденія о достоинствѣ людей и подготовленія для окончательнаго рѣшенія ихъ участи на страшномъ судѣ во время Второго Пришествія: всякій послѣдователь антихриста eo ipso долженъ быть признанъ достойнымъ осужденія, а оставшійся вѣрнымъ Господу—достойнымъ награды.—Вопросъ объ отношеніи антихриста къ діаволу, какъ и вообще у церковныхъ писателей, рѣшается Амвросіемъ въ смыслѣ ихъ различенія: антихристъ есть только ученикъ діавола (discipulus diaboli) [2]): діаволъ представляется виновникомъ его (auctor antichristi) [3]); если изрѣдка имя „антихристъ“ прилагается къ діаволу, то всегда дается понять, что онъ отличается отъ антихриста въ собственномъ смыслѣ: alius antichristus, auctor hujus, diabolus scilicet. [4]).

Наряду съ этимъ Амвросій, какъ мы сказали, иногда спиритуализируетъ личность антихриста, понимая подъ нимъ не единичную личность, а извѣстное религіозно-моральное теченіе и настроенность въ человѣчествѣ. Этотъ взглядъ вмѣстѣ съ вышеизложеннымъ изрѣдка встрѣчается также и у прежнихъ западныхъ писателей: св. Кипріанъ иногда антихристами называетъ всѣхъ вообще еретиковъ и схизматиковъ [5]), На Амвросія въ данномъ случаѣ, вѣроятно, повліи-

[1]) In ps. 40 enar. 25.

[2]) Expositio in ps. 118, III, 34.

[3]) Expositio Evang. Lucae X, 19.

[4]) ibid X, 14.

[5]) Epistola LXIX, 1. 10. 11. 16 и spn., см. *Atzberger*. Geschichte d. Chr Eschatol. s. 541.

яли еще и александрійцы во главѣ съ Оригеномъ съ ихъ склонностью для всякаго историческаго факта подыскивать какой-нибудь внутренній смыслъ. Оригенъ ветхозавѣтныя и новозавѣтныя пророчества объ антихристѣ понимаетъ двояко: буквально, по буквѣ текста (ipsum textum) и духовно (spiritaliter); послѣднему пониманію, какъ и всегда, отдается предпочтеніе предъ первымъ. Согласно съ этимъ, антихристъ для Оригена есть вообще богоборный духъ, царящій въ мірѣ и враждующій съ Духомъ Христовымъ; въ частности, именемъ антихриста обозначается у него всякій лжеучитель, всякое лживое ученіе (verbum falsum), извращеніе смысла свящ. Писанія, еретическія заблужденія, которыя всегда существовали въ Церкви и особенно умножатся въ послѣдніе дни міра [1]). Вѣроятно, по его примѣру и св. Амвросій смотритъ на антихриста двояко: juxta historiam и juxta interpretationem spiritalem [2]). Онъ различаетъ трехъ антихристовъ. Первымъ изъ нихъ является антихристъ въ собственномъ смыслѣ. Второй антихристъ—это самъ діаволъ. Порабощеніе человѣка власти антихриста есть его порабощеніе слугамъ діавола. Какъ дѣйствительный антихристъ возсядетъ въ іерусалимскомъ храмѣ, такъ мѣстопребываніемъ второго антихриста служитъ mea Hierusalem, mea anima, какъ anima Dei, anima pacifica, которую онъ пытается окружить своими легіонами (obsidere nititur suae legionis exercitu); пока господствуетъ этотъ антихристъ, правда находится въ изгнаніи, а неправда царствуетъ (justitia exulat, iniquitas regnat), вѣра становится рѣдкою (rara), такъ что Господь, какъ бы сомнѣваясь въ ея существованіи (quasi addubitans). „*Приниче съ небесе на сыны человѣческія видѣти, аще есть разумѣвая или взыская Бога*“ (Пс. 13, 2), не потому, чтобы Богъ могъ сомнѣваться, но потому, что вѣра можетъ быть настолько рѣдкою среди людей, что по человѣческому разумѣнію въ ея существованіи можно сомнѣваться (secundum opinionem hominum videretur esse dubitandum); но когда труждающаго озаритъ духовное присутствіе Христа (Christi praesentia spiritalis illuxerit), то iniquus исчезаетъ и начинаетъ царствовать justitia, которая исправдняетъ господство діавола изъ умовъ всѣхъ вѣрующихъ

[1]) Comment. in Matth. M. XIII, c. 1660 ABC.

[2]) Expositio Evang. Lucae X, 15; M. XV, c. 1808

(omnium fidelium mentibus evacuat principatum) [1]. Третьяго антихриста (tertius antichristus) представляютъ собою еретики— Ариі, Савеллій и вообще всѣ, обольщающіе насъ превратнымъ толкованіемъ вѣры (qui prava nos interpretatione seducunt) [2].

„Дни владычества антихристіанскаго духа будутъ сокращены Богомъ, чтобы предовратить всеобщее отпаденіе человѣчества отъ Христа. Именно, конецъ его владычеству положитъ Второе и Славное Пришествіе Христово: какъ primus adventus Domini совершился ради искупленія грѣховъ, такъ secundus (adventus) необходимъ для сдерживанія преступленій (propter reprimenda delicta), дабы многіе не подпали заблужденію нечестія (ne plures perfidiae errore labantur) [3].

Въ обсужденіи Второго Пришествія въ міръ Спасителя мы опять наталкиваемся на сходство между Амвросіемъ и Оригеномъ: и здѣсь, какъ и въ вопросѣ о лицѣ антихриста, оба они, кромѣ пониманія буквальнаго, предлагаютъ еще объясненіе духовное. Для Оригена Второе Пришествіе Христово есть не только внѣшній имѣющійся осуществиться въ концѣ исторіи фактъ, но также и явленіе внутренняго порядка, какъ извѣстный моментъ въ религіозно-нравственномъ развитіи человѣка. Съ этой точки зрѣнія объясняются и всѣ мелкія подробности будущаго событія. Такъ, согласно предсказанію Спасителя, Сынъ Человѣческій придетъ вторично въ міръ на облакахъ небесныхъ съ силою и славою великою (Матѳ. 24, 30). Здѣсь, разсуждаетъ Оригенъ, нужно разумѣть облака не обыкновенныя, а духовныя (spirituales), т. е. апостоловъ, пророковъ и вообще святыхъ, „которые явили Христа міру, своими словами показали свѣтъ истины и Его Пришествіе объявили своимъ Божественнымъ превосходящимъ природу человѣка разумомъ“ [4]. Св. Амвросій здѣсь вполнѣ согласенъ съ Оригеномъ, понимая подъ облаками Второго Пришествія облака, которыя прикрываютъ блескъ небесной тайны (coelestis obtexunt mysterii claritatem), увлажняются росою небесной благодати (rore gratiae spiritalis

[1]) Expositio Evang. Lucae X, 19. 20; M. XV, c. 1809.
[2]) ibid. X, 21; M. XV, c. 1809.
[3]) Expositio Evang. Lucae X, 17; M. XV. c. 1809.
[4]) Commentar. in Matth. M. XIII. c. 1678 BC.

humescant); таковы: Моисей, Іисусъ Навинъ и вообще viri sancti, которые, подобно облакамъ, парятъ вверху (volant): таковы, далѣе: Исаія, Іезекіиль, „которые чрезъ серафимовъ и херувимовъ показали мнѣ святость Божественной Троицы (qui mihi per Cherubim et Seraphim sanctitatem divinae Trinitatis ostendunt); на этихъ облакахъ пришелъ Христосъ“ [1].—Что касается характера Второго Пришествія Христова, то для Оригена оно есть самая высшая доступная человѣку на землѣ степень богообщенія: познавая Присутствіе Бога во всемъ мірѣ, человѣкъ въ то же время получаетъ возможность тѣснѣе соединиться со Христомъ: это соединеніе получаетъ характеръ индивидуальнаго общенія въ самомъ строгомъ смыслѣ этого слова: Христосъ, по выраженію Оригена, приходитъ „въ душу каждаго вѣрующаго“ [2]. Подобно этому, и для св. Амвросія Второе Пришествіе Спасителя есть моментъ самаго тѣснаго общенія съ человѣкомъ (in singulis): хотя Христосъ вообще и всегда присутствуетъ въ своихъ вѣрныхъ рабахъ, но теперь это присутствіе обнаруживается полнѣе (pleniore infusione), теперь Онъ открывается большею полнотою Божественности (plenitudine Divinitatis), подавая augmentum gratiae [3]: mihi, восклицаетъ епископъ, долженъ Христосъ venire, mihi долженъ совершаться adventus Ejus [4].

Дальнѣйшимъ моментомъ въ развитіи эсхатологическаго процесса является воскресеніе мертвыхъ.

Эсхатологія (продолженіе): ученіе о воскресеніи мертвыхъ.

Св. Амвросій принадлежитъ къ числу весьма немногихъ древне-христіанскихъ писателей, которые посвятили вопросу о воскресеніи мертвыхъ особыя сочиненія и значеніе которыхъ въ раскрытіи этого догмата болѣе или менѣе велико; это даетъ намъ право изложить его ученіе въ связи съ исто-

[1]) Expositio Evang. Lucae. X, 30—35; Ed. V., p.p 469—470 и M. XV, c.c. 1813—1814 (n. 42).

[2]) Commentar. in Matth. M. XIII, c. 1678 CD.

[3]) Expositio Evang. Lucae X, 25—30; Ed V., pp. 470—471 и M. XV, c. 1813 (n. 39—34).

[4]) ibid. X, 7: Ed V. и M. XV, c. 1806.

ріей разсматриваемаго догмата, чтобы опредѣлить его собственное мѣсто въ исторіи.

Послѣ отрывочныхъ замѣчаній, высказанныхъ объ истинѣ воскресенія мертвыхъ Климентомъ Римскимъ, Поликарпомъ Смирнскимъ, св. Іустиномъ Философомъ, его ученикомъ Татіаномъ и Ѳеофиломъ Антіохійскимъ, которые касались разсматриваемаго догмата лишь между прочимъ [1]), первымъ христіанскимъ писателемъ, подробно раскрывшимъ истину воскресенія съ научно-философской стороны, былъ Аѳинагоръ, писатель апологетъ II-й половины II-го вѣка, изложившій свои мысли въ особомъ сочиненіи подъ заглавіемъ *περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν* (о воскресеніи мертвыхъ) [2]). Онъ раскрываетъ свои мысли исключительно въ полемикѣ съ язычниками, которые считали воскресеніе разрушенной смертью плоти невозможнымъ и ненужнымъ. Въ опроверженіе ихъ онъ, по собственному признанію, выдвигаетъ два рода доказательствъ, изъ которыхъ одни заимствуются изъ понятія и смысла созданія человѣка, а другія постулируются идеей Божественнаго Промышленія о насъ [3]).

Суть доказательствъ перваго рода можетъ быть высказана въ краткомъ положеніи: Богъ, Создавшій изъ ничего перваго человѣка, можетъ, собравши всюду разсѣянныя части, вновь воскресить его для жизни,—что слѣдуетъ а) какъ изъ свойствъ Самого Творца, б) такъ и изъ качествъ твореній.

Богъ обладаетъ всѣми необходимыми свойствами для того, чтобы воскресить тѣло; если послѣднее послѣ смерти, на что указывали язычники, разсѣивается, то это не можетъ служить для него препятствіемъ. За это ручается прежде всего Его неограниченное Вѣдѣніе: Тотъ, Кто при созданіи человѣческаго тѣла зналъ природу образовавшихъ его элементовъ и тѣ части ихъ, изъ которыхъ Онъ намѣревался

---

[1]) См. объ этомъ свѣдѣнія въ изслѣдованіи *Scheurer*'а Das Auferstehungs—Dogma in der vornicänischen Zeit. Wurzburg 1896, s.s. 25 и сл.

[2]) Подлинникомъ творенія Аѳинагора пользуемся по изд. Bibliotheca veterum patrum Andreae Gallandii tomus II; на русск. языкъ переводъ творенія сдѣланъ священникомъ П. Преображенскимъ въ сборникѣ „Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ". Москва 1867 г.

[3]) *Περὶ ἀναστάσεως* С. XVIII, с. 52B; Русск. перев. стр 150.

взять пригодное для состава (*σύστασιν*) тѣла. Тотъ, конечно, и при воскресеніи не окажется незнающимъ (*ἀγνοηθήσεται*) относительно того, куда дѣвалась каждая частица изъ собраннаго Имъ для образованія цѣлаго [1]). Затѣмъ, въ томъ же убѣждаетъ Могущество Творца: Создавшій прежде несуществовавшія тѣла людей, несомнѣнно, можетъ и воскресить разсѣянное, какимъ бы образомъ послѣднее ни случилось. [2])

Изъ доказательствъ, вытекающихъ изъ идеи Божественнаго промышленія о человѣкѣ, Аѳинагоръ указываетъ только два. Первымъ изъ нихъ является представленіе о будущемъ судѣ, который можетъ быть правымъ судомъ только тогда, если весь человѣкъ будетъ подлежать ему за свои дѣла. [3]) Тѣло и душа вмѣстѣ дѣйствуютъ въ здѣшней жизни, вмѣстѣ должны подлежать и отвѣтственности за свои дѣйствія: какъ нѣкоторыя добродѣтели, напр., воздержаніе и умѣренность (*ἐγκρατεία καὶ σωφροσύνη*), возможны только вслѣдствіе соединенія души съ тѣломъ, такъ, и наоборотъ, многіе пороки проистекаютъ только изъ тѣла: было бы поэтому дѣломъ величайшей несправедливости наказывать или награждать одну только душу. [4])—Другимъ доказательствомъ того же рода является доказательство изъ цѣли (*ἀπὸ τοῦ τέλους*) существованія человѣка: эта цѣль, обнимая собою цѣлаго изъ души и тѣла состоящаго человѣка, можетъ заключаться лишь въ созерцаніи сущаго (*τῇ τε θεωρίᾳ τοῦ ὄντος*) и въ непрестанномъ услажденіи Его заповѣдями [5]).

Въ своемъ трактатѣ „о воскресеніи“ Аѳинагоръ ограничивается почти исключительно доказательствами возможности будущаго воскресенія плоти. Что касается вопроса о самомъ фактѣ воскресенія и о свойствахъ воскресшихъ тѣлъ, то Аѳинагоръ удѣляетъ ему очень мало вниманія, очевидно, не имѣя никакихъ особыхъ побужденій къ этому, такъ какъ ему приходилось защищать истину воскресенія только противъ невѣрующихъ язычниковъ. Изъ его словъ по этому

---

[1]) *Περὶ ἀναστάσεως* c. II: c 40 A; P. пер. стр. 127.
[2]) ibid. c. III, c. 40BC.; P. пер. стр. 127.
[3]) ibid. c. XVIII, c. 52, 53 ABC: P. пер. стр. 150—151.
[4]) ibid. c.c. XXII, XXII, c.c. 55DE, 56; P. пер. стр. 157—159.
[5]) ibid. c. XXV, c.c. 57—58; P. пер. стр. 161—162.

поводу мы узнаемъ очень немногое: именно: о тождествѣ воскресшихъ тѣлъ съ настоящими, хотя возможность подобнаго тождества оказывается очень мало обоснованною [1]; при этомъ тождествѣ различіе будетъ состоять въ томъ, что воскресшее тѣло получитъ свойства нетлѣнія и свободы отъ всякихъ страстей (*ἀφθαρτὸν καὶ ἀπαθὲς σῶμα*—обычное у Аѳинагора выраженіе для обозначенія воскреснаго тѣла) [2].

Слѣдующимъ по времени писателемъ, имѣющимъ важное значеніе въ исторіи научной интерпретаціи догмата о воскресеніи мертвыхъ, является Ириней Ліонскій. Онъ раскрываетъ свое ученіе, несомнѣнно, внѣ всякой зависимости отъ Аѳинагора. Общимъ у нихъ является всего лишь одна мысль о Божественномъ Всемогуществѣ, какъ о достаточномъ основаніи для воскресенія: но и эта мысль у св. Иринея раскрывается совершенно въ другой связи, съ другими примѣрами и подробностями. Богъ, разсуждаетъ Ириней, можетъ воскресить человѣка, котораго Онъ создалъ, взявъ персть отъ земли: вѣдь гораздо труднѣе изъ несуществующихъ костей, нервовъ, жилъ и прочихъ составныхъ частей привести человѣка къ бытію, чѣмъ снова возстановить однажды сотворенное, но потомъ со смертію обратившееся въ землю: и какъ тогда плоть приняла на себя художество Бога, такъ и при воскресеніи она будетъ способна принять и вмѣстить силу Божію [3]. Затѣмъ, чтобы сообщить этому аргументу еще болѣе убѣдительную силу, Ириней приводитъ длинный рядъ совсѣмъ неизвѣстныхъ Аѳинагору примѣровъ проявленія Божественнаго Всемогущества, которые могутъ поэтому служить ручательствомъ будущаго воскресенія нашей плоти. Такъ, уже на землѣ тѣла могутъ жить столько лѣтъ, сколько то угодно Богу; долголѣтіе нашихъ предковъ иногда переходило далеко за предѣлы семисотъ, восьмисотъ и девятисотъ лѣтъ: а Енохъ и Илія были даже и совсѣмъ взяты на небо живыми, не увидавши смерти. [4] Нѣкоторые примѣры показываютъ, что Богъ можетъ сохранить жизнь человѣка при самыхъ неблагопріятныхъ условіяхъ для него:

---

[1]) ibid. c. VII, P. пер. стр. 133; ср. *Schnorer* s. 29.

[2]) См., напр., с. X, с. 45.

[3]) Adv. haer. V, III, 2; P. пер. стр. 583.

[4]) ibid. V, V, 1; P. пер. стр. 587.

пр. Іона, по повелѣнію Божію, былъ въ цѣлости выброшенъ китомъ изъ глубины морской: Ананія, Азарія и Мисаилъ сохранились невредимыми въ огненной печи. [1])

Къ этому основному аргументу Ириней присоединяетъ много другихъ. При этомъ, такъ какъ ему приходилось имѣть дѣло уже не съ язычниками, а съ христіанскими гностиками, то онъ предпочитаетъ аргументацію изъ свидѣтельствъ откровенія и религіозныхъ понятій аргументаціи философской, единственной у Аѳинагора.

Изъ библейскаго матеріала Иринеи приводитъ очень много свидѣтельствъ изъ Свящ. Писанія Ветх. и Нов. Завѣтовъ, а также указываетъ много примѣровъ воскрешенія изъ мертвыхъ въ доказательство его возможности. Изъ Ветх. Завѣта онъ приводитъ пророчество пр. Исаіи объ оживленіи мертвецовъ и о возстаніи мертвыхъ тѣлъ (Ис. 26, 19), а также указываетъ на видѣніе пр. Іезекіилемъ поля, усѣяннаго костями человѣческими, силою Духа Божія облеченными въ плоть и воскрешенными для жизни (Іезек. 37, 1—14) [2]). Изъ новозавѣтныхъ мѣстъ мы встрѣчаемъ у него ссылку на слова ап. Павла о Богѣ, Воскресившемъ Христа изъ мертвыхъ и имѣющемъ оживотворить и наши смертныя тѣла Духомъ Своимъ, Живущимъ въ насъ (Римл. 8, 11) [3]): и на выраженіе того же апостола о будущемъ возстаніи въ нетлѣніи плоти, посѣянной въ тлѣніи (1 Кор. 15, 42) [4]). Кромѣ того, онъ останавливаетъ свое вниманіе на словахъ Апостола о плоти и крови, которыя не могутъ наслѣдовать Царства Божія (1 Кор. 15, 50), въ виду того, что гностики въ своемъ отрицаніи воскресенія мертвыхъ опирались главн. образ. на эти слова; привлекая къ разсмотрѣнію Римл. 8, 8—9, онъ истолковываетъ ихъ въ связи со всѣмъ своимъ религіознымъ созерцаніемъ въ томъ рѣдкомъ въ церковной литературѣ смыслѣ, что сами по себѣ плоть и кровь, соединенныя съ душей, дѣйствительно, не могутъ явиться участниками наслѣдія, но все же онѣ могутъ воскреснуть, принявъ въ себя Духа Божія [5]). Изъ библейскихъ примѣровъ воскресе-

[1]) ibid. V, V, 2; Р. пер. стр. 588.
[2]) ibid. V, XV, 1; Р. пер. стр. 618—619.
[3]) ibid. V, VII, 1; Р. пер. стр. 592.
[4]) ibid. V, VII, 1; Р. пер. стр. 593.
[5]) ibid. V, X. 2; Р. пер. стр. 602—603.

нія Иринеи указываетъ на Воскресеніе Самаго Спасителя [1]), на воскрешеніе дочери Іаира, сына наинской вдовы и четырехдневнаго Лазаря [2]).

Другой рядъ мыслей въ доказательство воскресенія Иринеи развиваетъ на основаніи своего общаго созерцанія о сущности спасенія и искупленія. Христосъ, соединившись съ человѣческой природой, въ своемъ собственномъ Лицѣ сообщилъ послѣдней свойства нетлѣнія и даровалъ Духа Св. [3]) Мы являемся храмами Духа Св., Который можетъ воскресить насъ [4]). Эту мысль Иринеи иллюстрируетъ указаннымъ впервые св. ап. Павломъ (1 Кор. 15, 36—37) и прежде Иринея раскрытымъ Климентомъ Римскимъ образомъ сѣмени, которое прежде должно разложиться въ землѣ, чтобы дать отъ себя ростки: умираютъ тѣла душевныя, имѣющія душу, а возставая чрезъ Духа, они дѣлаются духовными (spiritalia) [5]). Наконецъ, внѣшнимъ ручательствомъ полученія нетлѣнія и общенія съ Духомъ Божіимъ служитъ для Иринея вкушеніе Тѣла и Крови Христовыхъ въ Св. Евхаристіи: питаемыя ими наши тѣла Богъ воскреситъ въ свое время [6]).

Ученіе о свойствахъ воскресшихъ тѣлъ у св. Иринея раскрыто подробнѣе сравнительно съ Аѳинагоромъ и болѣе обосновано. Воскресшія тѣла по сущности будутъ тождественны съ настоящими. Это обосновывается двояко: во-первыхъ, самымъ понятіемъ о воскресеніи, которое предполагаетъ возстановленіе того, что умерло [7]); во-вторыхъ, идеей праведнаго мздовоздаянія, которую, правда, нашъ писатель примѣняетъ собственно къ первому воскресенію праведныхъ для царствованія на землѣ: справедливо, говоритъ онъ, чтобы въ томъ же созданіи, въ которомъ (праведники) подвизались или подвергались скорбямъ, они и получили плоды страданій своихъ [8]). Воскресшія тѣла останутся тождествен-

---

[1]) ibid. V, VII, 1; Р. пер. стр. 592.
[2]) ibid. V, XIII, 1; Р. пер. стр. 609—610.
[3]) ibid. III, XIX, 1; Р. пер. стр. 370—371.
[4]) ibid. V, VI, 2; Р. пер. стр. 591—592.
[5]) ibid. V, VII, 2; Р. пер. стр. 593—594.
[6]) ibid. V, II, 3; Р. пер. стр. 581.
[7]) ibid. V, XIII, 1; Р. пер. стр. 609—610
[8]) ibid. V, XXXII, 1; Р. пер. стр. 669.

ными съ теперешними, несмотря на то, что пріобрѣтутъ нѣкоторыя теперь недостающія имъ качества, въ числѣ которыхъ Иринеи упоминаетъ главн. образ. безсмертіе и нетлѣніе (*ἀθάνατος καὶ ἄφθαρτος γινέται*) [1]: вѣдь привитая дикая маслина не теряетъ существа дерева, но измѣняетъ качество плодовъ и получаетъ другое названіе [2]).

Почти одновременно съ тѣмъ, какъ Иринеи развивалъ эти мысли, Тертулліанъ написалъ свой знаменитый трактатъ De resurrectione carnis, изслѣдуя въ немъ ученіе о воскресеніи мертвыхъ „подробнѣе всѣхъ донпкейскихъ отцовъ" [3]). Его трактатъ обнаруживаетъ знакомство автора съ идеями Аѳинагора и Иринея: но къ заимствованному у послѣднихъ онъ прибавилъ еще больше собственнаго, что дѣлаетъ его значеніе въ исторіи раскрытія догмата особенно важнымъ. Въ ряду приводимыхъ имъ многочисленныхъ доказательствъ мы, какъ и у Иринея, различаемъ соображенія богословствующаго разума и ссылки на свидѣтельства откровенія.

Тертулліанъ самъ въ одномъ мѣстѣ своего трактата даетъ слѣдующее краткое перечисленіе всѣхъ доказательствъ перваго рода: достоинство плоти самой по себѣ, могущество Божіе, примѣры его, побудительныя причины суда и необходимость его [4]).

Постулированіе воскресенія высокимъ достоинствомъ плоти впервые встрѣчается намъ только у Тертулліана и, безусловно, должно быть поставлено ему въ заслугу [5]). Второе изъ перечисленныхъ доказательствъ, ссылка на Всемогущество Божіе, напротивъ, напоминаетъ намъ вмѣстѣ и Аѳинагора и Иринея [6]). Но слѣдующіе затѣмъ примѣры, которыми иллюстрируется возможность воскресенія, не встрѣчаемые нами ни у Иринея, ни у Аѳинагора, въ нѣкоторыхъ случаяхъ опять принадлежатъ самому Тертулліану, а въ другихъ напоминаютъ намъ ученіе о воскресеніи св. Климента Римск. и Ѳеофила Ант. Подобно Клименту, Тертулліанъ об-

---

[1]) ibid. V, XIII, 3. Р. пер. стр. 612.
[2]) ibid V, X, 2: Р. пер. стр. 602.
[3]) *Scheurer.* Das Auferstehungs—Dogma. s. 92.
[4]) De resur. carnis c. XVIII; Р. перев. стр. 84.
[5]) ibid. c.c. V, VI. VII, VIII и IX; Р. перев. стр. 62, 63, 64, 67, 68, 69 и 70
[6]) ibid. c. XI: Р. пер. стр. 72—73.

разъ воскресенія видитъ въ постоянно наблюдаемой нами смѣнѣ дня и ночи: день умираетъ, уступая мѣсто ночи, чтобы потомъ снова ожить совсѣмъ своимъ великолѣпіемъ: подобно Клименту, онъ указываетъ на сѣемыя сѣмена, которыя могутъ произрасти не иначе, какъ предварительно истлѣвши; наконецъ, Климента Тертулліанъ напоминаетъ намъ примѣромъ миѳической аравійской птицы Феникса, которая, дожившій до глубокой старости, превращается въ новаго маленькаго феникса и такъ, образ. „пребываетъ всегда хотя и перестаетъ жить, остается подобною себѣ, хотя и не та уже птица“. Ѳеофила Ант. Тертулліанъ напоминаетъ въ тѣхъ случаяхъ, если, кромѣ перечисленнаго, указываетъ на фазы луны, которая постоянно возобновляетъ свой кругъ, ослабѣвшій отъ мѣсячнаго обращенія, на преемственную смѣну четырехъ временъ года, когда одни явленія и произведенія появляются, чтобы исчезнуть, и исчезаютъ, чтобы появиться вновь [1]). Послѣднее изъ разсмотрѣнныхъ соображеній Тертулліана—побудительныя причины суда и его необходимость—уже всецѣло раздѣляется имъ вмѣстѣ съ Аѳинагоромъ: воскресеніе плоти требуется идеей справедливости будущаго суда, которому человѣкъ долженъ подлежать не только по душѣ, но и по тѣлу [2]).

Число приводимыхъ Тертулліаномъ ссылокъ на свидѣтельство Откровенія о воскресеніи мертвыхъ необычайно велико сравнительно съ Иринеемъ; при этомъ важно, что у перваго мы встрѣчаемъ лишь немногія изъ тѣхъ свидѣтельствъ и примѣровъ, какія отмѣтили у послѣдняго. Къ общимъ у нихъ свидѣтельствамъ, безспорно, должно отнести ссылку на видѣніе пр. Іезекіиля (Іезек. 37, 1—14) [3]), затѣмъ на примѣръ пр. Іоны, выброшеннаго китомъ въ цѣлости душевной и тѣлесной сущности [4]), на примѣръ Христа Спасителя, Который воскресъ въ нашей плоти, сдѣлавшись залогомъ и нашего воскресенія [5]), и на примѣры чуднаго воскрешенія мертвыхъ Христомъ, хотя Тертулліанъ не перечисляетъ

---

[1]) ibid. c.c. XII и XIII; P. пер. стр. 73—75.
[2]) ibid. c.c. XIV, XV, и XVI; P. пер. стр. 76, 77, 79 и 81.
[3]) ibid. c.c. XXIX и XXX; P. пер. стр. 104—107.
[4]) ibid. c. XXXII; P. пер. стр. 109.
[5]) ibid. c. II; P. пер. стр. 56.

всѣхъ этихъ случаевъ въ отдѣльности, какъ Ириней [1]). Также, подобно Иринею, онъ даетъ подробный разборъ словъ апостола: „*плоть и кровь царствія Божія наслѣдити не могутъ* (1 Кор. 15, 50): но понимаетъ подъ ними ветхаго человѣка, т. е. дѣла человѣка, преданнаго влеченіямъ плоти и крови [2]): къ этому онъ присоединяетъ отчасти и неизвѣстныя Иринею соображенія: апостолъ, судя по буквѣ, собственно преграждаетъ плоти и крови не воскресеніе, но только Царствіе Божіе; и онѣ воскреснутъ для суда: затѣмъ, хотя сами по себѣ плоть и кровь, пользуется здѣсь нашъ авторъ соображеніями Иринея, не могутъ наслѣдовать царства, но способны достичь его при помощи Духа [3]). Къ этому Тертулліанъ присоединяетъ и много другихъ свидѣтельствъ изъ Ветх. и главн. образ. изъ Нов. Завѣта [4]).

Еще больше историческое значеніе Тертулліана въ раскрытіи вопроса о свойствахъ воскресшихъ тѣлъ, и въ этомъ случаѣ онъ также стоитъ выше не только Аѳинагора, но и Иринея. Правда, тождество тѣлъ у него доказывается между прочимъ и аргументаціей послѣдняго: оно слѣдуетъ изъ понятія о воскресеніи, какъ о возстановленіи разрушеннаго [5]). Затѣмъ оно удостовѣряется примѣромъ воскресенія Іисуса Христа, Воскресшаго въ той же плоти, въ которой и умеръ [6]). Но къ этимъ ириеевскимъ мыслямъ Тертулліанъ присоединяетъ уже отъ себя доказательство изъ посѣва сѣмени, тождественнаго по сущности произрастающему изъ него растенію: что посѣяно, то и произрастаетъ [7]). Далѣе, хотя различіе въ частныхъ свойствахъ тождественныхъ по общей сущности тѣлъ всегда предполагалось церковными писателями, какъ несомнѣнное, но, насколько извѣстно, возможность подобнаго сочетанія различнаго въ тождественномъ впервые только у Тертулліана сдѣлалась предметомъ

---

[1]) ibid. c. XXXVIII; P. пер. стр. 120—221.
[2]) ibid c. XLIX; P. пер. стр. 145.
[3]) ibid. c. L; P. пер. стр. 145—146.
[4]) ibid. c.c. XXVII, XXVIII, XXIII, XXXIII, XXXVI, XXXVII; P. пер. стр. 102, 103, 95, 111, 117—118, 120.
[5]) ibid. c. XVIII; P. пер. стр. 85.
[6]) ibid c. XLVIII; П. пер. стр. 141.
[7]) ibid. c. LII; P. пер. стр. 149

гательнаго изслѣдованія. Самое измѣненіе обозначается у него терминомъ demutatio [1]). Подобную возможность проясняетъ для него тотъ же примѣръ сѣмени, которое, истлѣвши, возстанавливается въ растеніи въ нѣсколько измѣненномъ видѣ, съ прибыткомъ, прибавленіемъ [2]). Впервые также въ исторіи церковной догматики Тертулліанъ, на основаніи словъ св. ап. Павла (1 Кор. 15, 38—41), констатируетъ различіе въ степени измѣненія воскресшей плоти для разныхъ лицъ [3]). Наконецъ, Тертулліанъ такъ подробно изображаетъ измѣненныя свойства тѣлъ, какъ никто до него: между ними онъ называетъ заимствованныя у Иринея нетлѣніе и безсмертіе [4]), употребляя для нихъ такія образныя выраженія, какъ облеченіе въ безсмертіе [5]), облаченіе въ ризу, одѣяніе нетлѣнія (per indumentum illud incorruptibilitatis) [6]), одѣяніе въ ризу безсмертія [7]): къ этому онъ еще присоединяетъ будущее прославленіе плоти по примѣру прославленной въ воскресеніи плоти Христовой [8]). Воскресшія тѣла будутъ также свободны отъ всякихъ органическихъ недостатковъ, поврежденій и болѣзней въ родѣ слѣпоты, хромоты и вообще внѣшняго безобразія: поврежденіе тѣла есть нѣчто случайное для него (res accidens), тогда какъ неповрежденность является его собственною принадлежностью (integritas propria est): поврежденія возникли впослѣдствіи: поэтому, какою мы получили плоть отъ Бога при твореніи, такою же примемъ отъ Него и вторично при воскресеніи; вмѣстѣ съ недостатками исчезнутъ и страсти плоти, одолѣвающія ее теперь [9]). Для доказательства возможности этого Тертулліанъ пользуется приведенными у Иринея по другому поводу библейскими примѣрами пр. Іоны, Еноха и Иліи, плоть которыхъ уже и до воскресенія обнаруживаетъ нѣкоторыя обыкновенно неизвѣстныя ей качества: пр. Іона чрезъ

---

[1]) ibid. c. XLII.
[2]) ibid. c. LII; P. пер стр. 150.
[3]) ibid. c. LII; P. пер. стр.
[4]) ibid. c. L; P. пер. стр. 146.
[5]) ibid. c. XLII; P. пер. стр. 127.
[6]) ibid c. XXXVI; P. пер. стр. 118,
[7]) ibid. c. LIV; P. пер. стр. 156.
[8]) ibid. c. XLVII; P. пер. стр. 139.
[9]) ibid. LVII; P. пер. стр. 161—162.

три дня былъ выброшенъ на берегъ совершенно цѣлымъ и невредимымъ: Енохъ и Илія, взятые живыми на небо, освободились отъ всякаго безобразія плоти, отъ всякаго поруганія и всего случайнаго [1]). Вообще же будущее состояніе плоти Тертулліанъ обозначаетъ какъ ангельскій видъ (habitus angelicus) [2]), состояніе ангельское (status angelicus) [3]): подобно ангеламъ, воскресшіе не будутъ знать половыхъ влеченій, брака [4]), и вообще не будутъ подвержены нуждамъ плоти [5]): органы тѣла, хотя и будутъ продолжать существовать, но, неудовлетворяя болѣе земнымъ потребностямъ, получатъ новое высшее назначеніе [6]).

Такъ сформировалось ученіе о воскресеніи мертвыхъ къ первой половинѣ III-го вѣка. Дальнѣйшую стадію въ его философской обработкѣ создалъ Оригенъ, который весь вопросъ перенесъ на другую до сихъ поръ совершенно неизвѣстную почву: всѣ перечисленные типы ученія о воскресеніи мертвыхъ нисколько не считались съ данными науки того времени, вступая иногда съ нею въ прямое противорѣчіе; Оригенъ же впервые подвергъ ихъ довольно рѣзкой критикѣ съ точки зрѣнія этой науки и въ противовѣсъ имъ, хотя и при частичномъ ихъ пособіи, создалъ свой особый типъ ученія, согласный съ данными науки, но несогласный съ церковной традиціей, религіозными потребностями и чаяніями вѣрующихъ [7]).

По свидѣтельству блаж. Іеронима, Оригенъ одинаково от-

---

[1]) ibid. c. LVII; Р. пер. стр. 163.

[2]) ibid. c. XLII.

[3]) ibid. c. XXXVI.

[4]) ibid. c. XXXVI; Р. пер. стр. 118.

[5]) ibid. c. LXII; Р. пер. стр. 168—169.

[6]) ibid. c.c. LX иLXI; Р. пер. стр. 165—166.

[7]) Кромѣ сохранившихся твореній Оригена, современный изслѣдователь его ученія о воскресеніи мертвыхъ располагаетъ нижеслѣдующими источниками: 38 Epistola Hieronymi ad Pammachium: свидѣтельствомъ Апологіи Памфила; незначительными фрагментами не сохранившагося цѣликомъ, но, видимо, весьма обширнаго, состоявшаго изъ нѣсколькихъ книгъ творенія Оригена de resurrectione; кромѣ того, весьма полезными оказываются свидѣтельства Меѳодія Олимп. въ фрагментахъ и III книгахъ его творенія о воскресеніи. Всѣ перечисленные источники собраны вмѣстѣ и изданы *Bonwetsch*'емъ въ его книгѣ „Methodius von Ollympus. Erlangen und Leipzig. 1891 г., которою мы и пользуемся.

рицательно относился, какъ къ ученію еретиковъ-гностиковъ такъ и къ ходячимъ представленіямъ о воскресеніи мертвыхъ среди рядовыхъ членовъ Церкви [1]).

Противъ гностиковъ, отрицавшихъ, какъ извѣстно, воскресеніи плоти, Оригенъ защищаетъ необходимость воскресенія. Въ этомъ случаѣ онъ еще не создаетъ ничего новаго и оригинальнаго и пользуется соображеніемъ, которое примѣнено было къ дашной цѣли еще Аѳинагоромъ и послѣ него Тертулліаномъ: именно, онъ исходитъ изъ понятія о правдѣ будущаго возмездія [2]).

Что касается рядовыхъ членовъ Церкви, то Оригенъ возстаетъ противъ ихъ, по его мнѣнію, слишкомъ грубыхъ представленій о воскресеніи тѣла въ его настоящемъ видѣ, со всѣми членами и отправленіями послѣднихъ [3]).

Онъ занимается прежде всего разборомъ этихъ представленій. Съ этою цѣлію онъ анализируетъ библейскія основанія, на которыя опиралось традиціонное представленіе, и гл обр. видѣніе пр. Іезекіиля (37, 1—14) и приходитъ къ выводу, что у пр. Іезекіиля рѣчь идетъ собственно не о воскресеніи плоти, но только костей, кожи и жилъ [4]). Далѣе и съ своей стороны пытается ссылками на свидѣтельство Откровенія доказать неосновательность ходячей вѣры въ воскресеніе теперешней плоти и крови. Онъ указываетъ на слова св. ап. Павла о невозможности для плоти и крови наслѣдовать царство Божіе (1 Кор. 15, 50), которыя, слѣдоват., понимаетъ согласно съ гностиками [5]).

Результаты, добытые Оригеномъ путемъ критики ходячихъ представленій, кладутся затѣмъ имъ въ основу его положительнаго ученія о воскресеніи плоти. Матеріальный субстратъ (*τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον*) никогда не остается тождественнымъ (*οὐδε πότε ἔχει ταὐτόν*) [6]); тождественнымъ остается только характеризующій тѣло видъ (*τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸ σῶμα ταὐτόν εἶναι*) [7]), который остается неизмѣннымъ отъ

---

[1]) Ex Hieronymi epistola 38 ad Pammachium. *Bonwetsch* s 284.
[2]) Ex Pamphili Apologia pro Origene c. VII; *Bonwetsch* s 286.
[3]) Ex Hieronymi epistola 38 ad Pammachium; *Bonwetsch*, s 284.
[4]) Methodius. Über die Auferstehung I, c. XXIII, 4; *Bonwetsch* s. 95.
[5]) ibid. I. c. XXIII, 2; *Bonwetsch*, s. 95.
[6]) ibid. III, IV, 2; *Bonwetsch*, s. 253.
[7]) ibid III, IV, 3; *Bonwetsch*, s. 254.

младенчества до старости [1]). При этомъ условіи, конечно, не можетъ быть рѣчи о матеріальномъ тождествѣ имѣющихъ воскреснуть тѣлъ, а только лишь о тождествѣ индивидуальномъ [2]). Теперешнее матеріальное тѣло по воскресеніи должно превратиться въ духовное, въ которомъ сохранятся не земныя качества, но форма, характеризующія ее видъ: что было выражено нѣкогда въ плоти, то будетъ выражаться и въ духовномъ тѣлѣ [3]). Это Оригенъ объясняетъ посредствомъ напоминающаго стоическое ученіе о *λόγος σπερματικός* понятія о присущемъ человѣческому тѣлу, какъ и всѣмъ существующимъ вещамъ, сѣмени или зародышѣ [4]): всѣмъ сѣменамъ Творцомъ врождено извѣстное образующее ихъ начало—ratio, которое содержитъ въ себѣ будущую матерію: падая въ землю и разрушаясь, сѣмя въ силу присущаго ему ratio привлекаетъ къ себѣ окружающую его матерію и такъ постепенно превращается въ стебель, листья и колосья; такъ и въ человѣческомъ тѣлѣ есть свое ratio, въ которомъ, послѣ того какъ тѣло разрушится, остаются нѣкоторыя старыя начала для возстановленія (manent quaedam surgendi antiqua principia) и, подобно сердцевинѣ или разсаднику мертвыхъ, согрѣваются въ нѣдрахъ земли, въ день же Второго Пришествія Христова при гласѣ Архангела и послѣдней трубѣ земля затрясется, сѣмена придутъ въ движеніе (movebuntur semina) и мгновенно произрастятъ мертвыхъ [5]). Это insita ratio въ представленіи Оригена строго отличается отъ души, что видно изъ того, что оно послѣ разрушенія тѣла продолжаетъ существовать въ землѣ, служа основаніемъ для его будущаго воскресенія. Этотъ принципъ сохраняетъ собственно отличную отъ внѣшняго тѣла тѣлесную субстанцію (corporalem substantiam), которую онъ снова возстанавливаетъ [6]): „но эта тѣлесная субстанція, комментируетъ разсматриваемое мѣсто *Atzberger*, есть собственно не матерія, которая послѣ смерти возвращается къ первоматеріи, но только извѣстныя

[1]) ibid. III, IV, 4; *Bonwetsch*, s. 254.
[2]) *Scheurer*. Das Auferstehungs-Dogma. s. 73.
[3]) Methodius. Über die Auferstehung I, XXIII, 2 и 3; *Bonwetsch*, s. 95.
[4]) Ср. *Atzberger*. Geschichte der christl. Eschatologie, s.s. 431—437.
[5]) Ex Hieronymi epistola 38 ad Pammachium; *Bonwetsch*, s.s. 284—285.
[6]) De princ. II, X, 3; Рус. пер. стр. 164.

особенности или формы матеріи, чрезъ что отдѣльныя тѣла, хотя они образованы изъ одной и той же субстанціи, отличаются другъ отъ друга“ [1]).

Хотя ratio и обусловливаетъ тождество по виду воскресшихъ (eosdem ipsos futuros esse homines dicimus), но не обусловливаетъ тождества того же состоянія (non in eodem statu) [2]), насколько воскресшія тѣла измѣнятся въ духовныя. Возможность подобнаго измѣненія качествъ доказывается нѣкоторыми фактами изъ исторіи спасенія и побочными соображеніями: такой примѣръ Оригенъ видитъ въ Преображеніи на горѣ Ѳаворѣ, когда плоть Христа Спасителя, Моисея и Иліи измѣнилась, но личное ихъ тождество отъ этого не уничтожилось [3]); затѣмъ, въ качествахъ плоти Христовой по Его Воскресеніи изъ мертвыхъ, когда Онъ принялъ плоть по природѣ эѳирную и духовную (naturam aeri corporis et spiritualis), вслѣдствіе которой Онъ являлся при заключенныхъ дверяхъ и исчезалъ мгновенно изъ глазъ при преломленіи хлѣба [4]); наука того времени, по мнѣнію Оригена, также благопріятствовала его теоріи, насколько она признавала превращаемость матеріи изъ одной формы въ другую: дерево превращается въ огонь, огонь въ дымъ, дымъ въ воздухъ и проч. [5]) Оригенъ, наконецъ, искалъ положительной опоры своему ученію въ свящ. Писаніи. Онъ указываетъ на 1 Кор. 15, 44: „сѣется тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное“, т. е., по его мнѣнію, сѣется физическое тѣло, а воскресаетъ духовное [6]), на 1 Кор. 15, 53 и др. [7]).

Не менѣе оригинальнымъ оказывается Оригенъ и въ ученіи о качествахъ будущихъ тѣлъ. Послѣднія будутъ отличаться отъ теперешнихъ по своему составу: это—тѣла тонкія, эѳирныя (*σώματα αἰθερία*), лучеобразныя (*αὐγοειδὲς φῶς*) [8]), такъ что они не будутъ доступны осязанію, взвѣшиванію [9]).

---

[1]) Geschichte der christ. Eschatologie s. 436.
[2]) Origenes (ex 2 libre de resurrect.); *Bonwetsch*, s 286.
[3]) Methodius. Über die Auferstehung. I, c. XXII, 4; *Bonwetsch*, s. 94.
[4]) Ex Hieronymi ep. 38 ad Pammach.; *Bonwetsch*, s. 285 sub fin.
[5]) De princip. II, 1, 4; Р. пер. стр. 91—92.
[6]) Methodius. Über die Auferstehung I, c XXIII. 2: *Bonwetsch*, s. 94.
[7]) Ex Hieronymi ep. 38 ad Pammachium: *Bonwetsch*, s. 285.
[8]) In Matth. t. 17, 30; *Bonwetsch*, s. 287.
[9]) Ex Hieronymi ep 38 ad. Pammachium: *Bonwetsch*, s. 285.

Имъ приписывается свобода отъ всякихъ немощей [1]), красота (decor), сіяніе, (splendor) и блескъ (fulgor) [2]). Отличныя по составу, будущія тѣла будутъ отличаться и по своей внѣшней формѣ.—черта, которой до сихъ поръ мы не встрѣчали еще ни у одного писателя: имъ, видимо, будетъ принадлежать специфическая форма (*σφαιροειδῶν... αὐτῶν τῶν σωμάτων*), какъ самая совершенная изъ всѣхъ возможныхъ формъ [3]). Подобно Тертулліану, Оригенъ допускаетъ различіе и между тѣлами воскресшихъ сообразно съ ихъ личными достоинствами: но если для Тертулліана это различіе не идетъ дальше степени славы, то для Оригена оно выражается въ качественныхъ особенностяхъ, при чемъ опять здѣсь выступаетъ предъ нами его платоническій взглядъ на матерію: святые, которые на землѣ жили свято и чисто, получатъ при воскресеніи тѣла свѣтлыя и прославленныя (lucida et gloriosa), а нечестивые, напротивъ, возлюбивъ въ здѣшней жизни мракъ заблужденій и тьму невѣдѣнія, при воскресеніи облачатся въ тѣла темныя и черныя (obscuris et atris post resurrectionem corporibus induantur) [4]).

Нельзя было бы ожидать, чтобы изложенная теорія Оригена встрѣтила одобрительное отношеніе со стороны Церкви въ виду явнаго ея противорѣчія установившейся церковной традиціи и проникающей ее спиритуалистической тенденціи. Рано или поздно она должна была быть отвергнута: честь ея критическаго разбора принадлежитъ Меѳодію Олимпійскому, писателю 2-й половины III и начала IV в., написавшаго противъ Оригена особое сохранившееся до насъ лишь въ фрагментахъ и славянск. перев. сочиненіе „о воскресеніи“.

Въ этомъ сочиненіи мы должны различать двѣ стороны: обширную полемическую, направленную противъ Оригена, и сравнительно краткое изложеніе собственныхъ положительныхъ взглядовъ Меѳодія о воскресеніи: мысли, излагаемыя и тамъ и здѣсь, представляютъ собою явленіе въ исторіи раскрытія догмата достойное вниманія.

Опровергая Оригена, Меѳодій подвергаетъ разбору сначала

---

[1]) De princ. III, XI, 6; Р. пер. стр. 298.
[2]) ibid. III, VI, 4; Р. пер стр. 296.
[3]) De orat. 31; *Bonwetsch* s. 288.
[4]) De princ II, X, 8; Р. пер. стр. 170.

тѣ доводы, которые Оригенъ выставилъ противъ общепринятаго представленія о воскресеніи [1]). Потомъ переходитъ къ ученію Оригена о духовномъ тѣлѣ воскресенія. Оригенъ, признавая матеріальное различіе тѣлъ, настаивалъ на тождествѣ вида; но въ дѣйствительности вмѣстѣ съ отрицаніемъ матеріальнаго тождества исчезаетъ и тождество вида: *если воскреснетъ духовное тѣло вмѣсто теперешняго, то не* сохранятся неизмѣнными ни форма, ни элементы, возстанетъ другое подобное тѣло, а не умершее [2]). Здѣсь же Меѳодій останавливается на 1 Кор. 15, 50. Апостолъ, разсуждаетъ онъ одинаково съ Тертулліаномъ, имѣетъ здѣсь въ виду не плоть собственно, а грѣховные нравы, о которыхъ онъ самъ говоритъ въ 1 Кор. 6, 9—10 [3]): оригинальность его сравнительно съ прежними опытами объясненія этого мѣста заключается въ томъ, что онъ видитъ основаніе для своего толкованія въ непосредственно слѣдующихъ за разсматриваемымъ выраженіемъ словахъ Апостола: *и тлѣніе не наслѣдуетъ нетлѣнія* (1 Кор. 15, 50): тлѣніе, говоритъ онъ, есть не тлѣніе, но дѣлающее тлѣннымъ (*φθορὰ δὲ οὐκ αὐτὸ ἐστι τὸ φθειρόμενον, ἀλλὰ τὸ φθεῖρον*), какъ и подъ смертью разумѣется не само умирающее тѣло, но то, что дѣлаетъ послѣднее смертнымъ [4]).

Здѣсь же въ ряду полемическихъ мыслей Меѳодій приводитъ и много положительныхъ, въ большинствѣ случаевъ своихъ собственныхъ соображеній въ пользу воскресенія мертвыхъ въ теперешнихъ тѣлахъ. Такъ, онъ защищаетъ мысль, что все, созданное Богомъ, необходимо должно быть безсмертнымъ, какъ дѣло Безсмертнаго. Все можетъ порождать только родственное себѣ [5]). Этому не противорѣчитъ фактъ существованія смерти въ человѣческомъ родѣ. Меѳодій, подобно Иринею и Ѳеофилу Ант. [6]), видитъ въ немъ спасительное для человѣка средство въ рукахъ Божественнаго

---

[1]) Über gie Auferstehung. I, c. XXXII, 6 и 7; II, XI, 3—5; XII, 1—5; XIII, 8—10; XIV, 5; III, III, 7—9.

[2]) ibid. III, c. VI, 6—10; *Bonwetsch*, s s. 259—260

[3]) ibid. II, c. XVII, 2—8; *Bonwetsch*, s.s. 227—229

[4]) ibid. II, c. XVIII, 2—5; *Bonwetsch*, s.s. 229—230.

[5]) ibid. I, c.c. XXXIV, 1—4 и XXXVI, 2; *Bonwetsch*, s s. 123, 124 и 127.

[6]) Ср. *Atzberger*. Geschichte der christl. Eschatologie, s.s. 470—471.

Промышленія, Изъ свободной воли человѣка, которую Богъ далъ ему при твореніи, произошло зло, которое было бы безсмертнымъ, еслибы самъ человѣкъ по прежнему продолжалъ оставаться безсмертнымъ; но вслѣдствіе этого,—такъ аллегорически объясняетъ Меѳодій библейское повѣствованіе о приготовленіи Богомъ человѣку одеждъ (Быт. 3, 21),—Богъ приготовилъ платье изъ кожи (*τοὺς δερματίνους χιτῶνας διὰ τοῦτο κατεσκεύασεν*), какъ бы одѣвъ человѣка смертностью, чтобы вмѣстѣ съ разрушеніемъ тѣла умерло все родившееся въ немъ зло [1]).—Другое важное для Меѳодія доказательство воскресенія плоти—это вѣра въ безпредѣльное Всемогущество Бога,—аргументъ старый, но являющійся у Меѳодія въ новомъ освѣщеніи. Наши тѣла воскреснутъ, потому что ничто не можетъ противодѣйствовать тому повелѣнію, которое изъ ничего создало вещи и украсило все своею мудростію [2]).

Меѳодій находитъ много доказательствъ воскресенія плоти въ Откровеніи и священ. исторіи, при чемъ большинство изъ нихъ мы у него встрѣчаемъ впервые. Образомъ воскресенія для него служитъ сорокалѣтнее странствованіе народа по пустынѣ, когда, по дѣйствію Божественнаго Всемогущества, у него не только тѣла оставались здоровыми и не испытывали страданій, но также платье и обувь не старѣлись (Втор. 29, 5) [3]). Исторію пр. Іоны онъ истолковываетъ аллегорически примѣнительно къ своей цѣли: китъ—это никогда не останавливающееся время, корабль — наша жалкая, жизнь; что корабль представляетъ собою въ отношеніи къ странѣ, куда онъ направляется, то настоящая жизнь есть въ отношеніи къ безсмертію; буря—соблазны, искушенія; выбрасываніе Іоны въ море соотвѣтствуетъ смерти; чрево кита—земля; наконецъ, выбрасываніе китомъ чрезъ три дня служитъ образомъ нашего воскресенія, послѣ того какъ мы пробудемъ въ землѣ три промежутка—начало, средину и конецъ [4]). Изъ свидѣтельствъ Ветх. Завѣта Меѳодій ссылается между прочимъ на Дан. 12, 2 о будущемъ пробужденіи спя-

---

[1]) Über die Auferstehung I, c. XXXVIII, 3—5; *Bonwetsch*, s s. 132—134.
[2]) ibid. II, XIX, 2; *Bonwetsch*, s. 233.
[3]) ibid. II, XXII, 3; *Bonwetsch*, s. 238.
[4]) ibid. II, c. XXV, 2—9; *Bonwetsch*, s s. 242—243.

щихъ въ прахѣ земли, на Пс. 67, 7 (въ аллегорическомъ объясненіи); изъ Нов. Завѣта—на 2 Кор. 4, 10—14 объ откровеніи жизни Іисуса въ насъ и о воскрешеніи насъ Богомъ чрезъ Христа [1]).

Вотъ и всѣ важнѣйшія попытки рѣшенія вопроса о воскресеніи мертвыхъ, которыя опредѣлились въ исторіи церковной догматики ко времени св. Амвросія. На вопросъ о томъ, въ какомъ отношеніи къ перечисленнымъ писателямъ стоитъ Амвросій въ своемъ ученіи о воскресеніи мертвыхъ, мы должны теперь же отвѣтить: въ томъ же точно, въ какомъ каждый изъ нихъ стоитъ въ отношеніи къ своимъ болѣе раннимъ предшественникамъ. Онъ не исчерпываетъ до конца аргументаціи ни одного изъ этихъ писателей такъ, чтобы можно было говорить о его непосредственной зависимости отъ кого-либо изъ нихъ: но въ то же время его ученіе напоминаетъ каждаго изъ нихъ хоть въ какомъ-либо одномъ отношеніи; больше всего онъ напоминаетъ намъ Аѳинагора, Иринея и Тертулліана. Это все же еще не даетъ основанія говорить, что онъ именно въ данномъ случаѣ имѣлъ подъ руками ихъ творенія. Поверхностность въ сходствѣ между ними, скорѣе, приводитъ къ предположенію, что, благодаря трудамъ всѣхъ перечисленныхъ писателей, уже успѣлъ образоваться общій типъ истолкованія догмата о воскресеніи, типъ, успѣвшій сдѣлаться уже ходячимъ и популярнымъ, съ которымъ былъ знакомъ, вѣроятно, всякій, даже не имѣвшій возможности штудировать творенія Аѳинагора, Иринея и др. Но св. Амвросій, какъ и каждый изъ названныхъ нами писателей, не ограничивается только рабскимъ воспроизведеніемъ того, что могли сообщить ему церковная практика и литература; сходное съ другими является у него въ иномъ освѣщеніи и приложеніи; многое добавлено и расширено, а кое-что, хотя и не особенно важное и существенное, высказано и совсѣмъ вновь.

Самъ св. Амвросій въ своемъ сочиненіи de fide resurrectionis заявляетъ, что онъ намѣренъ доказывать истину будущаго воскресенія троякимъ путемъ: ratione, т. е. доводами

---

[1]) ibid. II, c. XXI, 1—2; III, c. I, 3; *Bonwetsch*, s. 236—237; 250; II, c. XVI. 2; *Bonwetsch*, s. 225.

разума, universitatis exemplo, или примѣрами изъ жизни вселенной и, наконецъ, testimonio rei gestae, quia plurimi resurrexerunt [1]).

Доказательствъ перваго рода у него собрано не особенно много. Первымъ изъ нихъ является выдвинутое впервые Аѳинагоромъ и затѣмъ получившее широкое примѣненіе у Тертулліана доказательство изъ понятія о правдѣ Божественнаго Возмездія. Такъ какъ вся наша земная жизнь протекаетъ въ сообществѣ тѣла и души (in corporis animaeque consortio), а воскресеніе связано съ наградою за добрыя дѣла или же наказаніемъ за нечестіе, то необходимо должно воскреснуть и тѣло, дѣянія котораго будутъ взвѣшиваться: ибо невозможно, чтобы на судъ была призвана только одна душа безъ тѣла, когда должна будетъ дать отчетъ о своемъ и тѣла сожительствѣ [2]). Такъ какъ тѣло и душа дѣйствуютъ сообща (communis est actus), и тѣло исполняетъ то, что мыслитъ душа, то оба они должны привлекаться къ суду и оба должны быть преданы наказанію или же сохранены для славы; ибо представляется несправедливымъ, чтобы въ то время какъ законъ плоти (lex carnis) противовоюетъ закону духа (animi legem), и разумъ (mens) часто дѣлаетъ то, что ненавидитъ,—именно, когда совершается обитающій въ человѣкѣ грѣхъ плоти (peccatum carnis),—одинъ духъ подвергался обидѣ, наказанію за чужую вину (alienae reus culpae), тогда какъ плоть, виновница бѣдствій (autor aerumnae), пользовалась покоемъ; чтобы только одинъ подвергался мученіямъ, который не одинъ заблуждался, или одинъ пріобрѣталъ славу, когда не одинъ славно сражался [3]).—Вѣра въ безпредѣльное Всемогущество Бога, по примѣру также Аѳинагора и Тертулліана, служитъ для св. Амвросія другимъ надежнымъ ручательствомъ воскресенія плоти. Богъ создалъ все изъ ничего (ex nihilo); почему же мы удивляемся, что Силою Его Всемогущества снова можетъ возродиться (renasci posse) уже существовавшее, когда, по Его Дѣйствію, родилось то, чего не было (natum esse quod non fuit)? [4]) Но св.

[1]) De fide resurrectionis 52.
[2]) ibid. 52.
[3]) ibid. 88.
[4]) ibid. 64; 65.

Амвросій иллюстрируетъ дѣйствіе Всемогущества въ мірѣ новыми до сихъ поръ намъ еще неизвѣстными примѣрами. Природа вещей всегда повинуется небеснымъ предписаніямъ: при прикосновеніи жезла скала въ пустынѣ источаетъ воду для жаждущаго народа: жезлъ превращается въ змія, свидѣтельствуя, что, по Волѣ Божіей, изъ безчувственнаго можетъ родиться чувственное: Іорданъ обращается вспять, море раздѣляется, давая возможность одному народу благополучно перейти среди водяныхъ стѣнъ, а другого покрывая своими волнами: въ Нов. Завѣтѣ словами Христа укрощаются волны, утихаютъ вѣтры [1]). Въ связи съ понятіемъ о Всемогуществѣ Божіемъ св. Амвросій обсуждаетъ вопросъ, какимъ образомъ могутъ воскреснуть, напр., утопленники или же умершіе, тѣла которыхъ были съѣдены животными. Допустимъ, разсуждаетъ онъ, что тѣла всѣхъ перечисленныхъ покойниковъ не воскреснутъ: все же и въ этомъ случаѣ можно было бы сомнѣваться не о самомъ воскресеніи, а только относительно части его: если тѣла съѣденныхъ и не воскреснутъ, то все же воскреснутъ остальныя. Но въ дѣйствительности не можетъ быть и подобнаго частичнаго сомнѣнія: вѣдь все, что происходитъ изъ земли, слѣдоватъ, и тѣла несчастныхъ, возвращается въ землю и разрѣшается въ нее; море, напр., тѣла утопленниковъ обыкновенно волнами выбрасываетъ на ближайшіе берега. Во всякомъ случаѣ Богу не трудно будетъ соединить разсѣянное, такъ какъ Ему повинуется міръ, оказываютъ послушаніе нѣмые элементы, служитъ природа: какъ будто бы оживленіе безжизненной грязи при твореніи не было болѣе чудеснымъ, чѣмъ ея соединеніе? [2])—Изъ оригенистическихъ доказательствъ у св. Амвросія мы встрѣчаемъ только одно, и то отъ него нисколько не зависящее: Оригенъ имѣетъ дѣло съ наукой, а Амвросій—съ языческими миѳами: это—ссылка на способность элементовъ природы превращаться другъ въ друга. Св. Амвросій указываетъ на это язычникамъ, которые, допуская возможность превращеній, отрицали вѣру въ воскресеніе; они вѣрили миѳу о какой-то гидрѣ, изъ посѣянныхъ зубовъ которой будто бы выростали вооруженные воины, до-

[1]) ibid. 74.
[2]) ibid. 58.

пускали, что отъ змѣи можетъ родиться человѣкъ, изъ зубовъ—произойти плоть, но гораздо болѣе заслуживаетъ вѣры, что посѣянное возстанетъ въ своей природѣ, что жатва не отличается отъ посѣва, что мягкое не оживотворяется твердымъ и твердое мягкимъ, что ядъ не превращается въ кровь, но возстанавливается (reparari) плоть отъ плоти, кость отъ костей, кровь отъ крови, влажное отъ влажнаго; язычники не могутъ отрицать возстановленія, если они допускаютъ превращеніе [1]).—Есть кое-что въ этой части разсужденій Амвросія напоминающее намъ Меѳодія, но опять въ самыхъ общихъ чертахъ: мы имѣемъ въ виду иринео-меѳодіевское пониманіе физической смерти, какъ временнаго спасительнаго для человѣка средства: по выраженію св. Амвросія, смерти первоначально не было въ природѣ, но она обратилась въ природу (et mors quidem in natura non fuit, sed conversa in naturam est); Богъ установилъ ее не изъ начала, но далъ въ качествѣ спасительнаго средства (pro remedio dedit) но она собственно направлена не противъ самой природы, какъ таковой, но противъ живущаго въ природѣ зла (non naturae mors ista est, sed malitiae); смерть уничтожаетъ зло, тогда какъ природа остается существовать [2]).

Въ ряду второго рода доказательствъ, приводимыхъ Амвросіемъ въ качествѣ exemplum universitatis, мы встрѣчаемъ тѣ же аналогіи, которыя были извѣстны уже Клименту, Ѳеофилу Ант. и Тертулліану; только то, что у послѣднихъ имѣетъ значеніе простой аналогіи, примѣра, у Амвросія пріобрѣтаетъ значеніе первостепенной важности доказательства; О воскресеніи мертвыхъ свидѣтельствуетъ жизнь міра, состояніе всѣхъ вещей (rerum status omnium), рядъ рожденій (generationum series), смѣна поколѣній (successionum vices), закатъ и восходъ свѣтилъ, закатъ дня и ночи, чтобы ежедневно появляться вновь. Особенно св. Амвросій любитъ указывать на оплодотворяющую и все оживляющую силу природы, вслѣдствіе которой воскресеніе изъ мертвыхъ пріобрѣтаетъ даже значеніе естественнаго факта. Земля обыкновенно возвращаетъ все принятое ею. Разложившіяся въ землѣ сѣмена подъ вліяніемъ земного пара и давленія снова

---

[1]) ibid. 69; 70.

[2]) ibid. 47;

зеленѣютъ: имѣетъ здѣсь значеніе и вліяніе теплоты присущаго ей жизненнаге духа (calore vitali spiritus); какимъ же образомъ возможно удивляться, что земля нѣкогда возстановитъ людей, которыхъ воспріняла, если она полученныя сѣмена оживляетъ, выпрямляетъ, одѣваетъ, укрѣпляетъ и защищаетъ [1])? Развѣ допустимо, чтобы только въ людяхъ оскудѣла (degenerat) земля, которая пока обыкновенно все возраждала? Скорѣе наоборотъ, возстановленіе болѣе сообразно съ природою, чѣмъ противно ей (secundum naturam magis, quam contra naturam est) [2]). Вѣдь человѣческій организмъ, утверждаетъ св. Амвросій на основаніи 1 Кор. 15, 44, представляетъ собою сѣмя. Онъ даетъ различное объясненіе этому. Человѣческій организмъ есть сѣмя въ самомъ буквальномъ физическомъ смыслѣ, потому что онъ отличается всѣми свойствами дѣйствительнаго сѣмени: сѣмя имѣетъ свои соки, свою влагу, и тѣло имѣетъ свои соки въ крови: кромѣ того, оно и само по себѣ не сухое, а влажное, такъ какъ создано изъ грязи (e limo) [3]). Иногда онъ пользуется для обозначенія тѣла, какъ сѣмени, напоминающимъ намъ Оригена выраженіемъ о сохраняющейся въ землѣ субстанціи воскресенія (substantia resurgendi), хотя объ insita ratio, *λόγος σπερματικός* у него все же нѣтъ рѣчи [4]). На это язычники, вѣроятно, возражали, что еслибы человѣческое тѣло было дѣйствительнымъ сѣменемъ, то мы уже были бы свидѣтелями воскресенія, такъ какъ растенія произрастаютъ изъ посѣянныхъ сѣмянъ скоро, на нашихъ же глазахъ. „Не всякое время, отвѣчаетъ имъ Амвросій, приспособлено для пробужденія сѣмянъ: въ одно время сѣется пшеница, въ другое рождается, въ одно время разсаживаются виноградныя лозы, въ другое онѣ выростаютъ, появляются въ изобиліи роскошные листья, образуются ягоды; въ одно время насаждаются оливковыя деревья, и въ другое они склоняются подъ тяжестью своихъ обильныхъ плодовъ. Прежде чѣмъ настанетъ свое особое для каждаго растенія время, плодъ остается въ связанномъ, скрытомъ состояніи, и время ро-

---

[1]) ibid. 53—55.
[2]) ibid. 57.
[3]) ibid. 57.
[4]) ibid. 64.

жденія не зависитъ отъ власти рождающагося. То же самое имѣетъ значеніе и относительно нашихъ тѣлъ. Какъ на оливковыхъ деревьяхъ плоды созрѣваютъ въ концѣ года, такъ и завершеніе мірового процесса (consummatio mundi) оказывается приспособленнымъ для нашего воскресенія возрастомъ„ [1]).—Къ числу аналогій воскресенія изъ жизни природы слѣдуетъ отнести, наконецъ, ссылку на легендарную птицу Феникса, съ которой мы уже встрѣчались у Климента и Тертулліана. Живущая въ аравійской странѣ птица Феникса имѣетъ способность оживать снова: продолжительность ея жизни простирается до пятисотъ лѣтъ; когда же она почувствуетъ приближеніе смерти, дѣлаетъ себѣ ячейку (thecam) изъ разныхъ благовонныхъ веществъ и, войдя въ нее, умираетъ; но изъ влаги ея тѣла происходитъ червячекъ, который постепенно превращается въ образъ той же птицы. Эта птица своимъ примѣромъ говоритъ намъ о возможности нашего воскресенія съ тою только разницею, что она воскресаетъ въ пятисотый годъ (isti avi quingentesimus resurrectionis annus est), тогда какъ для нашего воскресенія предназначенъ тысячный годъ (nobis millesimus) или же, такъ какъ весь періодъ жизни міра представляетъ собою единое тысячелѣтіе въ духовномъ смыслѣ, концъ міра (consummatio mundi) [2]).

Изъ доказательствъ послѣдняго рода—историческихъ примѣровъ воскресенія св. Амвросій приписываетъ, конечно, главнѣйшее значеніе Воскресенію Христову. Христосъ Спаситель воскресъ по своему человѣчеству, потому что Онъ и умеръ по человѣчеству; слѣдоват., въ фактѣ Его Воскресенія мы имѣемъ непререкаемое доказательство возможности воскресенія человѣческой плоти. Но Христосъ, кромѣ того, былъ и началомъ всего человѣчества, представлялъ въ своемъ Лицѣ все человѣчество; въ силу этой органической связи со всѣми людьми Онъ сталъ и Перворожденнымъ изъ мертвыхъ, Началомъ умершихъ [3]), такъ что въ Немъ воскресъ весь міръ, небо и земля [4]). Поэтому, кто сомнѣвается въ будущемъ воскресеніи мертвыхъ, тотъ сомнѣвается и въ

---

[1]) ibid. 61—63.
[2]) ibid. 59.
[3]) ibid. 91.
[4]) ibid. 102.

самомъ фактѣ Христова Воскресенія, считаетъ Страданія и Смерть Христа тщетными, впадаетъ въ тяжкое нечестіе [1]). Изъ дальнѣйшихъ фактовъ воскресенія св. Амвросій перечисляетъ всѣ, какіе были извѣстны уже Иринею, именно: воскрешеніе четырехдневнаго Лазаря, сына наинской вдовы, дочь архисинагога,—въ лицѣ которыхъ въ духовномъ смыслѣ уже даже совершилось воскресеніе человѣчества, такъ какъ этими чудесами Христосъ возбудилъ вѣру людей, оживилъ разумъ, который былъ мертвъ [2]). Но онъ дополняетъ Иринея также и нѣкоторыми новыми примѣрами: не только Самъ Господь воскрешалъ умершихъ, но и пр. Илія прикосновеніемъ къ тѣлу воскресилъ умершаго (3 Цар. 17, 17—23) или св. ап. Петръ именемъ Христа воскресилъ Тавиѳу (Дѣян. 9, 40) [3]).

Независимо отъ этого, св. Амвросій, какъ и всѣ писатели до него, доказываетъ истину воскресенія мертвыхъ положительными свидѣтельствами свящ. Писанія. Онъ, подобно Меѳодію, указываетъ на Дан. 12, 2, обращая вниманіе на то, что пророкъ называетъ здѣсь мертвецовъ спящими, давая этимъ понять, что смерть не будетъ продолжаться вѣчно [4]). О св. Иринеѣ напоминаетъ намъ Исаіи 26, 19, гдѣ пророкъ отъ лица Божія проповѣдуетъ народу евр. будущее пробужденіе лежащихъ въ гробницахъ и говоритъ о росѣ, оживотворяющей мертвецовъ [5]); сюда же относится также, встрѣчающееся, впрочемъ у Тертулліана и у другихъ писателей, указаніе на Іезек. 37, 1—14 [6]). Изъ ветхозавѣтныхъ свидѣтельствъ новымъ какъ будто бы оказывается у Амвросія указаніе на извѣстное исповѣданіе праведн. Іова, который, терпѣливо перенося постигшія его бѣдствія, надѣялся на будущее воскресеніе Силою Божіею своей плоти и на вознагражденіе за зло настоящей жизни въ жизни будущей (Іов 19, 25) [7]). Количество ссылокъ на Нов. Завѣтъ сравнительно

---

[1]) ibid. 102.
[2]) ibid. 77—82.
[3]) ibid. 83.
[4]) ibid. 66.
[5]) ibid. 67.
[6]) ibid. 67—68 и sqq.
[7]) ibid. 67.

меньше: въ твореніи de fide resurrectionis мы встрѣчаемъ только 1 Θесс. 4, 14—17 о воскресеніи и Второмъ Пришествіи Христовомъ [1]), особенно часто различныя свидѣтельства изъ 15 гл. 1 посл. къ Коринѳ. [2]), Іоан. 6. 39 о воскресеніи въ послѣдній день [3]).

Тождество воскресшихъ тѣлъ съ теперешними стоитъ для св. Амвросія внѣ всякаго сомнѣнія: resurgit enim natura eadem [4]). Это тождество мыслится не только индивидуальнымъ, какъ у Оригена, но и матеріальнымъ, какъ у Иринея, Тертулліана и другихъ. Оно доказывается анализомъ понятія о воскресеніи: воскресеніе состоитъ въ возстаніи того, что упало, и въ оживленіи того, что умерло [5]). Того же требуетъ и сравненіе человѣческаго тѣла съ сѣменемъ: посѣянное возобновляется въ тождествѣ своего рода и вида (in eadem genera, in easdem species reformantur); изъ зерна выростаетъ зерно, яблоко возстанавливается въ яблоко [6]); вообще всѣ новыя деревья воспроизводятъ свою прежнюю форму и образъ [7]). Наконецъ, совершенно оригинально св. Амвросій ищетъ доказательствъ подобнаго тождества въ словахъ Христа Спасителя при воскрешеніи Лазаря: Христосъ Спаситель, имѣвшій силу воскрешать и безъ словъ (tacitus), при воскрешеніи Лазаря называетъ его по имени, дабы не показалось, что вмѣсто одного воскресъ другой [8]).

Описывая частныя свойства воскресшихъ тѣлъ, св. Амвросій называетъ прежде всего иринео-тертулліановскія безсмертіе и нетлѣніе (flos resurrectionis immortalitas est, flos resurrectionis incorruptio est) [9]). Затѣмъ имъ приписывается постоянство существованія, неуничтожаемость: per resurrectionem perpetuaretur natura [10]); а также свобода отъ всякихъ ог-

---

[1]) ibid. 47—48.
[2]) ibid. 60; 61; 78.
[3]) ibid. 90, 91.
[4]) ibid. 47—48.
[5]) ibid. 87; ср. *Niederhuber.* Die Eschatologie d. hl. Ambrosius, s. 184.
[6]) ibid. 53—54.
[7]) ibid. 55—56.
[8]) ibid. 77—78.
[9]) ibid. 53.
[10]) De bono mortis 4, 15; M. XIV, c. 547; ср. *Niederhuber.* Die Eschatologie, s. 188.

раниченій и скорбей [1]), прославленіе [2]). Но въ то же время на ученіи Амвросія о свойствахъ воскресшихъ тѣлъ замѣтно вліяніе специфически-оригенистическихъ идей: на счетъ этого вліянія нужно отнести сравненіе воскресшихъ тѣлъ со славою на горѣ Преображенія [3]); имъ приписывается проницаемость, способность проходить чрезъ затворенныя двери: въ этомъ смыслѣ они называются тѣлами духовными въ отличіе отъ умершихъ душевныхъ тѣлъ [4]). Несомнѣнно, также оригенистическаго происхожденія обычное у Амвросія представленіе, что тѣла праведниковъ будутъ отличаться своими качествами отъ тѣлъ грѣшниковъ: тѣла праведниковъ сравниваются со звѣздами и представляются свѣтлыми, блестящими [5]), хотя не исключается возможность пониманія этого рода сравненій въ духовномъ смыслѣ. Иногда удерживается только основная идея Оригена, но раскрывается она нѣсколько иначе: повидимому, измѣняются при воскресеніи не всѣ тѣла, а только тѣла праведниковъ (omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur); тогда какъ тѣла праведниковъ, оставаясь дѣйствительными, получатъ новое свойство-нетлѣніе (immutabuntur enim justi in incorruptionem, manente corporis veritate), грѣшные, видимо, не удостоятся никакого измѣненія своей плоти и сохранятъ въ цѣлости ея теперешнія свойства [6]).

По ученію св. Амвросія, воскреснутъ тѣла всѣхъ умершихъ, потому что Божественное Милосердіе простирается на всѣхъ людей: но время воскресенія будетъ различно для разныхъ людей въ зависимости отъ различія въ степени ихъ заслугъ (omnes quidem resurgent, sed unusquisque, ut ait apostolus, in suo ordine; communis est divinae fructus clementiae, sed distinctus ordo meritorum) [7]).

Соотвѣтственно этому порядку заслугъ первыми воскреснутъ всѣ отличившіеся зрѣлостью благочестія, каковы: вет-

---

[1]) De fide resurrectionis 66.
[2]) Enarratio in ps. 38, 26: ср. *Niederhuber*. Die Eschatologie, s.s. 191—192.
[3]) Expos. ps. 118, II, 23; *Niederhuber*. Die Eschatologie, s. 192.
[4]) Expos. Evang. Lucae X, 168; Ed. V. и M. XV, с. 1846 (n. 169).
[5]) Enar. in. ps. I, 51; de fide resurrectionis 66.
[6]) Enar. in ps. I, 51—52.
[7]) De fide resurrectionis 92; 117

хозавѣтные патріархи, апостолы. За ними воскреснутъ тѣ изъ язычниковъ, которые оставили служеніе языческимъ богамъ и перешли въ Церковь Христову. Первымъ отдается преимущество, такъ какъ отъ нихъ начала сіять вѣра, вторые слѣдуютъ непосредственно за ними, потому что они укрѣпили и распространили вѣру до запада, до самыхъ крайнихъ предѣловъ міра. Затѣмъ слѣдуетъ третій и четвертый классы имѣющихъ воскреснуть, именно всѣ тѣ, изъ которыхъ составилась Церковь [1]).

Въ этомъ перечнѣ имѣющихъ воскреснуть обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что въ немъ говорится, во-первыхъ, только объ удостоившихся наслѣдовать Божественное Имя и, во-вторыхъ, о какой-то прерогативѣ (praerogativam) въ самомъ воскресеніи [2]). Спрашивается теперь, если воскреснуть должны, какъ мы видѣли выше, всѣ люди, то почему же въ этомъ перечнѣ ничего не говорится о воскресеніи грѣшниковъ и непринадлежащихъ къ Церкви? Если праведникамъ принадлежитъ только прерогатива, а не исключительное преимущество, то когда же воскреснутъ тѣ, которые лишены этой прерогативы?

Этотъ вопросъ станетъ для насъ яснымъ, если мы вспомнимъ, что у св. Амвросія еще встрѣчается хиліастическая теорія двухъ воскресеній: перваго и второго. По поводу Пс. I, 5 онъ замѣчаетъ, что нечестивые возстанутъ, но не на судъ; они уже осуждены своимъ невѣріемъ въ Іисуса, Христа, Сына Божія, воскреснутъ для того, чтобы понести предназначенное имъ за ихъ невѣріе наказаніе [3]). Далѣе онъ поясняетъ, что и по ученію Самого Спасителя и по свидѣтельству св. ап. Іоанна въ Апокалипсисѣ (20, 5) должно быть два воскресенія: одни уже въ первомъ воскресеніи получатъ награду, а другіе, хотя также воскреснутъ въ первомъ воскресеніи, будутъ признаны еще недостойными награды и будутъ оставлены до второго воскресенія; въ промежутокъ же времени между первымъ и вторымъ воскресеніемъ они должны будутъ подвергнуться наказаніямъ;

---

[1]) ibid. 117.
[2]) ibid.
[3]) Enar. in ps. I, 51.

оказавшіеся недостойными и при второмъ воскресеніи продолжаютъ пребывать въ наказаніяхъ далѣе [1]).

Такимъ образомъ, вмѣстѣ съ Kellner'омъ, мы должны различать три группы имѣющихъ воскреснуть: во-первыхъ, такихъ, которые вовсе не подлежатъ суду и уже при первомъ воскресеніи удостоиваются славы; во-вторыхъ, такихъ, которые терпятъ наказанія только до второго воскресенія, а потомъ получаютъ вѣнецъ славы; наконецъ, въ третьихъ, великихъ грѣшниковъ, которые даже и при второмъ воскресеніи не находятъ себѣ помилованія [2]).

Теорія двухъ воскресеній и раздѣленіе имѣющихъ воскреснуть на три категоріи принадлежитъ къ числу наиболѣе трудныхъ мѣстъ въ эсхатологіи св. Амвросія и въ научной литературѣ находитъ неодинаковую оцѣнку и объясненіе. Здѣсь возможно видѣть или прямо хиліазмъ или же только слѣды родственнаго ученія Оригена о двухъ судахъ,— хотя самъ Оригенъ при своемъ крайнемъ спиритуализмѣ и не принадлежалъ къ числу защитниковъ хиліазма со всѣми его существенными подробностями. Многіе изслѣдователи обнаруживаютъ больше склонности къ первому изъ этихъ предположеній. Förster оспариваетъ возможность свести всю теорію двухъ воскресеній къ вліянію Оригена въ виду существенныхъ отличій этой теоріи отъ ученія знаменитаго александрійца; Оригенъ говоритъ только о двухъ судахъ— *προτερά* и *δευτερα κρίσις*, тогда какъ св. Амвросій признаетъ два воскресенія; затѣмъ, Амвросій *въ отличіе отъ* Оригена придаетъ важное значеніе самому промежутку времени между первымъ и вторымъ воскресеніемъ. Это даетъ Förster'у поводъ причислять св. Амвросія къ сторонникамъ хиліазма [3]). Kellner, соглашаясь съ нимъ въ этомъ предположеніи, подкрѣпляетъ его тѣми побочными соображеніями, что, если бы св. Амвросій дѣйствительно былъ противникомъ хиліазма, то въ этомъ мѣстѣ или въ какомъ-либо другомъ онъ прямо высказалъ бы это; затѣмъ, блаженный Августинъ, по собственному его признанію, въ раннихъ годахъ придерживался хиліазма; отсюда естественно заключать, что

---

[1]) ibid. I, 54.

[2]) Ambrosius, als Erklärer, s. 140.

[3]) Ambrosius, Bischof von Mailand, s. 174.

и его учитель, св. Амвросій, подъ вліяніемъ котораго онъ находился въ раннихъ годахъ, также былъ хиліастомъ [2]).

Безспорно, теорія двухъ воскресеній нѣсколько напоминаетъ намъ хиліазмъ; но кажется также, что сходство ея съ хиліазмомъ—не полное и дальше видимой внѣшности не простирается. Въ ней нѣтъ самой существенной черты хиліазма, нѣтъ, по признанію самого Kellner'a [1]), ни намека на тысячелѣтній промежутокъ времени между первымъ и вторымъ воскресеніемъ, не говоря уже о другихъ подробностяхъ. Да и странно предполагать, чтобы сторонникъ хиліазма сталъ выражаться о своей доктринѣ такъ случайно и неопредѣленно, что его выраженія требуютъ особыхъ комментаріевъ.

Но гораздо важнѣе то обстоятельство, что сходство доктрины св. Амвросія съ доктриной Оригена, противника хиліазма, много полнѣе, чѣмъ то склоненъ допускать Förster. Прежде всего, то мѣсто комментарія на 1-й пс., въ которомъ св. Амвросій говоритъ о двухъ воскресеніяхъ, уже по своей внѣшней (литературной сторонѣ, по признанію самого же Förster'a [2]), напоминаетъ соотвѣтствующее мѣсто изъ Оригенова комментарія на тотъ же первый псаломъ. Для этого достаточно привести ихъ подлинный текстъ.

Ambr. „Quoniam non resurgunt impii in judicio". Non enim dixit: Non resurgunt, sed ait: Resurgunt quidem, sed non in judicio. Qui autem resurgit, est utique et manet.

Orig. *Διὰ τοῦτο οὐκ ἀναστήσονται ἀσεβεῖς ἐκ κρίσει. Ἐντεῦθεν οἱ ἁπλούστεροι τῶν πεπιστευκότων ὁρμώμενοι νομίζουσι τοὺς ἀσεβεῖς τῆς ἀναστάσεως μὴ τεύξεσθαι* [3]).

При сопоставленіи этихъ двухъ текстовъ получается впечатлѣніе, что текстъ Оригеновъ служилъ источникомъ для Амвросія: Амвросій старается доказать, что слова псалмопѣвца слѣдуетъ понимать не въ томъ смыслѣ, что нечестивые вовсе не воскреснутъ, но, что, воскреснувъ со всѣми, они будутъ осуждены; очевидно, онъ имѣетъ въ виду тѣхъ простецовъ въ вѣрѣ, о которыхъ говоритъ Оригенъ, и кото-

---

[1]) Ambrosius, als Erklärer, s. 140.

[2]) ibid. s. 140.

[3]) Ambrosius, Bischof von Mailand, s. 113.

[4]) Ambr. Enar. in ps. I, 51 и Orig. Opera M. XII, 1092 A.

рые совсѣмъ отрицали воскресеніе нечестивыхъ. Но и тѣ переработкой, которой Амвросій подвергъ текстъ Оригена, онъ не внесъ въ него ничего существенно новаго. Оригенъ говоритъ, что ἐγερθήσονται οἱ ἀσεβεῖς οὐκ ἐν τῇ πρότερᾳ κρίσει, ἀλλ' ἐν τῇ δευτέρᾳ; слѣдовательно, и онъ, какъ Амвросій, признаетъ не только два суда надъ воскресшими, но и два акта воскресенія.

Эсхатологія (окончаніе): послѣдній судъ, конечныя судьбы міра и человѣка.

Окончательному рѣшенію участи человѣка послѣ воскресенія будетъ предшествовать, по ученію св. Амвросія, очищеніе огнемъ.

Идея временнаго, отличнаго отъ вѣчной геенны, огненнаго очищенія, еще прежде св. Амвросія раздѣлялась нѣкоторыми писателями Запада. Уже Тертулліанъ говоритъ объ очищающей отъ грѣховъ силѣ огня и, слѣдовательно, имѣетъ въ виду еще особое испытаніе огнемъ, отличнымъ отъ вѣчнаго огня, какъ средства наказанія [2]). Св. Кипріанъ даетъ о немъ уже болѣе опредѣленное представленіе: одни люди, по его мнѣнію, тотчасъ послѣ смерти получаютъ блаженство, а другіе, не успѣвшіе загладить своихъ грѣховъ при жизни, прежде полученія награды должны претерпѣть еще очистительныя страданія [1]); это очищеніе продолжается, такимъ образомъ, временно и не имѣетъ всеобщаго значенія. У Лактанція, наоборотъ, очищеніе огнемъ признается необходимымъ вообще для всѣхъ людей, какъ праведныхъ, такъ и грѣшныхъ; но только на разныхъ людей оно будетъ дѣйствовать различно: грубыхъ грѣшниковъ этотъ огонь будетъ жечь, тѣхъ, у которыхъ добрыя дѣла будутъ перевѣшивать надъ злыми, только слегка опалитъ, а совершенные въ добродѣтели совсѣмъ не почувствуютъ его силы. Кромѣ того, моментъ огненнаго очищенія Лактанцій относитъ не ко времени, непосредственно слѣдующему за смертію человѣка, какъ св. Кипріанъ, а ко времени послѣд-

---

[1]) Orig. Opera. M. XII, 1097D, 1099A.

[2]) De baptismo c. VIII; Advers. Marc. III, 24; ср. *Atzberger*, s 331.

[3]) Epistola LV, 20; ср. *Atzberger*, s. 537.

няго суда, который представляется у него къ тому же и единственнымъ судомъ надъ человѣкомъ [1]).

Ученіе св. Амвросія ближе всего подходитъ къ ученію Лактанція, хотя и между ними есть раздѣляющіе пункты. Какъ Лактанцій, св. Амвросій относитъ время испытанія огнемъ къ концу міра: post consummationem saeculi, когда Господь пошлетъ своихъ ангеловъ отдѣлить добрыхъ отъ злыхъ, совершится будущее крещеніе (futurum baptisma) [2]). Подобно Лактанцію, Амвросій признаетъ всеобщность испытанія огнемъ: «если кто окажется святымъ даже въ такой мѣрѣ, какъ св. апостолъ Петръ или Іоаннъ, то и онъ все же долженъ будетъ креститься въ этомъ огнѣ (baptisatur hoc igni) [3]). Цѣлью подобнаго испытанія является предварительное очищеніе грѣховъ, для полученія блаженства: «чрезъ посредство огненной печи (per caminum ignis) сожигается неправда (iniquitas), дабы праведники (iusti) возсіяли въ Царствѣ Божіемъ, какъ Само Солнце сіяетъ въ царствѣ Отца Своего» [4]); огонь «сожжетъ въ насъ свинецъ неправды (plumbum iniquitatis), желѣзо грѣха (ferrum peccati) и сдѣлаетъ насъ чистымъ золотомъ (aurum sincerum)»...: кто перейдетъ чрезъ огонь (per ignem), войдетъ въ покой, отъ матеріальнаго и мірского перейдетъ къ нетлѣнному и вѣчному [5]). Этотъ огонь сообразно съ его значеніемъ носитъ названіе завершительнаго огня (ignis consummens) [6]). Но въ то время какъ Лактанцій признаетъ только одинъ видъ огня, указывая только на его различное дѣйствіе на разныхъ людей, св. Амвросій строго отличаетъ очистительный огонь, какъ совершенно особый видъ огня, отъ огня, какъ наказанія для тяжкихъ грѣшниковъ: «иной огонь (alius ignis), говоритъ онъ, есть тотъ, которымъ сожигаются грѣхи не добровольные, а случайные (peccata non voluntaria, sed fortuita) и который Господь приготовилъ рабамъ Своимъ, чтобы очистить ихъ отъ приставшихъ къ мертвымъ

---

[1]) Instit. divinae VII, c. XXI.
[2]) Expos. in ps. 118, III, 15.
[3]) ibid. III, 15.
[4]) ibid. III, 15.
[5]) ibid. III, 16.
[6]) ibid. III, 16.

наростовъ; и иной огонь тотъ (alius ille ignis), который Господь приготовилъ діаволу и ангеламъ его (Мѳ. 25, 41)» [1]).

Въ изложенномъ видѣ представленіе св. Амвросія объ очистительномъ огнѣ имѣетъ, конечно, очень мало общаго съ римско-католическимъ ученіемъ о чистилищѣ, какъ оно изложено у блаженнаго Августина и Григорія Великаго, и тѣмъ болѣе у богослововъ эпохи схоластики. Это сравнительно подробно уже отмѣчено Deutsch'емъ, который даетъ такую оцѣнку взглядовъ миланскаго епископа: хотъ позднѣйшаго ученія о purgatorium, какъ оно впервые создано у Августина, затѣмъ у Григорія Великаго, воззрѣніе св. Амвросія отличается тѣмъ, что этотъ очистительный огонь является только въ концѣ вещей для всѣхъ одновременно и при томъ только въ качествѣ скораго процесса; обща обоимъ воззрѣніямъ только мысль, что также и послѣ смерти еще необходимо очищеніе человѣка, прежде чѣмъ онъ сдѣлается способнымъ войти въ Царство Небесное» [2]). Къ этому должно прибавить, что, хотя Амвросій и примѣняетъ къ очистительному огню такія выраженія, какъ purgare, purificare [3]), но католическаго термина purgatorium онъ еще не знаетъ [4]); затѣмъ, во всѣхъ его разсужденіяхъ объ этомъ огнѣ нѣтъ ни намека на то, чтобы онъ былъ приноровленъ къ какому-либо опредѣленному мѣсту.

За очистительнымъ испытаніемъ послѣдуетъ страшный судъ. Въ описаніи его свойствъ Амвросій является предъ нами подлиннымъ представителемъ запада. Западные писатели соединяютъ съ нимъ главнымъ образомъ представленіе объ окончательномъ возмездіи человѣку; онъ представляется грознымъ откровеніемъ гнѣва Божія на недостойныхъ, приводящимъ всѣхъ въ страхъ и трепетъ [5]). Такъ и св. Амвросій называетъ послѣдній судъ судомъ мщенія (ultionis iudicium) [6]), судомъ страшнымъ (terribile judicium) [7]), будущимъ

[1]) ibid. III, 17.
[2]) Des Ambrosius Lehre von der Sünde und der Sündentilgung, s. 55.
[3]) Enar. in ps. 36, 26; expos. 118, III, 16.
[4]) ср. *Niederhuber*. Die Eschatologie des hl. Ambrosius, s. 39 и прим. 2.
[5]) ср. Кипріанъ Карѳ. De unitate eccl. c. XXVI; de bono patientiae c. XXIV.
[6]) De Noe 26, 95; M. XIV, c. 406.
[7]) De bono mortis 4, 14; M. XIV, c. 546.

гнѣвомъ (futura ira) [1]), днемъ злымъ и тяжелымъ (dies mala u aspera) [2]). Только иногда придается значеніе и Божественному Милосердію: «праведенъ судъ (justum judicium) Сына Божія, ибо онъ совершается secundum voluntatem Dei, а не secundum hominis affectum; но Богъ полонъ также и милосердія (plenus misecordiarum est), и misericordia Его связано съ judicio, какъ judicium съ misericordia: безъ суда онъ не оказываетъ милосердія, какъ безъ милосердія не судитъ» [3]).

Этотъ послѣдній судъ будетъ судомъ въ собственномъ смыслѣ только для нѣкоторыхъ категорій людей, тогда какъ участь всѣхъ остальныхъ представляется рѣшенною уже заранѣе. Тѣ, которые правильно вѣровали (bene crediderunt) и сопровождали свою вѣру также добрыми дѣлами, возстанутъ не для того, чтобы быть судимыми, но чтобы принять участіе въ совѣтѣ праведныхъ (ipsi non iudicari, sed surgere in consilio justorum); грѣшные же, которые не могутъ возстать между праведниками, возстанутъ для суда (surgent in judicio): мы имѣемъ так. образ. уже два порядка (duos ordines); третій же разрядъ образуютъ нечестивые (tertius superest impiorum), которые вслѣдствіе своего невѣрія уже осуждены (qui quoniam non crediderunt, jam judicati sunt) и потому возстанутъ не для суда, а для наказанія (non surgent in judicio, sed ad poena), которое и будетъ служить для нихъ судомъ (et ideo judicium eorum poena est)» [4]).

Начиная съ изображенія окончательной участи праведниковъ и грѣшниковъ эсхатологія св. Амвросія принимаетъ уже почти сплошь оригенистическій отпечатокъ, лишь иногда только немного смягчаемый въ духѣ установившагося церковнаго преданія.

Мѣсто адскихъ мученій носитъ у него различныя названія: адъ (*Ἅιδης*) [5]), бездна (abyssus) [6]), чаще же всего

---

[1]) Expos. in ps. 118, XX, 22.

[2]) Enar. in ps. 40, 7; см. подробный сводъ соотвѣтствующихъ цитатъ у *Niederhuber*'а Die Eschatologie des h. Ambrosius, s.s. 221—223.

[3]) Expos. in ps. 118, XX, 40.

[4]) Enar. in ps. I, 56.

[5]) De bono mortis 10, 45; M. XIV, c. 560.

[6]) De incarn. Domin. Sacram. V, 42.

является подъ именемъ преисподней (infernus, inferna) [1]). Сущность переносимыхъ въ немъ мученій опредѣляется такъ же, какъ и у Оригена, не смотря на то, что вообще-то Западная Церковь въ лицѣ большинства своихъ писателей стояла на сторонѣ буквальнаго пониманія геенскаго огня и адскихъ мученій [2]). Въ представленіи Оригена огонь адскихъ мученій является внутреннимъ огнемъ, зажигаемымъ для себя каждымъ человѣкомъ: сознавая всю тяжесть и множество собственныхъ грѣховъ, душа будетъ терзаться этимъ сознаніемъ, не будучи въ состояніи освободиться отъ порождаемыхъ имъ угрызеній совѣсти. Съ угрызеніями неразрывно связывается чувство разлада съ собой, сознаніе противорѣчія между своими стремленіями и своимъ дѣйствительнымъ положеніемъ; тяжесть этого рода наказаній должна усиливаться отъ неотступно преслѣдующаго душу сознанія, что никто иной, а она сама своими дѣйствіями въ земной жизни создала себѣ печальную участь. Точно такъ же у св. Амвросія адскій скрежетъ зубовъ, неугасающій огонь и неумирающій червь представляются не внѣшними явленіями, но внутренними состояніями души. Кто присоединяетъ грѣхи ко грѣхамъ, кто не заботится объ очищеніи отъ нихъ, тотъ самъ подставляетъ свою шею подъ тяжесть старыхъ и новыхъ грѣховъ, сожигается собственнымъ огнемъ, съѣдается собственнымъ червемъ: сожалѣніе (moestitia) о совершенныхъ грѣхахъ порождаетъ огонь мученій; сознаніе грѣховъ, подобно червю, разъѣдаетъ внутреннія тайники совѣсти (viscera conscientiae); скрежетъ зубовъ заключается въ глубокомъ чувствѣ недовольства человѣка самимъ собою, въ досадѣ на позднее раскаяніе. Сходство въ данномъ случаѣ между Оригеномъ и Амвросіемъ станетъ для насъ еще очевиднѣе, если мы вспомнимъ, что, во-первыхъ, оба они сравниваютъ дѣйствіе геенскаго огня съ дѣйствіемъ на человѣка лихорадки и что, во-вторыхъ, оба основываются на 2 ст. 50- гл. книга прор. Исаіи, гдѣ

---

[1]) De fide III, 4, 27; см. подробный перечень цитатъ у *Niederhuber*'а Die Eschatologie d. hl. Ambrosius, s.s. 59—62.

[2]) ср. *Cyprian.* De laude mart. c. XX; Р. пер. II, стр. 362; *Tertul.* Apologet. c. 48; De poenit. c. XII; *Atzberger*, s.s. 311—312; *И. В. Поповъ.* Тертулліанъ, стр. 14—15.

говорится объ огнѣ и пламени, зажигаемомъ самимъ человѣкомъ [1]).

Въ аллегорическомъ смыслѣ, подобно Оригену же, св. Амвросій говоритъ также и объ евангельской темницѣ и мракѣ. Оригенъ подъ мракомъ и темницей разумѣетъ отсутствіе истиннаго боговѣдѣнія, религіозно-нравственное невѣдѣніе грѣшниковъ. По словамъ св. Амвросія, мракомъ и теперь и въ будущемъ будутъ объяты всѣ тѣ, кто живетъ въ пренебреженіи къ Божественнымъ заповѣдямъ, въ незнаніи ихъ, кто живетъ безъ Іисуса Христа, такъ какъ Христосъ и Его заповѣди образуютъ истинный внутренній свѣтъ всякой вѣрующей души [2]).

Всецѣло же въ оригенистическомъ духѣ онъ описываетъ и вѣчныя мученія діавола въ смыслѣ внутреннихъ терзаній послѣдняго: діаволъ всегда находится въ состояніи наказанія, такъ какъ, будучи постоянно связанъ цѣпями собственнаго нечестія, самъ навѣки (in perpetuum) будетъ находиться подъ судомъ своей совѣсти [3]).

Выше геенны, но ниже небесныхъ обителей находится еще особое промежуточное мѣсто, носящее у различныхъ писателей различныя названія и имѣющее различное значеніе. Дѣло въ томъ, что, по представленію древне-западныхъ писателей, только мученики непосредственно послѣ смерти получаютъ свою награду; св. Амвросій присоединяетъ къ нимъ еще священниковъ и благорасположенныхъ къ Церкви императоровъ. Для временнаго пребыванія до послѣдняго суда всѣхъ остальныхъ, имѣющихъ основаніе надѣяться на полученіе награды, и служитъ лоно Авраамово. Обычно западные писатели помѣщаютъ это лоно въ преисподней, считая его какъ бы особымъ отдѣленіемъ послѣдней [4]). Но св. Амвросій въ данномъ случаѣ склоняется, скорѣе, къ представленію о лонѣ Оригена, чѣмъ раздѣляетъ цѣликомъ взгляды своихъ западныхъ предшественниковъ. У Оригена

---

[1]) Ambr. Expos. Ev. Lucae XII, 205; Ed. V. и M. XV, c.c. 1754—1755; и Orig. De princip. II, X, 4; Р. пер. стр. 165—166.

[2]) Ambr. ibid. VII, 204; Ed. V. и M. XV. c. 1754 и Orig. De princip. II, X, 8; Русск. пер. стр. 170.

[3]) Expos. in ps. 118, XX, 23—24.

[4]) *Tertul.* De resur. carnis. c. XLIII; Русск. пер. стр. 129—130; *Lact.* Inst ipv. VII, c. XXI; ср *Atzberger.* Geschichte der christl. Eschatol. s. 303.

Лоно Авраамово отличается отъ преисподней и отождествляется съ раемъ [1]); послѣдній, занимая среднее мѣсто между преисподней и небомъ, служитъ мѣстомъ пребыванія душъ праведниковъ [2]). И св. Амвросій подъ Лономъ Авраама разумѣетъ уже состояніе блаженства, хотя видимо, пока только частичнаго. Оно характеризуется состояніемъ покоя, въ которомъ устраняется всякій моментъ страданія: «бѣдный Лазарь носилъ тяжелое ярмо отъ юности своей и успокоился только на лонѣ Авраамовомъ» [3]). Въ этомъ смыслѣ можно говорить не только о лонѣ Авраамовомъ, но и о лонѣ вообще всѣхъ патріарховъ (gremium Iacob, Abrahae sinus): «лоно патріарховъ есть нѣкоторое мѣсто вѣчнаго покоя (sinus enim patriarcharum recessum quidam est quietis aeternae)» [4]). Иногда оно характеризуется какъ участіе въ вѣчной жизни: «Лазарь, возлегая на лонѣ Авраама (in Abrahae sinu), раздѣлялъ вѣчную жизнь (vitam carpebat aeternam)» [5]). Все-таки есть основаніе думать, что этимъ терминомъ характеризуется состояніе не всѣхъ вообще праведниковъ, а только менѣе совершенныхъ, которые нуждаются для пріобрѣтенія блаженства въ посторонней помощи, въ чужихъ заслугахъ; принимать на лоно въ такомъ случаѣ значитъ оказывать кому-нибудь помощь своими заслугами: «послѣдуемъ нравамъ Авраама, дабы онъ принялъ насъ въ свое лоно (in gremium suum) и, подобно Лазарю, наслѣднику своего смиренія, согрѣвалъ насъ собственными добродѣтелями (propriis virtutibus) въ своихъ объятіяхъ» [6]) Можетъ быть, въ связи съ этимъ стоитъ ученіе св. Амвросія о двухъ царствахъ на небѣ: первое Царство Небесное предназначено для святыхъ въ моментъ отдѣленія ихъ отъ тѣла (primum regnum coelorum sanctis propositum est in absolutione corporis), а второе—наступитъ послѣ воскресенія, въ общеніи со Христомъ (secundum regnum coelorum est post resurrectionem esse cum Christo) [7]); это первое, такъ сказать, пред-

---

[1]) In Num. hom. XXVI, 4; *Atzberger*. s 393.
[2]) Sel. in ps. IX, 18; *Atzberger*, s. 391.
[3]) De obitu Theodosii 53.
[4]) De obitu Valentiniani 73.
[5]) Expos. in ps. 118, III, 17.
[6]) De fide resurrectionis 101.
[7]) Expos. Evang. Lucae X, 61; M. XV, c. 1653.

варительное царствованіе на небѣ, можетъ быть, и есть лоно Авраама, хотя для доказательства этого нѣтъ матеріала.

О вѣчныхъ наградахъ на Западѣ обыкновенно учили, что существуетъ множество различныхъ видовъ этихъ наградъ въ зависимости отъ различныхъ степеней заслугъ: вслѣдствіе разнообразія заслугъ (pro varietate meritorum) у Бога есть много обителей (multae mansiones)[1]). Но твердо установившійся и отмѣченный нами выше взглядъ на земную жизнь, какъ на исключительное поприще для пріобрѣтенія заслугъ, не могъ, конечно, благопріятствовать мысли, чтобы праведникъ и въ Царствѣ Небесномъ могъ переходить изъ одной обители въ другую, болѣе совершенную. Что касается св. Амвросія, то онъ согласенъ съ ними въ признаніи только первой половины этого представленія. «Хотя и одно Царство, но въ немъ существуютъ различныя заслуги (diversa tamen merita sunt in regno coelorum)» [2]). Обыкновенно число этихъ обителей точно не опредѣляется. Но въ твореніи de bono mortis 4-я апокрифическая книга Ездры внушила ему представленіе о семи классахъ блаженства праведниковъ, которые и описываются имъ съ большими подробностями [3]). Но св. Амвросій думаетъ, что судьба праведниковъ въ Царствѣ Небесномъ не остается навѣки неизмѣнною въ томъ видѣ, какъ она опредѣлилась на послѣднемъ судѣ. Видимо, и на небѣ продолжается процессъ нравственнаго усовершенствованія: благодать Небеснаго Царства можетъ быть всегда еще болѣе умножена (caritas augeatur) [4]). Въ Царствѣ Небесномъ существуетъ рядъ степеней награды, и его члены постепенно восходятъ отъ низшей ступени къ высшей: имп. Граціанъ успѣлъ уже подняться выше по этимъ степенямъ (pio officio ad ulteriora processerat), когда Валентиніанъ Младшій только еще началъ восходить (ascendere) [5]). Амвросій представляетъ это множество обителей подъ образомъ семи небесъ, при чемъ переходъ отъ одного къ другому небу происходитъ со строгой постепен-

---

[1]) *Tertul.* Adv. gnostic. Scorpiace c. VI.

[2]) De obitu Valentiniani 76.

[3]) Dp bono mortis 11, 48; Ed. V. и M. XIV, c. 562; ср. *Förster* Ambrosius. s. 173—174.

[4]) De obitu Valentiniani 76.

[5]) ibid. 76.

ностью: отъ перваго неба можно перейти только ко второму, отъ второго—къ третьему и т. д. по порядку до седьмого; только Іисусъ Христосъ по Своему человѣчеству былъ изъятъ изъ этого закона постепенности и сразу же чрезъ всѣ небеса взошелъ къ Престолу Божію [1].—Этотъ кругъ мыслей отчасти напоминаетъ намъ эсхатологію Оригена, у котораго «земля» такъ же «не является единственнымъ мѣстомъ для развитія и дѣятельности души», и «всѣ различные ему міры и небеса мыслятся стадіями развитія и образованія души» [2]. Съ этимъ различіемъ въ степеняхъ совершенства связывается и различіе въ степеняхъ награды: въ этомъ смыслѣ о семи небесахъ говоритъ и Оригенъ [3]. Только не слѣдуетъ этого сходства между нашими писателями преувеличивать: св. Амвросій отводитъ человѣку для будущаго совершенства не весь вообще міръ, какъ Оригенъ, а исключительно сферу небесныхъ обителей.

Жизнь святыхъ въ небесныхъ обителяхъ характеризуется св. Амвросіемъ чертами, устраняющими всякій упрекъ въ чувственности. Она состоитъ въ тѣсномъ общеніи и согласіи святыхъ другъ съ другомъ (sanctorum sibi vita non dissonet) [4] и въ тѣсномъ общеніи людей съ ангелами (angelorum atque hominum futura consortio) [5]. Со стороны содержанія эта жизнь характеризуется состояніемъ полнаго покоя, свободой отъ всякихъ заботъ и треволненій: святые покоятся отъ всякихъ удовольствій плоти, отъ всякаго возмущенія духа (animi perturbatione), наслаждаясь спокойствіемъ ума и кротостью души [6]. Вмѣстѣ съ тѣмъ жизнь въ Царствѣ Небесномъ мыслится какъ состояніе совершеннаго познанія и откровенія прежде недоступныхъ человѣку безъ чувственныхъ образовъ тайнъ: «теперь мы созерцаемъ чрезъ зеркало (per speculum), а тогда лицемъ къ лицу; теперь служимъ по плоти (secundum carnem), а тогда духомъ (spiritu) будемъ созерцать божественныя тайны (divina mysteria); и образъ истиннаго закона отпечатлѣется въ нашихъ нравахъ (in

---

[1]) Enar. in ps. 38, 17.
[2]) *Böhringer*. Clemens und Origenes. s. 311.
[3]) C. Cels. VI, 21; ср. *Aizberger*, s 389
[4]) De virginitate XVIII, 117.
[5]) Epistola XVI, 4.
[6]) De fide resurrectionis 100; ср. De obitu Theodosii 31.

nostris moribus exprimatur), такъ какъ мы будемъ жить по образу Божію (in Dei ambulamus imagine) [1]). Св. Амвросій созерцаетъ Граціана, встрѣчающаго въ небесныхъ обителяхъ своего брата Валентиніана и объясняющаго ему тайны Ветхаго Завѣта и Евангелія (testamenti veteris et Evangelii sacramenta); онъ же посвящаетъ его во внутреннія тайны (penetralia arcana) матери Церкви и во всѣ таинственныя мистеріи (in omnia secreta mysterii), предлагая ему питье духовной благодати [2]). Но изъ этихъ выраженій ясно, что Амвросій имѣетъ здѣсь въ виду исключительно познаніе религіознаго характера, имѣющее своимъ предметомъ истинное содержаніе Откровенія и духовнаго смысла ученія и установленій Церкви. Этою чертою его эсхатологія отличается отъ родственной ей эсхатологіи Оригена, тоже ожидавшаго откровенія тайнъ въ вѣчности [3]), но считавшаго объектомъ этого будущаго познанія не истины религіи, а все вообще существующее [4]).

Прежде чѣмъ совсѣмъ покончить съ эсхатологіей св. Амвросія, мы должны задать себѣ и разрѣшить вопросъ: считаетъ ли онъ вѣчнымъ различіе участи праведныхъ и грѣшныхъ послѣ суда? На Западѣ, какъ мы видѣли, отрицалась всякая возможность послѣ смерти улучшить свою участь; съ этимъ, какъ уже также было показано, иногда соглашается и Амвросій. Здѣсь въ подтвержденіе этого приводимъ еще нѣсколько новыхъ мѣстъ: безъ отпущенія грѣховъ на землѣ нельзя получить vitam aeternam [5]); страданія (flagella) послѣ смерти не приносятъ никакой пользы [6]). Тѣмъ не менѣе близкое знакомство съ твореніями Оригена въ нѣкоторыхъ случаяхъ направляетъ его мысль въ совершенно обратную сторону: хотя оригенистическаго понятія «апокатастасисъ» у него и нѣтъ, но въ идеяхъ, напоминающихъ намъ апокатасисъ, недостатка нѣтъ. «Виновныхъ въ грѣхахъ (peccatorum reos) послѣ смерти освобождаетъ тюрьма (carcer emittit)» такимъ аргументомъ желаетъ онъ

[1]) De fide resurrectionis 110.
[2]) De obitu Valentiniani 75.
[3]) De princip. III, VI, 8, Р. пер. стр. 300—301.
[4]) ibid. II, XI, 5 и 6; Р. пер. стр. 176—179.
[5]) De bono mortis 2, 5; M. XIV, с.с. 541—542.
[6]) De interp. Iob et David. III, 3, 9; Ed. V. и M. XIV, с. 841 (IV, 3, 7).

тронуть жестокосердыхъ къ своимъ должникамъ богачей [1]). Но еще важнѣе, что въ комментаріи на 36-й псаломъ встрѣчается мѣсто, заимствованное, судя по послѣдовательности рѣчи и выраженіямъ, у Оригена и трактующее о томъ, что грѣхъ и нечестіе, не существовавшіе отъ начала, не будутъ также существовать и вѣчно: вмѣстѣ съ землею, которая въ настоящее время служитъ мѣстомъ обитанія грѣха, исчезнетъ и послѣдній, но такъ какъ субстанція грѣшниковъ будетъ все же сохранена, то здѣсь мы имѣемъ оригенистическую мысль о будущемъ, уже послѣ второго воскресенія, обращеніи ко Христу и исправленіи всѣхъ грѣшниковъ.

Ambr. Quommodo enim esse poterit in futurum, cum peccati locus diuturnus esse non possit... In hac terra locus est peccatorum. Praeterit terra, quommodo peccatoris locus poterit invenire и. т. д.

Orig. Non solum autem peccator non erit, sed nec locus peccatoris non erit. Quis est autem locus peccatoris, nisi ista, quae praetereunt? Sine dubio ergo cum ipso peccato, quod praeteriit, etiam locus praeteriit peccatoris и т. д. [2])

Богъ такимъ образомъ отвергаетъ грѣшниковъ не навѣки (non in aeternum projicit)[3]), настанетъ въ концѣ концевъ время, когда будетъ уничтоженъ послѣдній врагъ—смерть, когда совершенно оскудѣетъ зло и будутъ существовать лишь блага вѣчныя [4]). Таковъ конецъ вещей,—такъ аргументируетъ свой апокатастасисъ Амвросій,—а совершеннымъ концемъ можетъ быть только тотъ, который касается не одного и не нѣкоторыхъ, а всѣхъ (ille verus et finis, qui non unius erit finis, sed omnium) [5]). Впрочемъ, весьма сомнительно, чтобы св. Амвросій былъ склоненъ къ признанію всеобщаго апокатастисиса, подобно Оригену: анализъ его ученія о злыхъ духахъ показалъ намъ, что онъ не признавалъ возможности ихъ обращенія къ Богу, когда бы то ни было.

---

[1]) De Tobia 10, 36; M. XIV, c. 772.

[2]) *Ambr.* Enar. in ps. 36, 21; ср. enar. in ps I, 58 и *Orig.* Opera. M. XII c. 1333 c.

[3]) De poenitentia I, IV, 20.

[4]) Enar. in ps. 38, 16.

[5]) ibid. 16.

III.

Ученіе св. Амвросія о нравственности [1]).

Общая характеристика.

Приступая къ изложенію этики св. Амвросія, мы должны сразу же отмѣтить его выдающееся историческое значеніе въ этой области. Въ этомъ отношеніи его можно сравнить только съ Климентомъ Алекс. и то лишь съ оговоркою: если Климента считаютъ первымъ научнымъ этикомъ въ исторіи христіанско-церковной литературы [2]), то св. Амвросій былъ не только первымъ этикомъ на западѣ, но его твореніе De officiis ministrorum, спеціально посвященное вопросамъ морали, представляетъ собою если не первую научно-философскую систему церковной морали, то во всякомъ случаѣ пер-

---

[1]) *Литература*: монографіи 1) *Förster*'а, 2) Böhringer'а и 3) *Labriolle*. Спеціально изслѣдованіемъ нравственнаго ученія св. Амвросія занимаются: 4) *P. Cannata* De S. Ambrosii libris qui inscribuntur de officiis ministrorum quaestiones. Modica. 1909; 5) Th. *Schmidt*. Ambrosius, sein Werk de officiis libr. III und die Stoa. Augsburg. 1897; 6) *Ewald*. Der Einfluss der stoischciceronianischen Moral auf Darstellung der Ethik bei Ambrosius. Leipzig 1881; 7) *I. Reeb*. Über die Grundlagen des Sittlichen nach Cicero und Ambrosius. Zweibrücken. 1876; 8) *Drüsecke* M. T. Ciceronis et Ambrosii De officiis. Romae et Florentiae 1875; 9) *Iacoby* Die practische Theologie in der alte Kirche. II. Ambrosius въ Theologische Studien und Kritiken. 1890. Erster Band. Краткія замѣчанія объ этикѣ Амвросія можно встрѣтить у 10) *Ziegler*'а Geschichte der christl. Ethik. Strassburg. 1892, s.s. 234 и squ. На русскомъ языкѣ, кромѣ 11) статьи прот. *Молодемскаго* въ жур. Вѣра и Разумъ 1887 г. 2 т, 2 ч, мы имѣемъ очень обстоятельное изслѣдованіе 12) *Г. В. Прохорова* Нравственное ученіе св. Амвросія, Еписк. Медіоланскаго и 13) Христіанское содержаніе „De officiis" Амвросія—статьи Мотрохина въ Прав. Собес. за 1912 г., т. 2; статьи вошли въ состав. изслѣдованія; выпущеннаго особымъ изданіемъ.

[2]) *Winter* Die Ethik des Clemens von Alexandrien. Leipzig 1882, s. 16.

вый болѣе или менѣе полный сводъ или сборникъ философскихъ рѣшеній вопросовъ христіанской этики. Безусловно, церковная литература на западѣ трактовала вопросы морали и до Амвросія: творенія Тертулліана и Лактанція могутъ служить хорошими источниками для ознакомленія съ этимъ древнимъ періодомъ западной обработки вопросовъ церковной морали. Тѣмъ не менѣе исторію научной этики на западѣ мы можемъ начинать съ Амвросія, такъ какъ Тертулліанъ, насколько извѣстно, превращаетъ христіанскую мораль въ простой сборникъ правилъ, внѣшнимъ образомъ регламентирующихъ жизнь до мельчайшихъ подробностей [1]), и не только не занимается вопросами о принципахъ морали, но даже не чувствуетъ потребности сообщить этической проблеммѣ научную форму и философское обоснованіе. Этика же Лектанція, хотя и отличается выгодно отъ Тертулліана болѣе или менѣе принципіальнымъ характеромъ, но все же раскрывается внѣ данныхъ классической науки и даже въ противоположности къ нимъ. Только Амвросій воспользовался этой наукой для научной обработки церковной этики.

Но, какъ первый опытъ научной этики, этика св. Амвросія отличается очень существенными недостатками: она лишена прежде всего характера цѣльной системы; обсуждая различные вопросы морали, св. Амвросій не дѣлаетъ попытки вывести ихъ изъ единаго принципа и основанія; вслѣдствіе этого, по справедливому замѣчанію Böhringer'a, его ученіе о нравственности представляетъ собою сумму отдѣльныхъ христіанскихъ ученій о нравственности, а не является единымъ христіанскимъ ученіемъ о нравственности въ строгомъ смыслѣ этого слова [2]). Затѣмъ, черпая мысли изъ самыхъ разнообразныхъ источниковъ, изъ ученія Церкви и Откровенія, съ одной стороны, и изъ классическихъ системъ морали, съ другой, св. Амвросій не могъ преодолѣть естественно образовавшагося такимъ путемъ дуализма въ этикѣ; у него мы находимъ, при полномъ отсутствіи органической связи и исключительно только «внѣшнемъ

---

[1]) Характеристику морали Тертулліана см. *И. В. Поповъ.* Тертулліанъ. стр. 16—19.

[2]) Ambrosius, Erzbischof von Mailand, s. 78.

комбинированій»[1]) параллельное сосуществованіе двухъ разнородныхъ по существу своему теченій мысли: христіански-церковнаго и классическаго.

Изъ факторовъ, подъ несомнѣннымъ вліяніемъ которыхъ сложилось ученіе о нравственности св. Амвросія, должно указать на сочиненіе Цицерона De officiis и на этику Филона, представляющую собою синтезъ элементовъ стоицизма и платонизма, иногда видоизмѣненныхъ, но всегда комбинированныхъ съ учсніемъ ветхозавѣтнаго откровенія. Что же касается Климента Алекс., то, безспорно, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ представленія св. Амвросія обнаруживаютъ много общаго съ ними; но все же при существованіи между ними весьма огромной разницы вопросъ о зависимости этики Амвросія отъ этики Климента, если и рискованно безповоротно рѣшить въ отрицательномъ смыслѣ, то все же приходится оставить подъ очень и очень большимъ сомнѣніемъ. Мѣстами постараемся иллюстрировать это на отдѣльныхъ примѣрахъ. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ, наконецъ, мы встрѣчаемъ у Амвросія идеи св. Василія.

Источники нравственнаго закона; понятіе о совѣсти.

Изъ западныхъ писателей до св. Амвросія ученіе о происхожденіи и источникѣ нравственности мы встрѣчаемъ, напримѣръ, у Лактанція: послѣдовательно проводя обычную у западныхъ писателей точку зрѣнія рѣзкой противоположности между естественнымъ, природнымъ и дарованнымъ Богомъ, онъ, видимо, отрицаетъ возможность естественнаго происхожденія нравственнаго закона, выводя послѣдній исключительно изъ откровенныхъ заповѣдей Бога. «Хотя язычники, говоритъ онъ, и думали, что должно дѣлать добро по требованію природы (poscente natura), однако, ни они сами, ни ихъ философы не могли дѣлать его, потому что способность быть добродѣтельнымъ даетъ одна только небесная наука (doctrina coelestis), какъ единственная мудрость (sola sapientia)»[2]).

---

[1]) *Iacoby*. Theol. Stud. und Kritik s. 337.

[2]) Instit. div. III, c. XXVI.

Амвросій мѣстами обнаруживаетъ больше вниманія къ естественному добру въ человѣкѣ. Если мы просмотримъ его толкованія на псалмы, то увидимъ, что въ нихъ онъ неоднократно упоминаетъ о какомъ-то нравственномъ законѣ въ человѣкѣ. «Язычники, говоритъ онъ, когда исполняютъ то же, что предписываетъ и законъ (судя по общему смыслу рѣчи, внѣшній, писанный), сами для себя являются закономъ, сознавая, чему должно слѣдовать и чего необходимо остерегаться» [1]). Такъ какъ они имѣютъ предписанія морали единственно въ силу свидѣтельства природы, не зная о существованіи откровеннаго закона Божія, то о нихъ можно сказать, что они слѣдуютъ закону naturaliter, исполняютъ предписанія naturalis legis, написаннаго въ сердцахъ нашихъ и образующаго interioris hominis ventrem [2]). Этотъ естественный законъ обнаруживаетъ свое дѣйствіе не только среди язычниковъ, лишенныхъ откровеннаго писаннаго закона, но не утрачиваетъ своего значенія также и для христіанъ; скорѣе наоборотъ, онъ тѣмъ сильнѣе говоритъ въ послѣднихъ, чѣмъ дальше они стоятъ отъ грѣха; писанный законъ потому именно и былъ данъ человѣку, что грѣхъ постепенно сталъ заглушать свидѣтельство naturalis legis; если бы не было грѣха, то не было бы также нужды и въ писанномъ законѣ. «Въ сердцѣ праведника (justi) существуетъ lex Dei, конечно, не scripta, но naturalis, ибо lex положенъ не для праведника, но для неправеднаго (injusto)». Если язычники способны при совершеніи добра руководиться нравственнымъ чувствомъ, то тѣмъ болѣе, конечно, мужъ вѣрный и праведный (fidelis и justus), живущій ad imaginem et similitudinem Dei, умѣетъ опредѣлять пристойное (decora) и честное (honesta) и пользоваться нѣкоторымъ, имѣющихъ характеръ закона, руководствомъ естественной мудрости (uti legitimo quodam naturalis sapientiae hubernaculo) [3]).

Разбираясь въ дальнѣйшихъ сужденіяхъ св. Амвросія о природѣ естественнаго нравственнаго закона, мы замѣчаемъ, что онъ характеризуетъ его стоическими чертами, мѣстами нѣсколько видоизмѣняя ихъ, подобно другимъ христіанскимъ писателямъ, сообразно съ новыми понятіями.

---

[1]) Enar. in ps. 36, 69.
[2]) ibid. 39, 22.
[3]) ibid. 36, 69.

Для стоиковъ нравственный законъ въ человѣкѣ былъ прежде всего голосомъ индивидуальнаго человѣческаго разума, а нравственность—сообразною съ требованіями этого разума дѣятельностью [1]); подобно этому, и св. Амвросій признаетъ за дѣятельностью нашего разума законодательное значеніе, чѣмъ и объясняетъ всеобщность естественнаго закона нравственности въ человѣческомъ родѣ: opinio nostra sibi legem facit [2]). Стоики, далѣе, учили, что не всякая вообще дѣятельность разума имѣетъ значеніе закона, а только лишь правильная дѣятельность, правильный разумъ или такъ называемый ὀρθὸς λόγος [3]), или же разумъ, дѣйствующій въ согласіи съ ходомъ и закономъ мірового цѣлаго, съ общимъ міровымъ разумомъ, познающій законы этого послѣдняго [4]). Св. Амвросій также ставитъ въ зависимость mens, какъ индивидуальный и субъективный человѣческій разумъ, отъ объективнаго разума—ratio. Нравственная дѣятельность для него есть rationis rectae consideratio [5]); rectae rationis tractatione можно уничтожить страсти [6]); посредствомъ recta ratione разумъ (mens) способенъ придерживаться наставленій мудрости [7]); нормальною можетъ быть только жизнь secundum tractationem rationis [8]). Это представленіе о recta ratio, какъ объ источникѣ моральнаго сознанія, имѣетъ такое важное значеніе у св. Амвросія, что онъ поставляетъ въ зависимость отъ него даже внѣшній писанный законъ. Послѣдній пріобрѣтаетъ авторитетъ закона лишь подъ условіемъ согласія съ нимъ дѣйствующаго подъ вліяніемъ ratio разума, такъ что въ концѣ концевъ у Амвросія сохраняетъ свою силу стоическая формула: разумъ (mens), направленный къ rationi, предшествуетъ добродѣтелямъ [9]). Внѣшній законъ полезенъ только въ дѣлѣ увѣщанія и слабъ въ дѣлѣ убѣжденія; человѣкъ дѣлаетъ добро или стремится къ злу

---

1) *Zeller*. Die Philosophie der Griechen 3/1. 3 Aufl. s. 208.
2) De paradiso 8, 39; Ed. V. и M. XIV, c. 293.
3) *Ewald*. Der Einfluss stoisch—ciceron. Moral bei Ambrosius. s. 61.
4) *Zeller*. Die Philosophie der Griechen. 3/1 3 Aufl. s.s. 209—210.
5) De Iacob et vita beata I, I, 1; Ed. V. и M. XIV, c. 598.
6) ibid. I, I, 4; Ed. V. и M. XIV, c. 600.
7) ibid. I, I, 4.
8) ibid I, VII, 29; Ed. V. и M. XIV, c. 610.
9) ibid. I, I, 1.

не въ силу внѣшней принудительности, но исключительно по доброй волѣ (voluntate arbitra); что предписываетъ законъ, въ томъ убѣждаетъ только ratio, присущее разуму [1]).

Но у св. Амвросія, какъ и у другихъ церковныхъ писателей, ὀρθὸς λόγος, конечно, не могъ имѣть значенія согласія индивидуальнаго разума съ разумомъ міровымъ, потому что у нихъ не было лежащей въ основѣ подобнаго представленія пантеистической подкладки. Стоящіе на почвѣ Откровенія моралисты во главѣ съ Филономъ внесли въ классическое понятіе объ объективномъ разумѣ ту существенную поправку, что критеріемъ для сужденія о правильности функціонированія индивидуальнаго разума считаютъ его согласіе съ Логосомъ, дѣйствующимъ въ мірѣ, но тѣмъ не менѣе отличномъ отъ послѣдняго. Климентъ Алекс. предполагаетъ такое именно понятіе о Логосѣ, когда утверждаетъ, что цѣлію нашей жизни служитъ πρὸς τὸν ὀρθὸν λόγον уподобленіе (ἐξομοίωσις) [2]). св. Амвросій также знаетъ подобное отождествленіе, когда говоритъ о Логосѣ, какъ о законѣ, въ отличіе отъ закона писаннаго: «если уже заповѣдь Господа (mandatum Dei) имѣетъ для насъ значеніе закона (lex), то тѣмъ болѣе закономъ для насъ является живое и дѣйственное Слово Бога (multo magis vivum et operatorium Verbum Dei lex est) [3]).

Нѣсколько труднѣе является вопросъ о томъ, какъ именно опредѣляетъ Амвросій отношеніе этого закона къ совѣсти (conscientia), которая, какъ и у стоиковъ, занимаетъ выдающееся мѣсто въ ряду его нравственныхъ понятій, и какой смыслъ онъ соединяетъ съ нимъ. Эвальдъ, отстаивающій въ своей книгѣ рабскую зависимость Амвросія отъ стоицизма, не находитъ у него понятія о совѣсти въ его настоящемъ смыслѣ духовной силы, повелѣвающей дѣлать добро и избѣгать зла, въ смыслѣ нравственнаго долга, императива; вслѣдствіе этого она и не можетъ разсматриваться въ качествѣ источника моральнаго сознанія. Одностороннее сократически—интеллектуалистическое направленіе стоицизма тре-

---

[1]) ibid.

[2]) Stromat. II, c. XXII; M. VIII, 1074 A.

[3]) Expos. in ps. 118, XVIII, 39.

буетъ, по его мнѣнію, разграниченія понятій «внутренній законъ» и «совѣсть», потому что внутренній законъ, хотя въ послѣдней своей инстанціи и оказывался закономъ всеуправляющаго мірового Логоса, тѣмъ не менѣе для субъекта онъ получалъ значеніе закона вслѣдствіе признанія за нимъ авторитета со стороны самого же субъекта [1]); рѣшающее значеніе такимъ образомъ у стоиковъ, а вслѣдъ за ними и у Амвросія, принадлежитъ убѣжденіямъ разума, а совѣсть возникаетъ лишь впослѣдствіи, послѣ совершенія дѣйствія, въ качествѣ совѣсти послѣдующей, судящей, наказывающей, но не предварительной и повелѣвающей [2]). Дѣйствительно, что касается стоицизма, по крайней мѣрѣ, въ его цицероніанской редакціи, то совѣсть не имѣетъ для него значенія источника нравственнаго сознанія: «для насъ, наставляетъ Цицеронъ своего сына, должно быть достаточно убѣжденія, получаемаго нами изъ преуспѣянія въ философіи» [3]); о совѣсти здѣсь совсѣмъ нѣтъ рѣчи. Справедливость требуетъ также отмѣтить, что и Амвросій, видимо, часто не имѣетъ въ виду императивной силы совѣсти и обычно говоритъ о ней лишь въ смыслѣ результата того или иного образа дѣятельности: послѣ проступка открывается зрѣніе внутренней совѣсти (conscientiae interioris visus aperitur) [4]); interior conscientia раздѣляетъ заслуги непорочныхъ и развращенныхъ и является источникомъ и неподкупной раздаятельницей наградъ и наказаній [5]); совѣсть есть домашнее судилище (judicium domesticum), которому каждый изъ насъ даетъ отчетъ въ своихъ дѣйствіяхъ; особенно сильно она даетъ себя чувствовать тогда, когда является какъ poena, какъ vulnus, внутренняя мучительная рана [6]). Существеннаго отличія отъ стоиковъ у него мы такимъ образомъ не находимъ ни здѣсь и нигдѣ въ другомъ мѣстѣ. Но нельзя обойти молчаніемъ и того, что хотя съ понятіемъ о совѣсти и не связывается представленіе о нравственномъ долгѣ, все же conscientia очень часто выступаетъ у св. Амвросія въ качествѣ очень

---

[1]) Der Einfluss stoisch—ciceronian. Moral, s.s. 60 и 61.
[2]) ibid. s. 60.
[3]) De officiis III, c. VIII.
[4]) Expos. Evang. Lucae IV, 65; Ed. V. и M. XV, c. 1631.
[5]) De officiis ministrorum I, XII, 44.
[6]) ibid. III, IV, 24.

важнаго предваряющаго всякое дѣйствіе мотива: мудрецъ избѣгаетъ зла не только потому, что отъ него отвлекаетъ его убѣжденіе собственнаго разума, но также и потому, что онъ стыдится голоса собственной совѣсти (pudenda conscientia est), потому что собственному суду онъ подлежитъ прежде, чѣмъ суду другихъ [1]).

Что такой писатель, какъ Амвросій, наряду съ естественнымъ закономъ долженъ былъ признавать и законъ писанный, объ этомъ здѣсь должно замѣтить только для полноты.

Сверхъестественный факторъ нравственной дѣятельности.

Для церковныхъ писателей въ отличіе отъ стоиковъ, особенно древнѣйшей ихъ формаціи, разумъ являлся только однимъ, но не единственнымъ факторомъ нравственной дѣятельности. На ряду съ нимъ стоитъ и факторъ Божественный, которому принадлежитъ не только законодательное значеніе, но и непосредственное участіе въ самомъ процессѣ нравственнаго дѣланія. Привнесеніемъ въ свое ученіе этого послѣдняго фактора св. Амвросій значительно возвысилъ свою мораль сравнительно съ моралью стоической. Если въ стоицизмѣ, гдѣ Божественное мыслилось подъ формою міра, законъ разума былъ ни чѣмъ инымъ, какъ естественнымъ закономъ природы, и міръ нравственный въ существѣ дѣла ничѣмъ не возвышался надъ міромъ естественнымъ, природою, то у св. Амвросія нравственность приняла въ себя нѣчто независимое отъ законовъ природы, не только не повинуется послѣдней, но даже господствуетъ надъ нею для осуществленія своихъ высшихъ цѣлей.

Внесенія въ кругъ моральныхъ понятій понятія о сверхъестественномъ Дѣятелѣ требовало уже признаніе Личности и трансцендентности Божества, находящагося однако въ никогда не прекращающихся отношеніяхъ къ міру. Оно же требовалось сознаніемъ слабости естественныхъ силъ человѣка, какъ тварнаго существа, и въ частности убѣжденіемъ въ испорченности его природы грѣхомъ. Это сдѣлалъ въ до-

[1]) Ibid. III, V, 29

вольно обширныхъ размѣрахъ уже Филонъ, за которымъ въ большей или меньшей мѣрѣ слѣдуютъ и христіанскіе этики. Было бы, конечно, ошибкою противъ исторической правды высокое значеніе сверхъестественнаго Дѣятеля въ морали св. Амвросія выводить только изъ вліянія Филона, хотя при этомъ и нельзя оспаривать, что въ изображеніи этого Дѣятеля Амвросій иногда напоминаетъ намъ и Филона. Въ качествѣ библейскаго примѣра для иллюстраціи необходимости божественной помощи въ нравственной дѣятельности человѣка Филонъ часто приводитъ Реввеку; если бытописатель говоритъ, что Елеазаръ встрѣтилъ Реввеку при колодцѣ, когда она приходила за водой (Быт. 21, 15—16), то это мелкое обстоятельство для іудейскаго экзегета служитъ образомъ жаждущаго разсудительности (*φρονήσεως*) разума, сходящаго къ источнику Божественной Мудрости (*σοφίας Θεοῦ*), изъ котораго онъ только и можетъ быть наполненъ; этимъ же образомъ и въ томъ же самомъ смыслѣ пользуется и св. Амвросій: Ревекка служитъ образомъ сходящей къ источнику мудрости (ad sapientiae fontem) Церкви или же всякой стремящейся къ совершенству души, чтобы почерпнуть оттуда наставленія чистой мудрости (sapientiae purae) [1]). Вѣроятно, въ зависимости отъ ученія Платона о Божественномъ эросѣ, Филонъ движущею силою нравственной дѣятельности считаетъ *ἔρως*, стремленіе и любовь къ добродѣтели: душа, которую пасетъ Богъ, получаетъ *ἔρως*, подъ вліяніемъ котораго, презрѣвши все низменное, она начинаетъ воздѣлывать *ἐπιστήμην* [2]). Часто у него идетъ рѣчь о спеціальномъ эросѣ познанія (*ὁ ἐπιστήμης ἔρως*), побуждающемъ къ постоянному бодрствованію разума, и охраняющемъ отъ духовнаго сна [3]); но иногда небесный эросъ (*ἔρως οὐράνιος*) представленія источникомъ всякой вообще добродѣтели (*ἐξ οὗ πᾶσαν ἀρετὴν φύεσθαι συμβέβηκεν*) [4]). Св. Амвросій также приписываетъ Логосу возбужденіе въ душѣ особой любви (amor), которая также опредѣляется двояко: какъ любовь къ познанію небесныхъ тайнъ въ частности, такъ и любовь,

---

[1]) A. De Isaac vel anima l, 2 и *Philo* De poster. Caini § 41; t. II, стр. 46.
[2]) De agricult. Noe § 13; t. II, 116—117.
[3]) De ebrietate § 39; t. II, 216.
[4]) De caritate § 2; t. V, 186.

порождающую добродѣтель вообще. «Когда amor Uerbi coelestis вливается въ нашу душу и освятившійся разумъ (mens sancta) сообщается съ міромъ разумнымъ, предъ нею раскрываются достойныя удивленія тайны (mysteria) [1]; по мѣрѣ нравственнаго совершенствованія эта любовь пріумножается (augetur amor) и приводитъ къ лицезрѣнію Бога, равно какъ и къ добродѣтели [2]). Въ связи съ представленіемъ объ этомъ св. Амвросій говоритъ объ оставленныхъ имъ въ душѣ сѣменахъ, изъ которыхъ (ex seminibus) развивается созерцаніе полноты Божества [3]). Общеніе между Богомъ и человѣкомъ на высшихъ ступеняхъ обозначается Филономъ именемъ дѣвственной харисмы, дара (*τὴν παρθένον χάριτα*). здѣсь имѣется въ виду ступень самаго тѣснаго общенія съ Богомъ, когда между Богомъ и душей не остается ничего средняго (*ᾧ εἶναι Θεοῦ καί ψυχῆς μέσον* [4]). Нѣчто подобное встрѣчается и у Амвросія, хотя онъ говоритъ и не о дѣвственной харисмѣ, а о дѣвственномъ Логосѣ (*παρθενικὸς Λόγος*), котораго отождествляетъ съ лицомъ Христа Спасителя. Душа наслаждается радостью и весельемъ, когда имѣетъ *παρθενικὸν λόγον*, потому что за нее пострадалъ и былъ распятъ Христосъ, Который и есть *παρθενικὸς λόγος* [5]). Обладаніе этимъ Логосомъ также, очевидно, имѣетъ мѣсто на высшихъ ступеняхъ, потому что оно характеризуется радостью, а лишеніе Логоса сопровождается печалью и покаяніемъ: «душа, въ которой по причинѣ ея невоздержанія умерло слово Божіе, или *παρθενικὸς λόγος*, впадаетъ въ жалость» [6]).

Многимъ обязанъ св. Амвросій въ данномъ случаѣ и Оригену. Это главнымъ образомъ нужно сказать относительно его творенія De Isaac vel anima, хотя въ виду утраты соотвѣтствующаго комментарія Оригена и нѣтъ возможности сказать, гдѣ здѣсь кончается заимствованное и начинается свое собственное. Систематически можно представить раскрытое здѣсь представленіе о нравственной дѣятельности въ такомъ видѣ. Verbum Dei получаетъ всякая душа, но сохраняетъ

[1]) Expos. Evang. Lucae. Praef. 2; Ed. V. и M. XV, c. 1529.
[2]) De Isaac vel anima 6, 53; Ed. V и M. XIV, c. 521.
[3]) ibid. 6, 53.
[4]) De mutat. nomin. § 6; t. III, 167.
[5]) Epistola XXXI, 3.
[6]) ibid. 10.

его только душа чистая (immaculata) [1]). Это Слово дѣйствуетъ въ человѣкѣ подъ условіемъ самодѣятельности его духа: «сообразно съ нашими заслугами (nostris meritis) Verbum Dei въ насъ или живетъ или умираетъ; ибо, если наши старанія и дѣла хороши, Verbum Dei въ насъ живетъ и дѣйствуетъ; но если наши помыслы и дѣла темны, то для насъ заходитъ и солнце правды (sol justitiae) [2]).

Какъ извѣстно уже, взаимоотношенія Логоса съ душею, согласно съ Оригеномъ, описываются Амвросіемъ подъ образомъ возлюбленнаго и возлюбленной кн. «пѣснь пѣсней». Здѣсь необходимо отмѣтить двѣ главныя черты такого единенія.

Съ одной стороны, единеніе Логоса съ душею слѣдуетъ понимать не въ смыслѣ простого содѣйствія со стороны Слова, но въ смыслѣ внутренняго таинственнаго единенія души съ Нимъ, въ смыслѣ совмѣстнаго дѣйствованія въ добрѣ. Сначала Слово Божіе какъ бы стучитъ въ двери души, желая войти въ нее; коль скоро душа откликается на зовъ Божій, открываетъ Ему двери, она уже воспринимаетъ Слово внутрь себя и, воспринявъ Его, научается Имъ [3]). Съ этого момента Слово становится Женихомъ, а душа—возлюбленною невѣстою Его; она сама начинаетъ горѣть желаніемъ постоянно быть вмѣстѣ съ Словомъ, неудержимо стремится къ Нему, такъ сказать, ощущаетъ въ себѣ Его голосъ, воспринимаетъ «благоуханіе Его Божественности своимъ внутреннимъ чувствомъ (intimo sensu)»; ощущая въ себѣ благодатное вѣяніе присутствія Слова, она, подобно библейской возлюбленной, говоритъ: «Вотъ Тотъ Самый, Котораго я ищу, Тотъ, Котораго я желаю» [4])... Эти отношенія между душею и Словомъ объясняются также еще по аналогіи тѣсныхъ отношеній между душею и тѣломъ: какъ соединеніе души съ тѣломъ оживляется особымъ жизненнымъ духомъ (spiritu vitali), такъ и душа оживотворяется Божественнымъ Словомъ, образующимъ съ момента соединенія съ нею жиз-

---

[1]) Expos. Evang. Lucae II, 26; Ed. V. и M. XV, c.c. 1561—1562.
[2]) Epistola XXXI, 2.
[3]) De Isaac vel anima 8, 71; Ed. V. и M. XIV, c. 529.
[4]) Expos. in ps. 118, VI, 8.

ненную субстанцію (vitalis substantia), для нея, питающую, поддерживающую ее и умножающую въ ней добро [1]).

Но, съ другой стороны, единеніе души съ Божественнымъ Словомъ не является ихъ полнымъ мистическимъ сліяніемъ, при которомъ теряется индивидуальность души, погружающейся въ Слово и исчезающей въ Немъ. Это необходимо замѣтить какъ относительно начала, такъ и относительно послѣдней и самой высшей ступени ихъ взаимнаго единенія. Сначала Слово обращается къ душѣ «какъ бы чрезъ скважину», т.-е. неполно и несовершенно, бросаетъ въ душу только сѣмена, которыя она воспринимаетъ въ свое мысленное чрево, чтобы затѣмъ развить ихъ въ добродѣтель. Послѣ продолжительнаго усовершенствованія она уже близко подходитъ къ Слову, ощущая полноту Его Божества; но и теперь ея отношенія къ Слову сравниваются съ отношеніями къ Господу во чревѣ Маріи еще также не оставившаго матернюю утробу Іоанна Предтечи, который, почувствовавъ близкое присутствіе Господа, возрадовался во чревѣ праведной Елизаветы [2]).

Въ процессѣ установленія близкихъ отношеній между душею и Словомъ св. Амвросій различаетъ три отдѣльныя ступени. Первая ступень опредѣляется только какъ institutio animae, какъ наставленіе души; его существо состоитъ въ томъ, что душа, по откровенію ей Господа, схватывается особымъ аффектомъ (affectum), страстью къ приближенію къ Богу. На этой ступени она видитъ какъ бы однѣ тѣни, еще не осязаетъ близости Слова, для нея еще не сіяетъ день Евангелія во всемъ его блескѣ. Отношенія между душею и Словомъ остаются пока такимъ образомъ болѣе или менѣе внѣшними. Вторая ступень есть ступень secundum profectum, т.-е. ступень преуспѣянія, бо́льшаго совершенства, и состоитъ въ томъ, что вмѣсто прежнихъ тѣней душа начинаетъ уже обонять воню благоуханій, очевидно, влечется къ добру исключительно силою добра и безкорыстной любовью къ нему. Наконецъ, третья ступень есть ступень secundum perfectionem, т.-е. состояніе совершенства, когда душа уже вращается съ Самимъ Словомъ и служитъ Ему, покоится съ

---

[1]) Ibid. VII, 7.

[2]) De Isaac vel anima 6, 53; Ed. V и M. XIV, c. 521.

Нимъ и приноситъ не только пріятный цвѣтъ добродѣтели, но и плоды ея [1]).

Понятіе о добродѣтели и ея признаки.

И постепенность развитія естественныхъ силъ человѣка и строгая постепенность въ реализаціи отношеній къ Богу и Его Слову естественно должны были внушать также и представленіе о строгой постепенности въ совершеніи добродѣтели, какъ реальнаго содержанія нравственной жизни. Дѣйствительно, вся совокупность христіанскихъ добродѣтелей представляется св. Амвросію длиннымъ постепенно развивающимся процессомъ, въ которомъ къ каждой послѣдующей ступени можно переходить не иначе, какъ только чрезъ посредство предыдущей. Знакомство съ твореніями св. Василія дало ему сравненіе нравственной дѣятельности съ видѣнною патр. Іаковомъ длинною лѣстницею, состоящею изъ множества ступеней, по которымъ мы можемъ подниматься только мало-по-малу, начиная съ самаго незначительнаго и постепенно переходя къ болѣе трудному для нашей природы. Первая ступень этой лѣстницы стоитъ очень близко къ землѣ, являясь наиболѣе совмѣстимою съ земными привязанностями, вторая—очень похожа на первую, и каждая изъ далѣе слѣдующихъ имѣетъ очень много общаго съ своей предыдущей; въ такой постепенности добродѣтельная жизнь не можетъ составлять непосильной для человѣка задачи.

Ambr. Hic enim ordo est disciplinae, ut ab inferioribus ad perfectiora contendas: ne terrearis mole majorum, qui leviorum exordium debeas provocari. Scalum enim similem esse Scriptura nos docet pietatis ascensum, per quas vidit Angelos Domini ascendentes et descendentes sanctus Iacob, vir exercitationis и т. д.

Εἰ γὰρ εὐθὺς προέβαλε σοι τὰ τέλεια, ἀπώκνησας ἂν πρὸς τὴν ἐγκείρησιν. νῦν δὲ τοῖς εὐληπτοτέροις σε προσεθίζει, ἵνα κατατολμήσῃς τῶν ἐφεξῆς. κλίμακι γὰρ προσεοικέναι φαίην ἂν ἔγωγε τῆς εὐσεβείας τὴν ἄσκησιν. κλίμακι ἐκείνῃ, ἣν εἶδε ποτὲ ὁ μακάριος Ἰάκωβ, ἧς τὰ μὲν ἦν πρόδγειά τε καὶ χαμαίξηλα и т. д. [2])

[1]) ibid. 8, 63—69; Ed. V. и M. XIV, cc. 528—529.

[2]) *Ambr* Enar. in ps. I, 18 и *Basil.* Opera. M. XXIX, 217 CD; 220 A.

Конкретные признаки, какими характеризуется у св. Амвросія постепенно развивающаяся добродѣтель, снова воскрешаютъ предъ нами классическихъ мудрецовъ; при чемъ одни изъ нихъ были свойственны вообще всей классической древности, а другіе были достояніемъ собственно стоической философіи.

Къ категоріи признаковъ перваго рода относится господство въ понятіи о добродѣтели односторонняго интеллектуальнаго момента. Классическое выраженіе это пониманіе нашло у Сократа, защищавшаго тождество добродѣтели и знанія. Послѣ него почти всѣ древнія философскія школы, безъ различія направленій, сходились между собою въ общемъ признаніи, что, какъ корень зла заключается въ невѣдѣніи, такъ и источникъ блага нужно искать въ знаніи; достаточно знать, чтобы быть добродѣтельнымъ. На той же точкѣ зрѣнія стоитъ и нашъ авторъ. «Добродѣтель, говоритъ онъ, можетъ быть предметомъ ученія (docibilis enim virtus) и пріобрѣтается она путемъ занятій и изученія (studio et discendo), тогда какъ вслѣдствіе небрежности исчезаетъ» [1]).—«Наука способна произвести то, чтобы мы стали уважать справедливость, ибо justitia можетъ быть пріобрѣтена путемъ ученія (discendo), а потому устремимся стараніемъ къ евангельской наукѣ» [2]). Эту черту въ ученіи св. Амвросія о характерѣ добродѣтели слѣдуетъ отмѣтить въ особенности потому, что она не имѣла для себя корней въ церковной традиціи Запада, насколько послѣдняя отразилась, по крайней мѣрѣ, въ ученіи Лактанція: добродѣтель мыслится здѣсь фактомъ нравственной жизни, хотя и связаннымъ съ познаніемъ, но все-таки отличнымъ отъ него и нуждающимся для своего осуществленія въ нѣкоторыхъ другихъ условіяхъ, кромѣ познанія. Знаніе еще не есть добродѣтель. «Добродѣтель, говоритъ Лактанцій, не заключается въ познаніи добра и зла (bonum ac malum scire), но состоитъ въ дѣланіи добра и въ удаленіи отъ зла (bonum facere, malum non facere); и хотя знаніе (scientia) и связано съ добродѣтелью, насколько первая предшествуетъ второй, а вторая

---

[1]) De Iacob et vita beata I, I, 1; Ed. V. и M. XIV, c. 598.
[2]) ibid. I, 3, 9. Ed. V. и M. XIV, c. 602.

слѣдуетъ за первой, но само по себѣ познаніе (cognitio) не приноситъ пользы, если не сопровождается дѣятельностью»[1]).

Классическое пониманіе добродѣтели, какъ познанія, было раскрыто далѣе и дополнено стоиками. Самымъ глубокимъ инстинктомъ всякаго живого существа является инстинктъ самосохраненія; послѣдняго можно достигнуть только при жизни, сообразной съ законами нашей природы; добродѣтель такимъ образомъ состоитъ въ дѣятельности, согласной съ природой [2]). На этой почвѣ раскрывается представленіе Цицерона о природѣ, какъ о вождѣ человѣческой жизни: въ своей дѣятельности мы naturam debemus ducem sequi [3]); если мы sequemur ducem naturam, то никогда не ошибемся [4]); это сообразованіе съ природой предписываетъ, съ одной стороны, ничего не дѣлать противнаго природѣ цѣлаго (ut contra universam naturam nihil contendamus), а съ другой, не нарушая цѣлаго, слѣдовать влеченію своей собственной природы (propriam naturam sequamur), не погрѣшать противъ правила нашей природы (nostrae naturae regula) [5]). Св. Амвросій приписываетъ добродѣтели эту стоико-цицероніанскую черту подъ именемъ secundum naturam почти исключительно въ твореніи de officiis ministrorum: будемъ подражать природѣ (naturam imitemur), гласитъ его девизъ, потому что образъ природы (ejus effigies) служитъ формою дисциплины и честности [6]). Обычно онъ понимаетъ этотъ терминъ въ томъ же самомъ смыслѣ, какъ и стоикъ Цицеронъ: жить secundum naturam на его языкѣ означаетъ ничто иное, какъ то, что долгъ каждаго человѣка опредѣлить прежде всего свои собственныя способности (ingenium) и затѣмъ располагать свою жизнь сообразно съ своими способностями [7]).

Классическому духу было вообще свойственно отождествленіе нравственно-добраго и эстетически-прекраснаго, по которому благомъ признавалось только истинно прекрасное, какъ и истинно прекраснымъ могло быть только дѣйстви-

---

[1]) Inst. div. VI, c. V.

[2]) *Zeller*. Die Philosophie der Griechen $^{3}/_{1}$. 3 Aufl. s.s. 208—209.

[3]) De officiis I, VII, 22.

[4]) ibid. I, XXVIII, 100.

[5]) ibid. I. XXXI, 110.

[6]) De officiis ministrorum I, XIX, 84.

[7]) ibid. I, XLIV, 224.

тельно доброе. На этой почвѣ развилось у стоиковъ ученіе о добродѣтели, согласной съ разумомъ и выражающейся въ подражаній природѣ, какъ о красотѣ (*τὸ καλόν*). Цицеронъ обозначаетъ эту черту двумя по смыслу однозначущими терминами: honestum и decorum, т.-е. честнымъ и пристойнымъ. То же самое въ de officiis дѣлаетъ и Амвросій. Должно замѣтить при этомъ, что какъ для одного, такъ и для другого, honestum и decorum представляютъ собою скорѣе только двѣ различныя точки зрѣнія на одинъ и тотъ же предметъ [1]), чѣмъ два существенно различающихся между собою признака: все честное въ то же время есть и пристойное, какъ все пристойное одновременно есть также и честное, такъ что различіе между ними существуетъ не столько въ дѣйствительности, сколько въ понятіи, въ результатѣ логической абстракціи: его скорѣе можно только понять, чѣмъ объяснить.

Ambr. Siquidem et quod decet, honestum est, et quod honestum est, decet, ut magis in sermone distinctio sit, quam in virtute discretio. Differi enim ea inter se intelligi potest, explicari non potest.

Cic. Nam et quod decet, honestum est: et quod honestum est decet. Qualis autem differentia sit honesti et decori, facilius intelligi, quam explanari... mente et cogitatione distinguitur [2]).

Тѣмъ не менѣе оба они разсматриваютъ каждое изъ названныхъ понятій въ отдѣльности.

Насколько можно заключать изъ отдѣльныхъ выраженій Цицерона, у него терминомъ honestum обозначается все нормальное, здоровое, согласное съ природой или, лучше сказать, нормальное, согласное съ законами природы отношеніе къ разумнымъ вещамъ и явленіямъ: умѣніе соблюдать во всемъ мѣру и порядокъ, присущее только человѣку умѣніе цѣнить красоту и сохранять постоянство—служатъ примѣрами проявленія honestatis въ человѣкѣ [3]); вѣрность заключеннымъ договорамъ, проявленіе великодушія и силы духа также подводятся подъ это понятіе [4]). Въ существенномъ то же самое имѣетъ въ виду и Амвросій, для

[1]) ср. *Ewald*, s. 43.
[2]) *Ambr.* De offic. ministr. I, XLV, 228 *Cic.* De officiis I, XXVII, 94.
[3]) De officiis I, IV, 14.
[4]) ibid. I, V, 14.

котораго слово honestas, honestum служитъ символомъ всего здороваго, нормальнаго; оно можетъ означать какъ состояніе тѣла, именно, какъ его сила и здоровье (honestas velut bona valetudo est et quaedam salubritas corporis), такъ и безпорочность нашихъ дѣлъ и поступковъ (velut salubritas igitur totius operis actusque nostri honestas est; [1]) honestatis, поясняетъ онъ свою мысль, свойственно, напримѣръ, совершать дѣла благотворительности, или соблюдать постъ въ тайнѣ (in abscondito), ища награды только отъ Бога, но не отъ людей [2]). Противоположнымъ честному свойствомъ Цицеронъ считаетъ безчестное, turpia, turpitudo, разумѣя подъ нимъ все уклоняющееся отъ нормы [3]), какъ всякаго рода познанія, заблужденія, соблазны и вообще дѣйствія несправедливыя (injusta) [4]). Также и Амвросій понятію honestum противополагаетъ turpitudo, которое не можетъ быть согласнымъ съ первымъ, потому что они раздѣлены между собою закономъ природы [5]). Honestas имѣетъ для него значеніе потому, что, какъ и для стоиковъ, она сообразна съ законами природы (honestum secundum naturam), но это послѣднее обстоятельство объясняется уже въ духѣ церковномъ, именно: Богъ создалъ все весьма хорошимъ (omnia enim fecit Deus bona valde), а turpitudo — противоположно этому (contraria est) [6]). Но эта мелкая черта въ существенномъ ничего не измѣняетъ въ общемъ ряду понятій, потому что въ концѣ концевъ и при этомъ условіи honestas является такимъ же свойствомъ природы, какъ и у стоиковъ.

Нѣсколько иное означаетъ decorum: если honestas есть нормальность, естественность, долженствующее быть вообще, то въ понятіи decorum имѣется въ виду исключительно уже эстетическій моментъ бытія и дѣятельности. Отсюда уже сама собою понятна и нераздѣльная связь послѣдняго съ

---

[1]) De officiis ministr. I, XLV, 229.

[2]) ibid. II, I, 3.

[3]) Подъ turpitudo въ римскомъ правѣ, откуда оно, вѣроятно, заимствовано Цицерономъ, разумѣется, собственно, общественное безчестіе, дурная слава или репутація какого-либо лица и вслѣдствіе этого отсутствія довѣрія къ нему (Чиларжъ, стр. 80—82).

[4]) De officiis I. XXVII, 94.

[5]) De officiis ministr. III, IV, 28.

[6]) ibid. III, IV, 28.

первымъ. Decus для Цицерона имѣетъ значеніе красоты, гармоничности въ устройствѣ природы, человѣческаго тѣла, и красоты, какъ свойства добродѣтели. Какъ красота (pulchritudo) тѣла способна доставлять наслажденіе гармоничностью въ расположеніи своихъ частей и ихъ дѣятельностей, такъ и decorum, блистающее въ жизни, упорядоченностью, непоколебимостью и воздержностью въ словахъ и дѣлахъ вызываетъ одобреніе окружающихъ [1]). Но какъ пріятность и красота тѣла (venustas et pulchritudo corporis) не могутъ быть отдѣлены отъ здоровья (a valetudine), такъ и decorum всецѣло смѣшано (confusum) съ добродѣтелью и можетъ быть отдѣлено отъ нея только въ умѣ и мысляхъ [2]). Эти же мысли почти въ одинаковыхъ же выраженіяхъ мы можемъ встрѣтить и въ трактатѣ св. Амвросія. И для него decus есть какъ бы venustas и pulchritudo [3]) между honestum и decorum точь въ точь такія же, какъ и между здоровьемъ тѣла и его красотою: decorum стоитъ выше honestum, какъ pulchritudo превосходитъ salubritatem ac valetudinem. При всемъ томъ они не могутъ быть отдѣлены одно отъ другого: красота тѣла невозможна безъ его силы и здоровья, такъ какъ безъ valetudo не были бы возможны и pulchritudo вмѣстѣ съ venustas; аналогично этому и honestas содержитъ въ себѣ (in se continet) decorum въ томъ смыслѣ, что оно отъ нея отправляется и безъ нея не можетъ существовать; оно cum honestate confusum и различается только въ мысли (opinione); honestas представляетъ собою корень (radix), а decorum подобно цвѣтку, выростающему изъ этого корня [4]).

Св. Амвросій вполнѣ согласенъ съ Цицерономъ не только въ самомъ пониманіи decorum, но и въ раздѣленіи его на отдѣльные виды. Оба они различаютъ въ немъ два такихъ вида: decorum общее (generale) и частное (speciale): въ первомъ смыслѣ оно обозначаетъ всю вообще совокупность характеризующихъ человѣка его дѣлъ, которыя, взятыя вмѣстѣ, возбуждаютъ впечатлѣніе красиваго; во второмъ оно

---

[1]) De officiis I, XXVIII, 98.
[2]) ibid. I, XXVII, 95.
[3]) De officiis ministrorum I, XLV, 229
[4]) ibid. I, XLV, 229.

примѣняется только къ какому-нибудь одному опредѣленному акту, который и самъ по себѣ, безъ всякаго отношенія къ другимъ дѣламъ, можетъ служить объектомъ эстетическаго удовольствія [1]).

Внесеніе въ ученіе о нравственности обоихъ разсмотрѣнныхъ терминовъ и при томъ пониманіе ихъ въ одинаковомъ съ Цицерономъ смыслѣ, должно было сообщить морали св. Амвросія особую окраску. Оба эти понятія имѣютъ слишкомъ широкое и неопредѣленное содержаніе: они обозначаютъ нормальное и эстетически-прекрасное, безразлично, въ чемъ бы они ни открывались, но подъ эту категорію свободно могутъ подойти и дѣйствительно подходятъ и дѣйствія такого рода, моральная природа которыхъ, съ точки зрѣнія другихъ принциповъ, не только оспаривается, но даже и совсѣмъ отрицается.

Нужно, впрочемъ, замѣтить, что на ряду съ такой общей и классической формулой у св. Амвросія находится и другая, болѣе узкая, но за то и болѣе церковная: decet можетъ быть примѣнимо только къ тому, что относится не къ настоящимъ, а къ будущимъ благамъ [2]). Это—уже попытка тѣснѣе сплотить понятія философіи съ ученіемъ Церкви. Но за то это уже и совершенно особая формула, которая у него только существуетъ параллельно съ первой, но нисколько съ него не связывается, не видоизмѣняетъ ее, не разъясняетъ и не дополняетъ.

Въ виду того значенія, какое добродѣтель должна имѣть для сохраненія и развитія человѣческой жизни, она мыслится также и единственно полезнымъ благомъ. Эта нѣсколько смущающая насъ примѣсь утилитаризма служитъ третью характерною чертою стоическаго понятія о добродѣтели. Вмѣстѣ съ Цицерономъ стопкомъ ее раздѣляетъ и Амвросій: для нихъ обоихъ все честное и пристойное есть вмѣстѣ съ тѣмъ и полезное [3]). Правда, оба они признаютъ необходимымъ въ данномъ случаѣ также и обратное положеніе: полезнымъ можно признать только то, что есть вмѣстѣ съ тѣмъ честное и пристойное [4]). Стало быть, не до-

[1]) *Ambr.* De offic. ministr, I, XLVI 231 | *Cic.* De officiis I, XXVII, 96.
[2]) ibid.
[3]) *Ambr.* De offic. min. II, VI, 25. | *Cic.* De offic. II, c. III.
[4]) ibid. | ibid.

бродѣтель опредѣляется свойствомъ полезности, но полезность дѣйствія зависитъ отъ его характера, какъ добродѣтели. Тѣмъ не менѣе, какъ бы мы ни переворачивали формулу, мы никакъ не сможемъ отдѣлаться отъ навязчивой мысли: полезность, какъ бы возвышенно она ни была и въ чемъ бы ни полагалась, всегда остается полезностью. Для насъ твердо стоитъ положеніе: человѣкъ долженъ стремиться къ честному и пристойному не только потому, что они представляютъ собою благо сами по себѣ, но и потому, что они полезны. Остается только подтвердить примѣрами, что на такой же точкѣ зрѣнія стоятъ и наши писатели.

Оба они различаютъ два главныхъ вида полезнаго. Къ одному изъ нихъ относится все то, что приноситъ пользу другимъ, что увеличиваетъ благосостояніе другихъ. Этимъ между прочимъ мотивируется необходимость благожелательнаго отношенія къ ближнимъ, необходимость участливаго отношенія къ ихъ скорбямъ и матеріальной нуждѣ; этимъ же мотивомъ обусловливается требованіе, чтобы наша благотворительность имѣла въ виду не богачей, а бѣдняковъ. Въ твореніи De officiis ministrorum св. Амвросій очень часто совершенно опускаетъ изъ виду высокое значеніе чувства христіанской любви къ ближнимъ и разсуждаетъ болѣе, какъ юристъ, какъ практическій дѣятель, чѣмъ какъ представитель Церкви, стоящій на почвѣ завѣтовъ Спасителя. Съ этой точки зрѣнія, хотя въ добрыхъ дѣлахъ и не отрицается внутреннее качество, но, главнымъ образомъ, оцѣнивается ихъ внѣшняя количественная сторона: чѣмъ больше число или чѣмъ большему числу нуждающихся кто-либо оказалъ благодѣяній, тѣмъ нравственно-цѣннѣе его поступокъ [1]).

Но еще съ большею силою утилитарный характеръ добродѣтели сказывается во второмъ видѣ полезнаго, полезнаго для индивидуума; подъ понятіе добродѣтели подводится даже и то, что приноситъ пользу самому творцу добродѣтели. Св. Амвросій, напримѣръ, полезнымъ въ смыслѣ добродѣтели называетъ все то, что дѣлаетъ насъ любимыми въ глазахъ народа, и признаетъ безполезнымъ все, дѣлающее насъ нелюбимыми для людей; добродѣтель, какъ бла-

[1]) ibid. II, c.c. XXI, XXV. ibid. II, c.c V, XX

готворительность, тѣмъ и цѣнна, что она, такъ сказать, вливается въ народную душу, снискиваетъ намъ симпатіи всего общества [1]). Это—вполнѣ цицероніанскій образъ мыслен, такъ какъ и Цицеронъ признаетъ ту пользу за благотворительностью, что она самимъ видомъ своимъ привлекаетъ къ себѣ «души всѣхъ», и хорошо рекомендуетъ насъ въ глазахъ людей [2]). Въ разсужденіи о природѣ и видахъ полезнаго св. Амвросій иногда говоритъ языкомъ, не подходящимъ для церковнаго проповѣдника. Въ немъ, какъ и въ Цицеронѣ, сильнымъ языкомъ говоритъ духъ природнаго римлянина, воспитавшагося въ атмосферѣ внѣшняго блеска, почестей и военной удачи, гордящагося своимъ происхожденіемъ и въ своей привязанности къ земнымъ благамъ заходящаго такъ далеко, что даже личное честолюбіе человѣка, его стремленіе къ славѣ, признаетъ вполнѣ нравственнымъ мотивомъ для дѣятельности; для него, какъ и для Цицерона, въ нѣкоторыхъ случаяхъ «нравственно-доброе есть просто похвальное», «а слава представляется наивысшимъ изъ мотивовъ» [3]). У Цицерона мы встрѣчаемъ довольно подробное разсужденіе о пользѣ и красотѣ человѣческой славы, о тѣхъ способахъ, какими она легче всего можетъ быть пріобрѣтаема; видное мѣсто отводится при этомъ военной славѣ [4]). Что и св. Амвросій имѣетъ въ виду то же самое и подъ славой, какъ разумнымъ мотивомъ для дѣятельности, разумѣетъ обыкновенную человѣческую славу, это ясно видно изъ того, что онъ очень высоко цѣнитъ военную славу, отзываясь о ней съ похвалой; онъ даже старается доказать, что въ этомъ отношеніи святые ничѣмъ не ниже римскихъ полководцевъ, такъ какъ и они прославились своимъ искусствомъ въ военномъ дѣлѣ: ею по справедливости пользуется Іисусъ Навинъ, чудесно остановившій солнце и одержавшій побѣду надъ гаваонитянами, Гедеонъ, поразившій мадіанитянъ, маккавеи и мн. др. [5]). Онъ счи-

---

[1]) De officiis ministrorum II, c. VII, 29.
[2]) De officiis II, c. IX.
[3]) *Ewald.* Der Einfluss. 59.
[4]) De officiis II, c. IX.
[5]) De officiis ministrorum.

таетъ необходимымъ ограничивать лишь излишнюю жадность къ славѣ, главнымъ образомъ, къ славѣ недостойной [1]).

Изъ этого мы можемъ видѣть, что сходство между св. Амвросіемъ и Цицерономъ здѣсь гораздо полнѣе и существеннѣе, чѣмъ какимъ признаетъ его даже Ewald, который, сравнивая ихъ ученіе о славѣ, приходитъ къ заключенію, что, соглашаясь между собою въ признаніи законности стремленія къ славѣ, они расходятся въ разныя стороны, какъ только у нихъ возникаетъ вопросъ о томъ, въ чемъ должно полагать славу: первый ищетъ славы въ христіанскомъ, а второй въ древне-римскомъ [2]). И, дѣйствительно, и въ ученіи о полезномъ и славѣ, какъ и въ ученіи о честномъ и пристойномъ, у Амвросія мы замѣчаемъ два разнородныхъ теченія: цицероніанское и церковное. Вмѣстѣ съ полезнымъ, какъ практически выгоднымъ, онъ знаетъ и полезное въ смыслѣ спасительнаго, заключающееся въ служеніи Искупившему насъ Христу [3]) и въ дѣлахъ благочестія [4]); славѣ мірской, выражающейся въ военной доблести, онъ противопоставляетъ, какъ болѣе высокую форму, славу религіозную, славу христіанскаго мученичества и вообще страданій за вѣру [5]), славу служенія Церкви и трудовъ на ея пользу [6]). Но христіанско-церковный элементъ въ ученіи св. Амвросія о полезномъ и о славѣ такъ же, какъ и въ двухъ предыдущихъ случаяхъ, составляетъ только отдѣльный видъ, а не все: онъ только дополняетъ цицероніанскую точку зрѣнія, но органически съ нею не связывается.

Въ другихъ твореніяхъ св. Амвросій указываетъ еще одинъ признакъ добродѣтели, также стоическаго происхожденія, но слабо выступающій у Цицерона. Именно, насколько добродѣтель мыслится согласной съ разумомъ дѣятельностью, стоики отмѣчаютъ въ ней моментъ гармоніи, моментъ гармоническаго настроенія духа. Эта гармоничность мыслилась въ двухъ главныхъ формахъ: какъ гармоническое настроеніе субъективнаго духа и какъ гармоничное со-

---

[1]) ibid. I, c. XXXIX, 203.
[2]) Einfluss stoisch—ciceron. Moral bei Ambrosius, s. 59.
[3]) De officiis ministrorum II, VI, 24.
[4]) ibid. II, VI, 26.
[5]) ibid. III, XIV, 88.
[6]) ibid. II, c. XXIV, 122.

отношеніе частей къ міровому цѣлому. Эту черту мы подмѣчаемъ и у Амвросія, и при томъ въ обоихъ указанныхъ формахъ; и вмѣстѣ съ этимъ обнаруживаемъ родство его этики съ этикою александрійцевъ, у которыхъ разсматриваемая черта также обнаруживается.

О добродѣтели, какъ обусловленномъ разумомъ гармоническомъ расположеніи духа (*ἡ ἀρετὴ αὐτὴ διάθεσις ἐστι ψυχῆς σύμφωνος ὑπὸ τοῦ λόγου*), говоритъ, напримѣръ, Климентъ Алекс. [1]). Въ этомъ же, вѣроятно, смыслѣ и Амвросій выражается о добродѣтели, какъ о консонансѣ, а о порокѣ, какъ о диссонансѣ съ нормальнымъ и общимъ настроеніемъ духа: quod bonum et faciendum consonans et adhaerens, quod vero turpe, hoc dissonans [2]). Онъ предостерегаетъ отъ дурныхъ поступковъ, чтобы не разрушить harmoniam, заключающуюся въ созвучіи bonorum operum [3]).

Вторая форма классической гармоніи въ смыслѣ моральномъ на церковно-христіанской почвѣ была подвергнута той существенной переработкѣ, что вмѣсто согласія съ міровымъ цѣлымъ здѣсь говорили о гармоническихъ отношеніяхъ искупленнаго Христомъ человѣчества, разсматриваемаго въ качествѣ единаго цѣлаго; а эта цѣлостность человѣчества въ свою очередь утверждалась на его отношеніяхъ къ міровому Логосу, ипостасному Сыну Божію. Въ такомъ смыслѣ согласіе съ цѣлымъ встрѣчается у того же Климента Алекс. Онъ призываетъ всѣхъ къ добродѣтели, чтобы образовать соотвѣтствующее единству сущности единеніе (*κατὰ τὴν τῆς μοναδικῆς οὐσίας ἕνωσιν*); если нравственный разладъ между людьми мыслится какъ многоголосіе и разсѣяніе (*ἐκ πολυφωνίας καὶ διασπορᾶς*), то единеніе между ними представляетъ собою божественную гармонію (*ἁρμονίαν θεϊκήν*) или единую стройную симфонію (*μία γίνεται συμφωνία*), исполняемую подъ руководствомъ Божественнаго Слова [4]). Такой же взглядъ на природу нравственной дѣятельности проводитъ и св. Амвросій, хотя можно говорить о его согласіи съ Климентомъ

---

[1]) Paedag. I, c.c. XIII, M. VIII, 372 B; ср. *Winter*. Die Ethik des Clemens von Alexand. s. 129.

[2]) De paradiso 5, 26; Ed. V. и M. XIV, c 285.

[3]) De officiis ministrorum I, XX, 85

[4]) Cohortatio ad gentes. M. t. VIII, 200BC.

только въ отношеніи общей и основной мысли. Люди должны быть единодушными въ дѣланіи добра, должны стремиться къ единству между собою, жить secundum unitatem; всѣ они представляютъ собою нѣчто согласное и гармоничное, потому что всѣ созданы Богомъ едиными по природѣ и воссозданы Іисусомъ Христомъ въ единое тѣло и единъ духъ [1]). Онъ знаетъ также о разумной гармоніи Слова (harmoniam rationabilem Verbi), ἁρμονία τοῦ Λόγου: она состоитъ въ духовномъ единеніи человѣчества со Христомъ и въ его духовной солидарности съ Нимъ, постоянно возрастающей по дѣйствію Самого же Слова. Благодаря этой harmoniae Verbi, происходитъ сложное, и внутреннимъ образомъ связанное, пріумноженіе духовнаго тѣла (augmentum corporis), пріумноженіе, простирающееся на весь составъ служенія (per omnem junctiuram ministrationis) и соразмѣряющееся съ значеніемъ каждой отдѣльной части (in mensuram unius cujusque partis); такимъ путемъ созидается единый храмъ Божій во всѣхъ (unum templum Dei in omnibus) [2]). Эта связь тѣла съ Логосомъ, благодаря дѣятельности Послѣдняго, становится въ концѣ-концовъ неразрушимой: чрезъ гармонію добродѣтелей и служеній (per harmoniam quamdam virtutum ac ministeriorum) единое тѣло изъ всѣхъ духовъ разумной природы такъ прилѣпляется къ своей Главѣ Христу, связь всего строенія дѣлается столь тѣсною, что не можетъ быть разрушена даже вліяніемъ отдѣльныхъ принадлежащихъ къ нему членовъ [3]).

Такимъ образомъ, по ученію св. Амвросія, добродѣтель есть почерпаемая изъ ученія дѣятельность, сообразующаяся съ законами природы, здоровая, красивая и полезная и въ то же время гармонирующая какъ съ собственнымъ разумомъ человѣка, такъ и съ всеобщимъ разумомъ— Словомъ Божіимъ.

Главнѣйшія добродѣтели.

По примѣру двухъ главнѣйшихъ направленій классической этики, стоицизма и плотонизма, одинаково признавав-

[1]) De Paradiso 5, 26; Ed. V. и M. XIV, c. 285.
[2]) Epistola LXXVII, 12.
[3]) Epistola LXX, 13

ихъ четыре основныя добродѣтели, и многіе моралисты христіанскаго времени мыслили себѣ добродѣтель подъ четырьмя главными формами. Св. Амвросій также знаетъ эти четыре добродѣтели, которыя онъ считаетъ главными добродѣтелями, какъ virtutes cardinales [1]), virtutes principales [2]). Непосредственными источниками для него и въ данномъ случаѣ служили тѣ же самые Цицеронъ и Филонъ. Въ сочиненіи De officiis ministrorum онъ перечисляетъ ихъ въ томъ же порядкѣ, какъ и Цицеронъ: благоразуміе (prudentia), справедливость (justitia), мужество (fortitudo) и умѣренность (temperantia) [3]). Иногда же онъ почти дословно выписываетъ изъ твореній Филона длинныя выдержки съ случайнымъ перечисленіемъ добродѣтелей въ нѣсколько иномъ порядкѣ: prudentia, temperantia, fortitudo и justitia [4]). Изрѣдка четыре перечисленныя добродѣтели, съ прямою ссылкою на мудрецовъ Греціи (prudentes Graeciae esse memoraverunt), приноравливаются къ четыремъ главнѣйшимъ способностямъ человѣка: мыслительной, желательной, вождѣлѣтельной и проницательной(*λογιστικὸν*, *θυμιτικὸν*, *ἐπιθυμιτικὸν*, *διορατικόν*), причемъ первой соотвѣтствуетъ prudentia, второй—fortitudo, третьей—temperantia и четвертой—justitia [5]).

Взаимоотношеніе между четырьмя добродѣтелями у св. Амвросія опредѣляется въ духѣ стоиковъ, въ смыслѣ ихъ самаго тѣснаго единенія: онѣ представляютъ собою отдѣльные виды (species) родовой добродѣтели (genus) [6]). Будучи связанными въ идеѣ, добродѣтели неотдѣлимы и въ своемъ практическомъ обнаруженіи: гдѣ существуетъ одна какая-нибудь изъ нихъ, тамъ существуютъ и всѣ остальныя [7]); онѣ взаимно связаны (connexae) и сцѣплены между собою (concatenataeque), такъ что, кто имѣетъ одну, имѣетъ и всѣ [8]). Впрочемъ, нельзя сказать, чтобы Амвросій послѣдовательно проводилъ эту точку зрѣнія: онъ «эту истину только пред-

---

[1]) Expos. Evang. Lucae V, 62; Ed. V. и M. XV, c. 1053.
[2]) De paradiso 3, 13: Ed. V.
[3]) *Ambr.* De offic. ministr. I, XXIV, 115. | *Cic.* De officiis I, c. V.
[4]) *Abmr.* De Cain et Ab. II, 6, 21 | *Ph.* De sacrif. Ab. et C. § 25; t. I, 252.
[5]) De virginitate XVIII, 114.
[6]) De Cain et Abel II, 6, 21; Ed. V. и M. XIV, c. 351.
[7]) De officiis ministrorum I, XXV, 119.
[8]) Exposit. Evang. Lucae V. 62; Ed. V. и M. XV, c. 1653 (n. 63).

чувствовалъ», но внутреннимъ образомъ съ нею не сроднился [1]). Въ дѣйствительности идеалъ нравственнаго совершенства въ изображеніи св. Амвросія далеко не является идеаломъ равномѣрнаго развитія всѣхъ четырехъ добродѣтелей; онъ всегда носитъ печать односторонности, такъ какъ изъ ряда всѣхъ добродѣтелей обычно выдается только какая-нибудь одна; патр. Іаковъ, напр., разсматривается главнымъ образомъ какъ образецъ терпѣнія среди скорбей и бѣдствій [2]), патр. Іосифъ выставляется идеаломъ нравственной чистоты, цѣломудрія [3]).

Разсматриваемое объективно и въ идеѣ, единство всѣхъ добродѣтелей основывается на единствѣ общаго всѣмъ имъ источника. Такимъ началомъ для всѣхъ добродѣтелей (princeps omnium virtutum) для Цицерона служитъ sapientia, извѣстная у грековъ подъ именемъ мудрости σοφία: она отличается отъ первой изъ четырехъ добродѣтелей—prudentia и, по примѣру стоиковъ, опредѣляется какъ знаніе вещей божественныхъ и человѣческихъ (rerum est divinarum et humanarum scientia) [4]). У св. Амвросія по этому вопросу мы встрѣчаемъ нѣсколько отдѣльныхъ мнѣній. Иногда онъ такъ же, какъ и вообще стоики, видитъ источникъ всѣхъ добродѣтелей въ мудрости (sapientia), однако, съ тѣмъ отличіемъ отъ Цицерона, что понимаетъ подъ нею не нѣчто совершенно отличное отъ prudentia и высшее сравнительно съ нею, но отождествляетъ послѣднюю съ первой: благоразуміе (prudentia) можетъ быть названо источникомъ трехъ остальныхъ добродѣтелей, потому что послѣднія психологически зависятъ отъ нея [5]). На этомъ основаніи св. Амвросій часто понятіе prudentia замѣняетъ словомъ sapientia и перечисляетъ основныя добродѣтели такъ: sapientia, justitia, fortitudo и temperantia [6]). Этимъ у него достигается, по крайней мѣрѣ, преимущество въ ясности, такъ какъ у Цицерона границы между sapientia и prudentia оказываются очень неясными и сбивчивыми. Въ этомъ ряду sapientia мыслится

[1]) ср. *Böhringer*. Ambrosius, Erzbischof von Mailand, 71.
[2]) De Iacob et vita beata; см. напр., II, 4.
[3]) De Ioseph patriarcha c. 5.
[4]) De officiis I, c. XLIII, 153.
[5]) De officiis ministrorum I, c. XXVII, 126.
[6]) ibid. I, c. XXV, 119.

у св. Амвросія еще въ стоическомъ смыслѣ. Но, кромѣ такого пониманія, христіанская этика знала еще и другое. У Климента Алекс. источнымъ началомъ добродѣтелей мыслится уже Логосъ, именно, какъ σοφία [1]) Св. Амвросій также иногда говоритъ о sapientia въ этомъ смыслѣ: Sapientia Dei, источникъ духовной благодати (fons gratiae spiritalis), служитъ источникомъ и остальныхъ добродѣтелей (fons virtutum est cetararum) [2]); изъ единаго Слова Божія (unico Dei verbo) проистекаютъ четыре источника prudentiae, et fortitudinis, temperantiae quoque et justitiae [3]), но утверждая единство всѣхъ добродѣтелей въ Богѣ и возникновеніе всѣхъ ихъ изъ Слова, какъ единаго источника, Амвросій просмотрѣлъ очень важный психологическій факторъ нравственной дѣятельности. Его этика грѣшитъ тѣмъ существеннымъ недостаткомъ, что отводитъ очень мало мѣста въ нравственной дѣятельности христіанскому чувству любви.

Переходимъ къ обзору отдѣльныхъ добродѣтелей.

Prudentia. Во многихъ случаяхъ пониманіе этой добродѣтели у Амвросія имѣетъ очень много общаго съ пониманіемъ Цицерона. Подобно Цицерону, онъ видитъ психологическую основу prudentiae въ естественномъ стремленіи человѣческаго разума къ пріобрѣтенію знаній; это безграничное стремленіе разума служитъ самымъ высшимъ украшеніемъ человѣческой природы и вмѣстѣ самымъ существеннымъ ея отличіемъ отъ природы животныхъ [4]). Въ основѣ этого у того и другого, такимъ образомъ, лежитъ сократовско-платоновскій взглядъ на природу, и важнѣйшія функціи человѣческой души, какъ на существо по преимуществу разсудочное, интеллектуальное [5]). Что же касается содержанія prudentiae, то оно у обоихъ опредѣляется, какъ cognitio veri, познаніе истиннаго вообще [6]). Но, соглашаясь между собою въ формальномъ отношеніи, Амвросій и Цицеронъ несогласны въ опредѣленіи той истины, которая является объектомъ prudentiae. Христіански-церковное сознаніе Амвро-

---

[1]) Stromat. V, XI; M IX, 109B.

[2]) De Paradiso 3, 13; Ed. V. и M. XIV, c. 280 (n. 14).

[3]) Enar. in ps. 45, 12.

[4]) *Ambr.* De offic ministr. I. XXVI, 124; | *Cic.* De officiis I, c. IV.

[5]) *ср. свящ. Молоденскій.* De officiis Цицерона и Амвросія. Вѣра и разумъ 1887, т. 2, ч. 2, стр. 323—324.

[6]) *Ambr.* De officiis min. I, c. XXV, 118; | *Cic.* De officiis I, IV, V.

сія здѣсь заговорило сильнѣе, чѣмъ во многихъ другихъ случаяхъ. Цицеронъ понимаетъ эту истину вообще въ смыслѣ истины философской и научной; для него мудрецъ есть также и философъ и ученый, изслѣдующій истину отчасти ради самой истины, ради удовлетворенія собственной любознательности, а отчасти и ради ея практической пользы. Онъ занимается опредѣленіемъ для своего мудреца правилъ, необходимыхъ для плодотворнаго изслѣдованія истины, къ которымъ причисляетъ, напр., требованіе—не принимать ничего неизвѣстнаго за извѣстное, изучать прилежно и безъ торопливости, изучать только науки, необходимыя для жизни, изслѣдовать только предметы, доступные человѣческому разумѣнію. Къ приличнымъ для занятій мудреца наукамъ онъ причисляетъ не только право, которое имѣетъ громадное жизненно-практическое значеніе, но и діалектику, астрологію, геометрію и др. [1]). Св. Амвросій, напротивъ, не видитъ ничего пристойнаго въ занятіяхъ для удовлетворенія простой любознательности разума; онъ считаетъ даже неприличнымъ (indecorum), оставивъ изслѣдованіе причинъ нашего спасенія, обращаться къ изреченію человѣческихъ заблужденій и заниматься такими науками, какъ астрологія, геометрія, изученіе воздушныхъ пространствъ, неба и моря [2]). По его мнѣнію, самъ Цицеронъ заслуживаетъ упрека въ томъ, что, вопреки своему основному правилу: не принимать неизвѣстное за извѣстное, рекомендуетъ занятія такими малодоступными намъ предметами [3]). Научно-философской истинѣ, какъ объекту цицероніанской prudentiae, онъ противопоставляетъ истину религіозную, какъ единственный предметъ, достойный нашего познанія. Мудрецъ, оставивъ мудрость міра сего, «внутреннимъ сердцемъ ищетъ Бога» (intimo Deum quaesivit affecto) [4]). Имя мудреца заслуживаетъ только знающій Бога, какимъ, напримѣръ, былъ Авраамъ. При этомъ самое познаніе понимается не въ смыслѣ научнаго изслѣдованія, а въ видѣ усвоенія вѣрою и сохраненія въ неповрежденномъ видѣ ученія Откровенія и

---

[1]) De officiis I, c. VI.
[2]) De offic. ministrorum I, c. XXVI. 122.
[3]) ibid. I, c. XXVI, 122; ср. статья прот Молоденскаго, стр. 325.
[4]) ibid. I, c. XXVI. 123

Церкви. Отсюда мудрымъ можетъ быть только тотъ, кто принадлежитъ къ Церкви и исповѣдуетъ церковную вѣру. «Ибо какимъ образомъ, спрашиваетъ Амвросій, можно назвать мудрецомъ аріанина, который предпочитаетъ считать творца несовершеннымъ и тварнымъ, а не истиннымъ и совершеннымъ Богомъ? Какимъ образомъ можно назвать мудрыми Маркіона и Евномія, которые лучше желаютъ имѣть злого Бога, чѣмъ благого?» [1]). Далѣе, амвросіанскій мудрецъ стремится къ религіозной мудрости не столько по мотивамъ чисто-теоретическимъ, сколько для цѣлей нравственнаго самоусовершенствованія; лучше сказать, знаніе о Богѣ и Его Сынѣ является у мудреца не только простой разсудочной увѣренностью въ Его бытіи, но также и въ согласной съ волей Божіей нравственной жизни. Уже основной мотивъ богопознанія св. Амвросій усматриваетъ въ страхѣ Божіемъ: «*начало премудрости страхъ Господень*“, говоритъ онъ словами ветхозавѣтнаго мудреца (Прем. Іис. Сына Сир., 15 [2]). Поэтому, размышляя о Богѣ, мудрецъ никогда не забываетъ, что все существующее, а также самъ человѣкъ съ своею жизнью и смертью, находится во власти Божіей, что Богъ управляетъ всѣмъ міромъ, и что мы должны воздавать Ему за это своими дѣлами. Честная и благопристойная жизнь возможна только для того; кто вѣритъ въ Бога, какъ Судію и Мздовоздаятеля людей, кто знаетъ, что отъ Бога ничего нельзя скрыть, что Его оскорбляетъ все непристойное и, наоборотъ, снискиваетъ Его благоволеніе все честное [3]). — Prudentiae свойственно оплакивать преходящее и искать вѣчнаго, со скорбію смотрѣть на мірское (lugere saecularia) и отыскивать Бога мира (Deum pacis) [4]); она сама доставляетъ внутренній миръ (pacem habet) [5]).

Justitia опредѣляетъ наши отношенія къ другимъ существамъ. Въ De offic. ministr. Амвросій подъ вліяніемъ Цицерона понимаетъ ее главнымъ образомъ въ узкомъ смыслѣ справедливыхъ отношеній къ другимъ людямъ: для

---

[1]) ibid. I, c. XXV, 117.
[2]) ibid. I, c. XXV, 117.
[3]) ibid. I, c. XXVI, 124.
[4]) Expos. Evang. Lucae V, 66; Ed. V. и M. XV, c. 1654.
[5]) ibid. V, 68; Ed. V. и M. XV, c. 1654.

того и другого именемъ justitia обозначается добродѣтель, которая ad societatem generis humani et ad communitatem refertur, т.-е., относится къ содружеству и къ общенію человѣческаго рода [1]). Затѣмъ, какъ одинъ, такъ и другой раздѣляютъ добродѣтель справедливости на двѣ части: на справедливость въ собственномъ смыслѣ и благотворительность (beneficentia), изъ которыхъ каждая имѣетъ свои подраздѣленія [2]). И ту, и другую они разсматриваютъ отдѣльно.

Что касается собственно justitia, то въ опредѣленіи ея частныхъ видовъ между нашими писателями есть громадная разница. Цицеронъ, стоя на точкѣ зрѣнія чисто юридическаго пониманія справедливости въ смыслѣ воздаянія каждому по заслугамъ, различаетъ два дара (munus) справедливости, изъ которыхъ первый состоитъ въ запрещеніи причинять вредъ кому бы то ни было, исключая случаевъ нанесенія намъ обиды (ut ne cui quis noceat, nisi lacessitus injuriae), а второй побуждаетъ пользоваться общею собственностію въ качествѣ общей, а частною въ качествѣ своей (ut communibus pro communibus utatur, privatis ut suis) [3]). Первый изъ этихъ видовъ служитъ предметомъ нападокъ св. Амвросія. «То, что философы, говоритъ онъ, называютъ первымъ даромъ справедливости, у насъ вовсе исключается, и ихъ положеніе: ut nemini quis noceat, nisi lacessitus injuria упраздняется авторитетомъ Евангелія; ибо, по ученію Писанія, въ насъ долженъ пребывать духъ Сына Человѣческаго (spiritus Filii hominis), Который пришелъ въ міръ принести благодать (gratiam), но не причинять обиды (non inferre injuriam)» [4]). Такимъ образомъ, св. Амвросій исключаетъ враждебную настроенность и мстительность даже по отношеніи къ врагамъ и въ этомъ—его высокое превосходство надъ римскимъ мудрецомъ. Второй изъ указанныхъ Цицерономъ даровъ справедливости Амвросій хотя и признаетъ, но съ поправками: соглашаясь съ тѣмъ, что общее должно быть общимъ, онъ, опять по мотивамъ христіанскаго свойства, не согласенъ признать, что на частное нужно смотрѣть, какъ на свое собственное достояніе. Это, возражаетъ онъ, не вполнѣ сообраз-

---

[1]) *Ambr.* De offic. ministr. I, XXVIII, 130; | *Cic.* De officiis I, c. VII.
[2]) ibid. | ibid.
[3]) De officiis I, c. VII, 20.
[4]) De officiis ministror. I, c. XXVIII, 131.

но съ природою (ne hoc quidem secundum naturam). Природа порождаетъ все для всѣхъ и Богъ посылаетъ пищу всѣмъ существамъ [1]); это должно побуждать и насъ жертвовать своимъ въ пользу чужихъ [2]). Здѣсь мы тоже должны отдать предпочтеніе христіанскому епископу предъ римскимъ ораторомъ-юристомъ.

Какъ для Цицерона, такъ и для Амвросія основаніемъ, на которомъ утверждается justitia, служитъ вѣра (fides), но съ этимъ понятіемъ каждый изъ нихъ связываетъ свой собственный смыслъ [3]). Для перваго эта fides есть обыкновенное человѣческое довѣріе къ другимъ, основанное на предположеніи постоянства и истинности обѣщаній и договоровъ (dictorum conventorumque constantia et veritas) [4]). Для второго же fides, какъ fundamentum justitiae, есть религіозная вѣра во Христа, Воплощеніе правды; формою же или образцомъ этой справедливости (forma justitiae) является основанная на Христѣ Церковь. По заповѣди Спасителя и по примѣру Церкви, молящейся, дѣйствующей и терпящей in commune, и вѣрующему рекомендуется заботиться о благѣ другихъ, такъ сказать, руководиться общимъ правомъ (jus commune) и интересами: кто отрицается отъ себя, отъ своей пользы, тотъ дѣлается истиннымъ праведникомъ (justus) и достойнымъ Христа [5]).

Вмѣстѣ съ Цицерономъ св. Амвросій изслѣдуетъ нѣкоторыя конкретныя формы обнаруженія справедливости. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ Цицеронъ повліялъ на него здѣсь не совсѣмъ благопріятно въ томъ смыслѣ, что онъ слишкомъ много удѣляетъ вниманія тѣмъ формамъ справедливости, которыя и не имѣютъ непосредственнаго отношенія къ церковному писателю. Общее положеніе у того и другого здѣсь таково: необходимо быть справедливымъ ко всѣмъ, соблюдать справедливость всегда и вездѣ, какъ во время войны, такъ и во время мира. Во время войны нужно быть справедливымъ даже въ отношеніи къ непріятелю. Согласно тре-

---

[1]) ibid. I, c. XXVIII, 132.
[2]) ibid. I, c. XXVIII, 135.
[3]) cp. *Draeseke.* M. T. Ciceron. et Ambros. De officiis, p
[4]) De officiis I, VII, 23.
[5]) De officiis ministrorum I, c. XXIX, 142

бованію этой справедливости должно вести войну честно и открыто, не допуская никакихъ обмановъ; необходимо предварительно вмѣстѣ съ непріятелемъ установить мѣсто сраженія и опредѣлить его время, чтобы не допускать военныхъ дѣйствій внѣ предѣловъ этого мѣста и времени [1]). Но хотя справедливость и признается необходимою въ отношеніи ко всѣмъ непріятелямъ, тѣмъ не менѣе разрѣшается сообразоваться съ ихъ личнымъ образомъ дѣятельности: въ отношеніи ко врагамъ жестокимъ и вѣроломнымъ разрѣшается большее мщеніе, большее наказаніе, чѣмъ въ отношеніи къ другимъ [2]). Внѣ военныхъ дѣйствій Цицеронъ рекомендуетъ соблюденіе мѣры въ мщеніи и наказаніи (ulciscendi et puniendi modus) [3]), а Амвросій защищаетъ еще болѣе гуманное отношеніе, запрещая вообще всякую мстительность [4]).

Въ качествѣ отношеній, противоположныхъ справедливости, св. Амвросій, согласно съ Цицерономъ, называетъ жадный, корыстолюбивый образъ дѣятельности (avaritia), а также отсутствіе безпристрастія (cupiditas) [5]).

Относительно другого изъ соподчиненныхъ видовъ justitiae—beneficentiae Dräsecke [6]) констатируетъ превосходство Амвросія предъ Цицерономъ въ томъ, что Цицеронъ говоритъ о beneficentia и связанной съ нею щедрости (liberalitas) [7]), тогда какъ св. Амвросій причисляетъ сюда и благожелательное отношеніе (benevolentia) къ ближнимъ, различая, такимъ образомъ, въ добродѣтели beneficentia двѣ особыя части: benevolentia и liberalitas [8]). Но въ дѣйствительности различіе между ними, повидимому, не такъ велико, такъ какъ и Цицеронъ умѣетъ различать въ beneficentia мягкость въ отношеніи къ другимъ (benignitas) и liberalitas [9]). При описаніи частныхъ свойствъ разсматриваемой добродѣтели наши писатели во многомъ обнаруживаютъ

---

1) *Ambr.* De offic. ministr. I, c. XXIX, 139; | *Cic.* De officiis I, c. XI.
2) *Ambr.* ibid. I, XXIX; *Cic.* ibid. I, c XI.
3) De officis I, c. XI, 33.
4) De offic. ministr. I, c. XXVIII, 136; ср. *Dräsecke,* p. 36.
5) *Ambr.* De offic. ministr. I, c. XXVIII, 137; | *Cic.* De officiis I, c. VII, 23.
6) M. T. Ciceron. et Ambrosii De officiis, pp. 36—37.
7) De officiis I, c. XIV, 42.
8) De officiis ministrorum I, c. XXX, 143.
9) De officiis I, c. VII, 20.

полную солидарность другъ съ другомъ. Они одинаково въ дѣлахъ благотворительности прежде всего рекомендуютъ сообразоваться со степенью близости къ намъ разныхъ лицъ: прежде всего заслуживаютъ благотворительности наши родители и родственники. Св. Амвросій, кромѣ нашихъ близкихъ по плоти, имѣетъ въ виду также и domesticos fidei, потому что, если всѣ вообще заслуживаютъ нашей милости, то тѣмъ болѣе ее должны заслуживать близкіе намъ по вѣрѣ [1]). Затѣмъ, въ оказаніи дѣлъ благотворительности слѣдуетъ принимать во вниманіе внутреннее достоинство нуждающихся и дѣйствительную степень ихъ нужды: нашей помощи заслуживаетъ только тотъ, кто нуждается въ ней для добрыхъ цѣлей; нельзя, напр., помогать тѣмъ, кто думаетъ воспользоваться нашею помощію противъ отечества и общества; не могутъ пользоваться нашею помощію также и домогающіеся ея обманомъ и другими нечестными средствами. Общая формула на этотъ случай у Амвросія такова: ubi causa manifestatur, persona congnoscitur, tempus urget, largius se debet profundere misericordia [2]). У Цицерона Амвросій заимствуетъ и тѣ мотивы, которыми можно руководиться при благотворительности. Одинъ изъ этихъ мотивовъ носитъ даже эгоистически-утилитарный характеръ: благотворительность рекомендуется какъ дѣло весьма полезное для самого же благотворящаго. Дѣлами собственной благотворительности мы можемъ обезпечить за собою поддержку въ томъ случаѣ, если сами когда-либо впадемъ въ нужду. Кромѣ того, благотворительность можетъ снискать намъ симпатіи народа (dilectio multitudinis): народъ любитъ тѣхъ, кто ему благотворитъ [3]). Второй мотивъ, не относясь къ эгоистическимъ, носитъ специфически-стоическій характеръ. Для Цицерона такимъ мотивомъ служитъ единство происхожденія и природы людей, которые объединены между собою естественною связью (naturali quadam societate) [4]). Такъ и у Амвросія отказывать въ помощи противно законамъ при-

---

[1]) *Ambr.* De offic. ministr. I, c. XXX, 148, 150; c. XXXII, 169; | *Cic.* De officiis I, c. XIV, XVII.

[2]) *Ambr.* ibid. I, XXX, 144, 149. | *Cic.* De officiis I, c XIV

[3]) *Ambr.* ibid. I, XXXI, 160, 161; II, XV, 68,78; | *Cic.* ibid. I, c. XV.

[4]) De officiis I, c. XVI, 50.

роды (contra naturae legem sit non iuvare) [1]). Этотъ мотивъ встрѣчается также и въ твореніяхъ, написанныхъ независимо отъ Цицерона. Мы видимъ его въ De Noe: одна и та же natura служитъ матерью всѣхъ людей, и потому мы всѣ братья, рожденные одной и той же природой, и связаны однимъ и тѣмъ же правомъ родства (eodem jure devicti) [2]); а также въ De Abraham: всѣ люди суть порожденія одной и той же naturae: по праву родства мы связаны другъ съ другомъ, какъ братья (jure quodam germanitatis velut fratres conectimur), а потому, какъ единоутробные, должны любить другъ друга взаимною любовію (tamquam uterni nos diligere delemus amore mutuo) [3]). Св. Амвросій тѣмъ отличается отъ Цицерона, что мотивъ изъ единства природы часто связываетъ въ одно цѣлое съ представленіемъ о человѣчествѣ, какъ единомъ организмѣ, и о Церкви, какъ о тѣлѣ Христовомъ: взаимныя отношенія между людьми должны устраиваться по образцу взаимныхъ отношеній членовъ въ организмѣ, которые помогаютъ другъ другу въ своемъ служеніи цѣлому, и въ ряду которыхъ ни одинъ не является ненужнымъ для другихъ [4]).

При всемъ томъ нельзя не признать справедливость многихъ изъ отмѣченныхъ Dräsecke преимуществъ ученія о beneficentia св. Амвросія сравнительно съ Цицерономъ [5]), насколько Амвросій мѣстами исправляетъ Цицерона съ точки зрѣнія христіанскаго идеала. Онъ больше, чѣмъ Цицеронъ, принимаетъ во вниманіе чистоту намѣреній благотворящаго: наилучшій способъ благотворительности—благотворительность втайнѣ, потому что liberalitas не можетъ быть perfecta, если она совершается болѣе по мотивамъ кичливости, чѣмъ милосердія (si jactantiae causa magis, quam misericordiae largiaris): отъ настроенія (affectus) получаетъ свое имя доброе дѣло; Богъ всегда спрашиваетъ о намѣреніяхъ благотворящаго [6]). Затѣмъ, хотя св. Амвросій и указываетъ подробно тѣ категоріи лицъ, которыя преимущественно предъ дру-

---

[1]) De offic. ministror. III, III, 19

[2]) De Noe 26, 94: Ep. V. и M. XIV, c. 405

[3]) De Abraham II, 6, 28; Ed. V. и M. XIV. c.c. 467—468

[4]) De officiis ministr. III, III, 17—19.

[5]) M. T. Ciceronis et Ambrosii De officiis, p. 37

[6]) De officiis ministrorum I, c. XXX, 147.

гими заслуживаютъ нашей благотворительности, но считаетъ нужнымъ пояснить, что этимъ не исключается обязанность расточать свои благодѣянія рѣшительно всѣмъ (nos autem omnibus quidem debemus misericordiam) [1].

Нѣсколько иное представленіе о добродѣтели justitia мы встрѣчаемъ въ другихъ твореніяхъ св. Амвросія. Здѣсь, прежде всего, обращаетъ на себя вниманіе то высокое значеніе, какое онъ приписываетъ справедливости въ ряду остальныхъ трехъ добродѣтелей. Въ этомъ случаѣ мы, можетъ быть, имѣемъ возможность привлечь къ разсмотрѣнію въ качествѣ объясненія западную традицію. Въ виду той силы, какую на западѣ въ процессѣ спасенія усвояли дѣламъ благочестія, тамъ вообще существовала тенденція значительно выдвигать впередъ добродѣтель справедливости сравнительно съ остальными. Этимъ, вѣроятно, кромѣ сторонникъ философскихъ вліяній, слѣдуетъ объяснять, что у Лактанція justitia является въ качествѣ матери всѣхъ добродѣтелей (virtutum omnium mater est) [2], источника добродѣтелей (fons virtutis), вершиною добродѣтели (summa virtutis) [3]. Почти тождественными чертами описываетъ значеніе justitiae и св. Амвросій, въ глазахъ котораго она также есть матерь добродѣтелей (non enim pars est justitia, sed quasi mater est omnium) [4], плодородная родительница остальныхъ добродѣтелей (parens ceterarum est fecunda virtutum) въ томъ смыслѣ, что, въ комъ встрѣчается она, въ томъ вмѣстѣ съ нею существуютъ и всѣ остальныя [5]; justitia обнимаетъ (complectitur) всѣ добродѣтели и рекомендуетъ (commendat) ихъ [6].

Затѣмъ, если у церковныхъ писателей идетъ рѣчь о справедливости, то подъ нею разумѣется не вообще отношенія человѣка къ другимъ, а исключительно отношенія религіознаго характера; и потому не исключительно отношенія къ другимъ людямъ, какъ у Цицерона, но также и отношенія къ Богу. Насколько наши отношенія къ ближнимъ стоятъ

---

[1] ibid. I, c. XXX, 149.
[2] Instit. div. III, c. XXII.
[3] ibid. V, c. V.
[4] De Paradiso 3, 18; Ed. V, и M. XIV, c. 282.
[5] ibid. 3, 22; Ed. V. и M. XIV, c. 283.
[6] De Abraham II, 10, 68; Ed. V. и M. XIV, c. 490.

въ зависимости отъ отношеній къ Богу, сама justitia опредѣляется у Лактанція какъ благочестивое и религіозное почитаніе Бога (Dei unici pia ac religiosa cultura) [1]). Въ тѣхъ случаяхъ, когда разграничиваются отношенія къ Богу отъ отношеній къ людямъ, послѣднія обозначаются именемъ justitia, *δικαιοσύνη*, а первыя объединяются въ понятіи благочестія (pietas, *εὐσεβεία*); при чемъ между ними мыслится самая неразрывная связь. Уже Филонъ различаетъ отношенія къ Богу въ благочестіи (*πρὸς Θεὸν δὶ εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος*) и отношенія къ людямъ въ гуманности и справедливости (*πρὸς ἀνθρώπους διὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνη*) [2]). У Климента Алекс. *εὐσεβεία* и *δικαιοσύνη* являются съ вполнѣ христіанскимъ содержаніемъ: съ именемъ *δικαιοσύνη* онъ связываетъ представленіе о служеніи Богу въ *εὐσεβεία* и дѣлахъ (*πρᾶξιν*), чтобы по мѣрѣ своихъ силъ уподобляться Богу (*ἐξομοιούμενοι τῷ Κυρίῳ κατὰ δύνατον ἡμῖν*) [3]). Въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ св. Амвросій подъ justitia понимаетъ отношенія религіознаго характера, онъ также различаетъ въ ней pietas и собственно justitia. Подъ pietas онъ понимаетъ вообще отношенія ко всему, что достойно быть предметомъ нашего поклоненія; первое мѣсто въ этомъ случаѣ занимаютъ, конечно, отношенія къ Богу: pietas enim prima in Deum, secunda in parentes [4]). Въ этомъ смыслѣ онъ и въ De officiis дополняетъ Цицерона, если въ отдѣлѣ о справедливости ведетъ рѣчь о justitiae pietas prima in Deum, secunda in patriam, tertia in parentes, idem in omnes [5]). Къ этой именно pietas нужно относить то, что св. Амвросій говоритъ о преимуществахъ justitiae: pietas есть, такъ сказать, владычица всѣхъ благъ (omnium principatus bonorum) и разсадникъ остальныхъ добродѣтелей (seminarium virtutum est caeterarum) [6]). Что касается собственно justitia, то она понимается у Амвросія какъ христіанская, чуждая эгоистическихъ расчетовъ дѣятельность исключительно на благо всѣхъ нашихъ ближнихъ безъ исключенія: justitia рождена скорѣе

---

[1]) Instid. divinae V, c VII.

[2]) De septenario § 6; t. V, стр. 26; ср. *Zeller*. Phil. der Griech. 4 Auf. 3/2, s. 453.

[3]) Stromat. II, c. XVIII; M. t. VIII, 1020A.

[4]) Enar. in ps. 1, 21.

[5]) De officiis ministrorum I, c. XXVII, 127

[6]) De excessu fratr. sui Satyri 54.

для другихъ, чѣмъ для себя (aliis est potius nata quam sibi), преслѣдуетъ общую выгоду (commune commodum), а не свою, и чужое благо (alienum bonum) считаетъ своимъ собственнымъ: ея благо достаточно для всѣхъ (omnibus proficit), направляется ко многимъ (ad plures proficiscitur) и переходитъ ко всѣмъ (ad omnes pervenit) [1]). Въ этомъ смыслѣ justitia всецѣло отождествляется св. Амвросіемъ съ дѣлами христіанской благотворительности, есть ничто иное, какъ милосердіе (misericordia) [2]), а misericordia есть полнота добродѣтелей (plenitudo virtutum est) [3]). Вершиною же справедливости (summa justitiae) является полное добровольное отреченіе отъ своихъ богатствъ въ пользу неимущихъ, согласно наставленію Спасителя богатому юношѣ [4]).

Fortitudo въ изображеніи ея въ de officiis ministrorum, подобно двумъ предыдущимъ, носитъ во многомъ цицероніанскій характеръ. Св. Амвросій, подобно Цицерону, различаетъ въ этой добродѣтели два частныхъ вида: мужество въ вещахъ военныхъ (res bellicas) и мужество въ вещахъ домашнихъ (domesticas), которому у Цицерона соотвѣтствуетъ мужество въ дѣлахъ гражданскихъ. Для Цицерона и тотъ и другой видъ мужества имѣетъ одинаковую цѣнность, тогда какъ для св. Амвросія res domesticae уже преимуществуютъ предъ res bellicae [5]). Разсматриваемая по своему существу, добродѣтель fortitudinis и въ томъ и въ другомъ случаѣ характеризуетъ, съ одной стороны, отношенія къ другимъ людямъ, а съ другой, отношенія къ самому себѣ. Въ первомъ случаѣ fortitudo тѣсно связывается съ justitia и есть мужество, рѣшимость и способность осуществлять требованія справедливости въ отношеніи къ другимъ людямъ; въ этомъ смыслѣ между fortitudo и justitia устанавливается настолько тѣсная связь, что, гдѣ нѣтъ справедливости, тамъ и мужество не можетъ имѣть значенія добродѣтели [6]). Въ отношеніи къ самому себя мужество является какъ величіе, крѣпость духа, какъ высшая степень самообладанія Въ этомъ

---

[1]) Enar. in ps. 35, 7.
[2]) Exposit. Evang. Lucae II, 90; Ed. V. и M. XV, c. 1586.
[3]) ibid. II, 77; Ed. V. и M. XV, c. 1580.
[4]) De excessu fratris sui Satyri 60.
[5]) *Ambr.* De offic. min. I, c. XXXV, 175; | *Cic.* De officiis I, c. XXII.
[6]) *Ambr.* ibid. I, c. XXXV, 176; | *Cic.* ibid. I, c. XVIII.

смыслѣ мужественнымъ можно назвать только того человѣка, который побѣдилъ самого себя, освободился отъ гнѣва и другихъ страстей, не смущается всякаго рода невзгодами, измѣнчивостью обстоятельствъ и приманками міра, всегда сохраняетъ спокойствіе и хладнокровіе [1]).

Но здѣсь же у Амвросія пробивается и новая струя, чуждая Цицерону. Въ то время, какъ Цицеронъ, подобно стоикамъ, требуетъ самообладанія, какъ единственно разумнаго образа жизни при необходимости всего совершающаго, котораго мы часто не въ силахъ измѣнить въ свою пользу, и так. образ. цѣнитъ его какъ средство борьбы съ пессимизмомъ и сохраненія бодраго и хорошаго настроенія, св. Амвросій пытается основать добродѣтель мужества на религіозномъ фундаментѣ. Оно мыслится имъ въ качествѣ добродѣтельнаго образа жизни вообще, и въ качествѣ мотивовъ для него оказываются страхъ наказаній послѣ смерти и надежда на полученіе спасенія за гробомъ. Амвросій не скрываетъ отъ себя того, что человѣку чрезвычайно трудно достигнуть побѣды надъ самимъ собою. Но, продолжаетъ онъ далѣе, это сдѣлается для насъ болѣе доступнымъ, если мы обратимъ вниманіе на „страхъ предъ Божественнымъ Судомъ“, на тѣ болѣе тяжкія сравнительно со всѣмъ постигающимъ насъ на землѣ наказанія, какія ожидаютъ насъ за гробомъ [2]). Указывается также и новая неизвѣстная римскому мудрецу сфера проявленія истиннаго мужества: идеаломъ въ этомъ случаѣ являются для Амвросія христіанскіе мученики и подвижники, которые своею вѣрою заградили уста львовъ, угасили силу огня, притупили остріе меча, превозмогли надъ искушеніями плоти [3]).

Съ такимъ же въ существенномъ характеромъ является добродѣтель мужества и въ другихъ твореніяхъ. Съ одной стороны, здѣсь по прежнему выплываютъ стоическія черты: fortitudinis свойственно побѣждать гнѣвъ (iram vincere), сдерживать негодованіе (indignationemque cohiberi), чѣмъ fortitudo укрѣпляетъ духъ и тѣло и не даетъ имъ возможности возмущаться аффектами въ видѣ страха или скорби [4]); она, да-

[1]) *Ambr.* ibid. I, c. XXXVI, 180. 181; | *Cic.* ibid. I, c. XX.
[2]) De officiis ministrorum I, c. XXXVIII, 187.
[3]) ibid. I, c. XXXV, 178; XLI, 211.
[4]) Exposit. Evang. Lucae V, 67; Ed. V. и M. XV, c. 1654.

лѣе, обозначаетъ собою кроткое расположеніе духа (mansuetudo) [1]). Съ другой стороны, христіанское мученичество открывается по преимуществу въ перенесеніи гоненій и преслѣдованій за вѣру, въ способности предпочитать Божественное тому, что считается цѣннымъ на языкѣ людей; завершительнымъ же и самымъ высшимъ моментомъ мужества являются страданія за вѣру (consummationem esse fortitudinis passionem) [2]). Это—древне-церковное представленіе о мужествѣ, которое сложилось уже въ эпоху гоненія на христіанство: уже Климентъ Алекс. въ христіанскомъ мученичествѣ видѣлъ положительное проявленіе мужества [3]).

Послѣдняя изъ добродѣтелей—*temperantia* характеризуется у св. Амвросія въ полномъ согласіи съ Цицерономъ. Она отожествляется съ добродѣтелью умѣренности (modestia). По внутреннему содержанію modestia напоминаетъ намъ мужество. Какъ Цицеронъ со стороны отрицательной опредѣляетъ ее какъ удаленіе отъ всякаго рода возмущеній души (ut perturbationes fugiamus) [4]), такъ и Амвросій полагаетъ ее въ спокойствіи духа и свободѣ его отъ аффектовъ (tranquillitas animi) [5]). Сообразно съ производствомъ слова modestia отъ понятія modus, положительное содержаніе добродѣтели у Цицерона опредѣляется какъ ordinis conservatio, т. е. сохраненіе мѣры и порядка въ поступкахъ и рѣчахъ (quae agentur aut dicentur) [6]); и у св. Амвросія modestia есть сохраненіе порядка въ жизни вообще (ordo quidam vitae nobis tenendus est) [7]) и сохраненіе мѣры въ отдѣльныхъ вещахъ (in rebus singulis modum servare) [8]). Для Цицерона modestia со стороны своихъ внѣшнихъ проявленій опредѣляется какъ принаровленіе къ мѣсту дѣйствія (accomodatis locis) [9]), сообразованіе съ временемъ (scientia idoneorum ad agendum temporum) [10]), сообразова-

---

[1]) ibid. V, 68; Ed. V. и M. XV, c. 1654.
[2]) ibid. V, 67; Ed. V. и M. XV, c. 1654.
[3]) Stromat. VII, c. XI; ср. *Winter*, s. 144.
[4]) De officiis I, c. XXXVIII, 136.
[5]) De officiis ministrorum I, c. XLIII, 219.
[6]) De officiis I, XL, 142.
[7]) De officiis ministrorum I, XLIII, 220.
[8]) ibid. I, c. XLV, 228.
[9]) De officiis I, c. XL, 142.
[10]) ibid. I, c. XL, 143.

ніе съ возрастомъ, такъ какъ одно удобно по отношенiи къ юношамъ и другое по отношенiи къ старикамъ [1]). Соотвѣтственно этому и Амвросій предписываетъ во всякомъ дѣйствіи наблюдать, что свойственно лицу, что времени или возрасту или что приличествуетъ нашимъ способностямъ; ибо часто приличное для одного, оказывается неприличнымъ для другого; одно удобно для юноши и другое для старца; одинъ образъ дѣйствій умѣстенъ въ опасностяхъ, а другой— при благопріятныхъ обстоятельствахъ [2]).

Насколько грѣхъ является для св. Амвросія результатомъ ненормальнаго отношенія между чувственностью и разумомъ, temperantia часто имѣетъ для него исключительно отрицательное значеніе, какъ удаленіе отъ грѣха: temperantia удерживаетъ (abstinet) отъ грѣха, пренебрегаетъ приманками міра [3]); она укрощаетъ страсти (resecat cupiditates) [4]) и вслѣдствіе этого служитъ причиною чистоты сердца и духа (cordis et animi munditia) [5]). Насколько въ дѣятельности одинаково участвуетъ какъ тѣло, такъ и душа, добродѣтель умѣренности или воздержанія имѣетъ два вида (species gemina): одинъ видъ уничтожаетъ замѣшательство (titubationem) плоти, а другой согрѣваетъ разумъ пріятностью добродѣтели (virtutis gratia) и отклоняетъ отъ него всякую слабость [6]).

Конечная цѣль нравственной дѣятельности: vita beata и summum bonum.

На основаніи всего предшествующаго мы въ правѣ ожидать встрѣтить и въ этомъ отдѣлѣ у св. Амвросія нѣсколько разнородныхъ рядовъ мыслей, обычно плохо связанныхъ другъ съ другомъ.

Цицеронъ, конечно, долженъ былъ внушить ему стоическую точку зрѣнія на вопросъ о цѣли нравственной дѣятельности. А какъ должны были думать по этому вопросу стоики и вмѣстѣ съ ними Цицеронъ, догадаться нетрудно. Отождe-

[1]) ibid. I, c XXXIV, 122.
[2]) De officiis ministr. I, c. XLIII, 222.
[3]) Expos. Evang. Lucae V, 64; Ed. V. и M. XV, c. 1654.
[4]) De Iacob et vita beata I, 2, 8; Ed. V. и M. XIV, c. 602.
[5]) Expositio Evang. Lucae V, 68; Ed. V. и M. XV, c. 1654.
[6]) De Noe 29, 110; Ed. V. и M. XIV, c. 410 (n. 11).

ствленіе принципа нравственной дѣятельности съ дѣятельностью разума, возведеннаго на степень закона природы, съ одной стороны, пантеистическое представленіе объ объективномъ разумѣ, какъ объ универсѣ, съ другой, съ логическою необходимостью требовали признанія, такъ сказать, строгой имманентности нравственныхъ цѣлей: цѣль нравственной дѣятельности заключается въ самой же дѣятельности, а не внѣ ея и не выше ея; въ ней самой дается внутренняя награда такъ же, какъ и наказаніе. Я долженъ быть нравственнымъ, потому что этого требуетъ отъ меня мой разумъ. Но для чего? Этотъ вопросъ при стоическомъ взглядѣ, собственно говоря, даже неумѣстенъ, потому что всякій законъ природы дѣйствуетъ только для того, чтобы дѣйствовать; онъ даже не можетъ не дѣйствовать. Отсюда, конечная нравственная формула въ томъ видѣ, какъ мы встрѣчаемъ ее у Цицерона, гласитъ: summum bonum есть ничто иное, какъ convenienter naturae vivere или, что то-же, cum virtute semper congruere [1]); значитъ, высшее благо, котораго человѣкъ стремится достигнуть путемъ добродѣтельной жизни, заключается уже въ самой же добродѣтели.

У Св. Амвросія такая точка зрѣнія довольно сильно выступаетъ, главн. образ., въ двухъ его твореніяхъ: De officiis ministrorum и De Iacob et vita beata, именно, въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ онъ занимается анализомъ понятій vita beata и summum bonum; при чемъ первое всецѣло отождествляется съ послѣднимъ. Vita beata имманентно присуща добродѣтельной жизни: ее создаютъ спокойствіе совѣсти (tranquillitas conscientiae) и беззаботность невинности (securitas innocentiae). Всѣ другія блага въ жизни человѣка ничто сравнительно съ этимъ; какъ восходящее солнце скрываетъ луну и прочія свѣтила, такъ и блескъ честнаго (honestatis), соединенный съ неизвращенной красотой (incorrupto decore), покрываетъ тѣнью всѣ остальныя блага, которыя людьми обыкновенно признаются въ качествѣ таковыхъ [2]). Добродѣтельная жизнь заслуживаетъ названіе блаженной жизни, потому что признается таковой не сужденіями постороннихъ (людей), но воспринимается, такъ сказать, своими домашними чувствами, какъ

[1]) De officiis III, c. III.
[2]) De officiis ministr. II, I, 1.

бы своимъ собственнымъ судьей [1]). Vita beata есть поэтому то-же, что и vita perfecta. „Существуетъ въ людяхъ и vita beata, но, разумѣется, только въ тѣхъ, въ которыхъ есть и vita perfecta; а имя perfecta vita носитъ не эта чувственная (sensibilis), но та разумная жизнь secundum tractationem rationis и mentis vivacitatem (пылкости)“ [2]). Св. Амвросій вооружается противъ тѣхъ, которые считали блаженство недоступнымъ человѣку въ этой жизни, полной скорбей и разныхъ бѣдствій; блаженство доступно намъ и на землѣ, насколько beatum состоитъ въ томъ, чтобы быть victorem passionis и не frangi temporalis motu doloris: оно обусловливается не наличностью удовольствія и внѣшнихъ благъ, но заключается въ altitudine sapientiae, въ virtutis sublimitate [3]). Характеризуемая такими чертами совершенная по своему моральному достоинству и блаженная по своему результату жизнь и имѣетъ значеніе высочайшаго блага, послѣдней цѣли нашихъ стремленій: „единственное и высочайшее благо есть добродѣтель (solum et summum bonum esse virtutem), которая одна только изобилуетъ плодами vitae beatae; и не внѣшними благами тѣла, но единственно только добродѣтелью достигается vita beata“ [4]). Итакъ, высшее благо заключается не внѣ человѣка, а въ немъ самомъ, въ его личномъ внутреннемъ обусловленномъ добродѣтелію настроеніи и расположеніи. Это объясняется тѣмъ, что добродѣтель сама по себѣ способна доставить нравственное удовлетвореніе человѣку, и это удовлетвореніе является для мудреца истинной наградой за его образъ дѣятельности. Мудрецъ дѣлаетъ добро ради самого добра. Обладая добродѣтелью, какъ самымъ высшимъ благомъ, онъ не нуждается ни въ какой внѣшней наградѣ: даже внѣшнія невзгоды и неудачи не способны омрачить его радостнаго настроенія, обусловленнаго наличностью добродѣтели, При чемъ такая точка зрѣнія проводится св. Амвросіемъ не только тогда, когда онъ, подъ вліяніемъ Цицерона, говоритъ о добродѣтели, опуская изъ виду христіанскую точку зрѣнія, но даже и тогда, когда имѣетъ въ виду

---

[1]) ibid. II, I, 2.

[2]) De Iacob. et vita beata I, 7, 29; Ed. V. и M. XIV, c. 610.

[3]) De officiis ministror. II, c. V, 19.

[4]) De officiis ministrorum II, c. V, 18.

христіанскую добродѣтель. „Кто слѣдуетъ за Іисусомъ, говоритъ св. Амвросій, тотъ въ себѣ самомъ имѣетъ свое воздаяніе (habet in se remunerationem suam) и въ собственномъ настроеніи обладаетъ наградою и пріятностью (in suo affectu praemium et gratiam)“ [1]).

Если классической философіи было свойственно убѣжденіе, что тотъ или иной видъ дѣятельности человѣка обусловливаетъ собою внутреннее блаженство или несчастіе, то всѣ относившіяся сюда выраженія далеко не имѣли только образное, фигуральное значеніе. Классической философіи почти во всѣхъ ея направленіяхъ свойственъ гедонистическій взглядъ на добродѣтель, какъ на нѣчто пріятное само по себѣ, какъ на объектъ удовольствія и наслажденія въ самомъ буквальномъ значеніи этого слова. Эту же черту мы встрѣчаемъ и у многихъ моралистовъ христіанскаго времени [2]). Но мы, вѣроятно, не преувеличимъ, если скажемъ, что ни у одного древне-церковнаго писателя гедонистическій элементъ въ представленіи о добродѣтели не обнаруживается въ такой конкретной и ощутительной формѣ, какъ у св. Амвросія. Съ этой стороны онъ характеризуетъ добродѣтель самыми разнообразными предикатами. Съ понятіемъ о добродѣтели у него связывается представленіе объ удовольствіи и потому онъ говоритъ о virtutis voluptas [3]); предающійся религіозному познанію uberem capit voluptatem [4]). Добродѣтели присуще въ частности свойство сладости (suavitas и dulcido); такъ что умѣстно говорить о bonae conscientiae suavitas [5]), о plena suavitatis virtus [6]); праведникъ похищаетъ innocentiae suavitatem и для него не мыслимъ еще dulcior fructus и cibus suavior [7]). Эта сладость способна доставлять наслажденіе (delectare, mulcere), между тѣмъ какъ не все сладкое обладаетъ этимъ свойствомъ: bonum delectat, хотя оно и бываетъ иногда шереховатымъ (asperum), а indecorum, даже

---

[1]) De Iacob et vita beata I, 7, 25; Ed. V. и M. XIV, c. 610.

[2]) Ср. *Philo.* Quod. det. pot. ins gol. § 17; t. I, 284; § 24; t. I, 291; De migrat. Abrah § 16; t. II, 311; *Clem.* Stromat. V, c. XIV; M. t. IX, 205B.

[3]) De offic. ministr. II, c. IV, 12.

[4]) Expos. in ps. 118, II, 32.

[5]) De offic. ministr. II, c. IV, 12.

[6]) ibid. II, c. IV, 10.

[7]) Enarrat. in ps. 35, 9.

будучи suave, non mulcet; ничто не delectat лучше, какъ consiliorum honestas и operum pulchritudo [1]). Delectatio способны доставлять и различныя единичныя дѣла религіозно-нравственнаго характера, какъ, напр., постъ и познаніе религіозныхъ предметовъ: jejunare delectaret et Christum (въ пустынѣ) [2]): delectabitur пр. Давидъ въ познаніи [3]). Наконецъ, добродѣтель описывается какъ пріятное состояніе вообще: мудрецъ является quidam jucunditatis particeps [4]).

Въ другомъ рядѣ мыслей конечную цѣль нравственной дѣятельности человѣка св. Амвросій видитъ уже въ полученіи небесной награды и въ избавленіи отъ потусторонннхъ наказаній. Смущающій постоянно многихъ вопросъ о томъ, почему праведники нерѣдко страдаютъ на землѣ, а грѣшники незаслуженно благоденствуютъ, Св. Амвросій рѣшаетъ въ томъ смыслѣ, что конечною цѣлью праведника является не земля, а небо, и что мы должны ожидать награды за свою добродѣтель не въ этой жизни, а въ будущей: futuram, non praesentem: in coelo, non in terra promisit esse reddendam [5]). Здѣсь человѣкъ является только борцомъ, атлетомъ, упражняющимся въ дѣлахъ добродѣтели [6]). Съ этой точки зрѣнія высочайшимъ благомъ для человѣка должна представляться, конечно, vita aeterna. Что же касается теперь отношеній этой vita aeterna къ vita beata или vita perfecta въ стоическомъ смыслѣ, то оно оказывается у св. Амвросія не совсѣмъ устойчивымъ. Съ одной стороны, въ противорѣчіи съ вышеизложеннымъ понятіе beata прилагается уже къ vita aeterna: „въ природѣ честнаго заключается vita beata, которую Писаніе именуетъ vitam aeternam [7]). Она поставляется въ этомъ случаѣ не въ стоическую зависимость отъ собственнаго разума и совѣсти, а исключительно въ зависимость отъ Суда Божія: „кто ищетъ награды отъ Бога, имѣетъ vitam aeternam...; посему Scriptura выразительнѣе обозначила vitam aeternam ту, которая можетъ быть названа beata; и сужденіе

---

[1]) De Iacob et vita beata. I, 7, 28 Ed. V; и M. XIV, c.c. 609—610.
[2]) De Helia et jejunio 2, 2; Ed. V. и M. XIV, c. 698.
[3]) Expositio. in ps. 118, II, 32.
[4]) Epistola XXXVII, 29.
[5]) De officiis ministrorum I, c. XVI, 59.
[6]) ibid. I, c. XV, 57, 58; II, 1, 2.
[7]) ibid. II, I, 1.

о ней предоставляется не мнѣніямъ людей, но поручается Божественному Суду [1]). Но въ общемъ понятія vita beata и aeterna св. Амвросіемъ довольно удачно примиряются въ томъ смыслѣ, что vita beata въ стоическомъ смыслѣ мыслится какъ тѣнь, образъ vitae aeternae въ откровенномъ смыслѣ, переходная ступень и необходимое условіе для пріобрѣтенія послѣдней. „Чрезъ vitam beatam отыскивается vita aeterna; ибо vita beata является плодомъ настоящаго, а vita aeterna есть надежда будущаго“ [2]), Благо (bonum), которымъ располагаетъ мудрецъ въ здѣшней жизни, служитъ для него causa futurorum bonorum [3]).

Но свое ученіе о высочайшемъ благѣ св. Амвросій дополняетъ еще нѣсколькими религіозно-философскими чертами, которыя уже, несомнѣнно, должны обратить нашъ взоръ въ сторону александрійской этики.

Уже Филонъ отождествилъ платоническое представленіе о высочайшемъ благѣ съ откровеннымъ ученіемъ о Богѣ, какъ Верховномъ Существѣ и творцѣ міра. Богъ представляется ему благомъ *(τὸ ἀγαθόν)*, какъ конечный источникъ всякаго блага въ мірѣ и полнота всѣхъ совершенствъ [4]). Но у Филона, въ зависимости отъ его ученія о Логосѣ, наименованіе высочайшаго блага примѣняется только къ Сущему, Которое дѣлается доступнымъ только стоящимъ на самыхъ высшихъ ступеняхъ нравственнаго совершенства, тогда какъ слабымъ, не способнымъ выносить высшаго сіянія, является только Его ангелъ-Логосъ [5]). У Климента Алекс. уже и обладаніе Логосомъ выступаетъ предъ нами въ качествѣ высочайшаго блага: но такъ какъ фактическое обладаніе этимъ благомъ мыслимо лишь при достиженіи нравственной высоты, то значеніе высочайшаго блага пріобрѣтаетъ и стремленіе къ богоподобію или къ постепенному осуществленію въ возможной мѣрѣ того нравственнаго идеала, какой данъ намъ въ понятіи о Богѣ и въ откровеніи о Немъ [6]). Это богоподобіе состоитъ въ сообразованіи жизни съ Логосомъ [7]).

[1]) ibid II, I. 3.

[2]) ibid II, V, 18.

[3]) De Iacob. et. vita beata I, 7, 29; Ed. V. и M. XIV, c. 610.

[4]) De ebrietate § 20; t. II, 199.

[5]) De somniis I, 41; t. III, 264—265.

[6]) Stromat. II, c. XIX; M. VIII, 1048C.

[7]) ibid. II, c. XXII; M. VIII, 1084A; ср. *Winter*, s. 107.

Въ полномъ согласіи съ этимъ представленіемъ и Св. Амвросій единственное и высочайшее благо видитъ иногда только въ Богѣ, отъ Котораго происходятъ всѣ другія и второстепенныя блага: quod bonum, говоритъ онъ, divinum et quod divinum bonum [1]). Истиннымъ Благомъ владѣетъ только тотъ, кто ищетъ Бога и находитъ Его [2]). Богъ же является для насъ истиннымъ благомъ, потому что Онъ все проникаетъ, всѣмъ управляетъ, потому что все существующее отъ Него зависитъ въ своемъ бытіи и мы сами въ Немъ живемъ и движемся, потому что, наконецъ, нѣтъ ничего другого, чтобы могло превосходить Его въ какомъ-либо отношеніи [3]). При этомъ наименованіе solum illud et summum bonum прилагается прежде всего къ Божественному Существу вообще, такъ какъ мы все отъ Него получаемъ, а сами ничего Ему доставить не можемъ, потому что Оно ни въ чемъ не нуждается [4]). Но въ силу особыхъ отношеній вѣрующихъ ко Христу, своему Искупителю, ipse est ergo Dominus Iesus summum bonum [5]). Онъ является таковымъ, какъ источникъ собственно духовной жизни (fons vitae), какъ Податель жизненной субстанціи (ex quo vivendi substantia ministratur omnibus); Онъ можетъ быть посему объектомъ высшаго наслажденія (major voluptas est) [6]). Цѣль нашей жизни должна состоять так. образ. въ тѣсномъ единеніи съ Нимъ чрезъ освобожденіе отъ влеченій тѣла: anima nostra, желающая приблизиться къ Deo, всегда должна прилѣпляться (adhaereat) къ тому Bono, Которое есть divinum, которое существуетъ всегда, было въ началѣ и было у Бога, т.-е. Dei Verbum [7]).

Въ связи съ представленіемъ о Богѣ, какъ Высочайшемъ Благѣ, у александрійцевъ стоятъ еще двѣ черты, подчиненныя первому, но сами по себѣ все-таки весьма важныя. Первая изъ нихъ состоитъ въ томъ, что подъ вліяніемъ интеллектуализма платоновской философіи обладаніе Высочайшимъ Благомъ и единеніе съ нимъ достигается въ формѣ теоре-

---

[1]) De fuga saeculi 6, 35; Ed. V. и M. XIV, c. 586 (п. 36).
[2]) ibid. 6, 35; Ed. V. и M. XIV, c. 586. (п.п. 35—36).
[3]) ibid, 6. 35—36.
[4]) De Iacob et vita beata II, 4, 15.
[5]) Epistola XXIX, 8.
[6]) ibid. 18.
[7]) Epistola XXIX, 4.

тическаго познанія; отсюда, такъ сказать, въ смыслѣ производномъ значеніе высшаго блага пріобрѣтаетъ и самый актъ Богопознанія. Для Филона высшимъ предѣломъ жизненнаго пути являются *γνῶσις* и *ἐπιστήμη Θεοῦ*, которые выступаютъ въ противоположности къ удовольствіямъ плоти, которыя уничтожаются стремленіемъ къ познанію [1]). У Климента Алекс. мы также постоянно въ связи съ идеаломъ нравственнаго совершенства встрѣчаемъ рѣчи о *γνῶσις τοῦ Θεοῦ* [2]): совершенство жизни опредѣляется свойствомъ созерцанія *(θεωρίας)* и тѣсно связаннымъ съ нимъ воздержаніемъ плоти *(ἐγκρατείας)* [3]).—Другая черта, связываемая съ этимъ у христіанскихъ александрійцевъ, основывается уже на авторитетѣ новозавѣтнаго откровенія. Представленіе о Богѣ, какъ о Высочайшемъ Благѣ, требуетъ уподобленія Ему и подражанія. Отсюда у Климента въ качествѣ высочайшаго блага являются дѣла любви и христіанскаго милосердія, проявляемыхъ въ самыхъ широкихъ размѣрахъ по образу Христа Спасителя [4]).

Св. Амвросію свойственны обѣ эти черты. Религіозному познанію приписывается очень важное значеніе въ дѣлѣ нравственнаго совершенства. Beatum можетъ сдѣлать человѣка scientia, соединенная съ нравственною чистотою (innocentia) [5]). Само Свящ. Писаніе полагаетъ vitam aeternam in cognitione Divinitatis [6]). Это познаніе въ виду его значенія для насъ по справедливости можетъ быть названо summum bonum: получаетъ свою пищу и одѣяніе душа, которая прилѣпляется illi summo Bono, чтобы чрезъ пріобрѣтеніе Ejus cognitionis мы сами могли сдѣлаться участниками (consortes) divinae naturae [7]). Нельзя, впрочемъ, въ данномъ случаѣ въ этикѣ Св. Амвросія опускать изъ виду одну черту, которая довольно замѣтно отличаетъ ее отъ этики александрійской: въ то время какъ александрійцы имѣютъ въ виду познаніе, хотя и имѣющее своимъ предметомъ содержаніе Откровенія,

---

[1]) Qu. Deus sit immut. § 30; t. II, 95.
[2]) Stromat. IV, c. XXII; M. VIII, 1345.
[3]) ibid. IV, c. III; M. VIII, 1221A; ср. *Winter*, s. 76.
[4]) Stromat. IV, c. XIII; M. VIII, 1300C; IV, c. XVIII; M. VIII.
[5]) De officiis ministr. II, III, 9.
[6]) ibid. II, II, 5
[7]) Epistola XXIX, 3.

но все-таки расходящееся во многомъ съ ученіемъ Церкви и доступное не всѣмъ членамъ послѣдней, но только наиболѣе совершеннымъ изъ нихъ, св. Амвросій понимаетъ подъ этимъ познаніемъ, повидимому, исключительно церковную вѣру, ученіе Церкви: имѣетъ vitam aeternam fides, такъ какъ она есть fundamentum bonum [1]).—Вторая черта—дѣла милосердія—является также съ особенностью сравнительно съ Климентомъ: идея любви у него совершенно отсутствуетъ и въ качествѣ цѣли человѣческой жизни имѣются въ виду просто bona facta: vita aeterna заключается in fructu bonae operationis [2]); имѣютъ vitam aeternam et bona facta, такъ какъ vir justus одобряется и словами и дѣлами [3]).

Такъ называемая теорія двойной нравственности и конкретный образъ нравственнаго совершенства.

Въ этикѣ св. Амвросія мы встрѣчаемъ одну важную особенность, чуждую нравственному сознанію нашего времени: онъ знаетъ два рода нравственной жизни, изъ которыхъ одна, низшая по своему достоинству, предназначается имъ для обыкновенныхъ смертныхъ, а другая, болѣе возвышенная, рекомендуется только людямъ выдающимся въ духовномъ отношеніи, совершеннымъ.

Здѣсь мы узнаемъ черту, глубоко врѣзавшуюся въ моральное сознаніе классическаго времени. Теорія двойной нравственности зародилась первоначально въ нѣдрахъ очень древнихъ религіозно-философскихъ и жреческихъ организацій, которыя, кромѣ ученія, публично ими проповѣдуемаго, имѣли еще высшее таинственное знаніе, въ которое посвящались лишь избранные, члены организаціи; первые назывались эсотериками, а вторые—экзотериками. Затѣмъ эта традиція перешла и къ представителямъ уже спеціально философской мысли, и многія философскія школы и системы Греціи въ нравственномъ, а также и въ интеллектуальномъ отношеніи раздѣляютъ людей на совершенныхъ и менѣе совершенныхъ. По примѣру стоиковъ ту же точку зрѣнія про-

---

[1]) De offic min. II, II, 7.
[2]) ibid. II, II, 5.
[3]) ibid. II, II, 7.

водитъ и Цицеронъ въ своихъ De officiis. Онъ дѣлитъ обязанности, о которыхъ намѣренъ разсуждать въ своей книгѣ, на обязанности среднія (officium medium), или же общія (officium commune), т.-е. предназначенныя для всѣхъ вообще людей, и обязанности совершенныя (officium perfectum), какъ доступныя только совершеннымъ; первыя обозначаются имъ также стоическимъ терминомъ *καθῆκον*, а вторыя извѣстны еще и подъ стоическимъ именемъ *κατόρθωμα* [1]). Критерій для дѣленія обязанностей на эти два класса Цицеронъ видитъ въ степени субъективнаго убѣжденія въ ихъ разумности: то, что признается правильнымъ, разумнымъ безъ всякаго колебанія (rectum quod sit), id officium perfectum id esse, a medium officium id esse, относительно чего на вопросъ, почему его должно дѣлать, можно привести только вѣроятное основаніе (probabilis ratio) [2]). Въ своей книгѣ Цицеронъ подробно раскрываетъ только officia media, свойственныя non sapientium, но communia всему человѣческому роду, и именно на томъ основаніи, что собственно совершеннаго мудреца и не существуетъ и представленіе о немъ имѣетъ значеніе лишь идеала [3]). По примѣру Цицерона и св. Амвросій различаетъ officium aut medium aut perfectum [4]), или же *κατόρθωμα*, perfectum et absolutum officium, съ одной стороны, и commune officium, съ другой, при чемъ въ послѣднемъ случаѣ имѣется въ виду officium, которое potest plurimis esse commune [5]); или также officia prima и officia media, изъ которыхъ первыя предназначены для немногихъ (paucis), а вторыя—для большинства (pluribus) [6]). Собственно говоря, и обязанности второго рода не лишены совсѣмъ совершенства, такъ что можно говорить только о двухъ формахъ совершенства (duplex forma perfectionis): неполнаго или средняго и полнаго [7]). Хотя и для Амвросія, какъ и для Цицерона, совершенство является идеальнымъ состояніемъ, но, какъ это отмѣчено Циглеромъ

---

[1]) De officiis I, III, 18.

[2]) ibid. I, c. III, 18.

[3]) ibid. III, c. III, 13; ср. *Dräsecke*. M. T. Cicer. et Ambr. De officiis pp. 29—30.

[4]) De officiis ministrorum I, c. XI, 36.

[5]) ibid. III, II, 9.

[6]) ibid. III, II, 9.

[7]) ibid. III, II, 11.

и другими [1]), съ тѣмъ отличіемъ отъ Цицерона, что оно мыслится у него реально осуществимымъ въ будущей жизни: одна изъ двухъ формъ обязанностей возможна hic, а другая—ibi, одна secundum hominis possibilitatem, а другая—secundum perfectionem futuri [2]). Впрочемъ, и этотъ взглядъ даже въ томъ же самомъ твореніи De officiis ministrorum строго не выдерживается, такъ какъ многія мѣста его показываютъ, что св. Амвросій ушелъ еще дальше отъ Цицерона и склоненъ допускать возможность соблюденія officium perfectum даже въ земной жизни, жизни въ тѣлѣ. Иллюстрируя различіе между среднимп и совершенными обязанностями конкретными примѣрами, онъ, напр., говоритъ: накопленіе денежныхъ сбереженій доступно многимъ, а jejunare и быть continentem свойственно немногимъ (paucorum); равно и отсутствіе алчности къ чужому (alieni cupidum non esse) представляетъ собою рѣдкостное явленіе (rarum) [3]).

Дѣло въ томъ, что раскрываемое ученіе Амвросія о дѣленіи обязанностей имъ ставится въ связь съ изложеннымъ уже въ своемъ мѣстѣ ученіемъ объ евангельскихъ заповѣдяхъ и совѣтахъ: officia media для него составляютъ положительныя предписанія откровенія (mandata Dei), которыя предназначаются для всѣхъ людей въ качествѣ общеобязательныхъ заповѣдей [4]); основаніе же для признанія officia perfecta онъ видитъ въ такихъ наставленіяхъ Откровенія, къ исполненію которыхъ человѣкъ не принуждается, какъ къ исполненію заповѣдей, но которыя предоставляются исключительно его доброй волѣ для пріобрѣтенія высшей степени нравственнаго совершенства; въ качествѣ примѣра онъ указываетъ на слова Спасителя богатому юношѣ [5]). Аналогичное же значеніе имѣютъ у св. Амвросія и термины consilia и praecepta [6]).

Нельзя сказать, чтобы это дѣленіе обязанностей отлича-

---

[1]) Geschichte der christl. Ethik, s. 234, ср. *Reeb.* Über die Grundlagen des sittlichen nach Cicero und Ambrosius. Zweibrücken. 1876. ss. 37—38.

[2]) De officiis ministrorum III, II, 11.

[3]) ibid. III, II, 10.

[4]) ibid. I, XI, 36; Dräsecke, p. 30.

[5]) ibid. I, XI, 37; см. *Мотрохинъ.* Христіанское содержаніе De officiis Амвросія. Правосл. Собесѣдн. 1912, т. 2, стр. 105.

[6]) De viduis c. XI, 68.

лось ясностью, такъ какъ граница между medium и perfectum не всегда остается прочной и опредѣленной: если понятіе consilium имѣетъ, по крайней мѣрѣ, опредѣленный смыслъ при обсужденіи категоріи такихъ добровольныхъ дѣйствій, какъ сохраненіе дѣвства, обѣтъ вдовства и имъ подобныхъ, то, по справедливому замѣчанію Якоби, въ его пониманіи появляется уже неясность, если въ De offic. ministrorum III, II, 10 св. Амвросій пронически противопоставляетъ въ качествѣ officia media такія дѣйствія, какъ погоня за денежными выгодами, стремленіе къ отборнымъ кушаньямъ, неудовлетворенность собственнымъ богатствомъ, обязанностямъ perfecta, разумѣя подъ послѣдними посты, воздержаніе, свободу отъ алчности къ чужому добру; между тѣмъ какъ всѣ перечисленныя дѣйствія обязательны не только для совершенныхъ, но и вообще для всѣхъ христіанъ [1]).

Осуществившій новозавѣтныя consilia или officia perfecta на языкѣ св. Амвросія носитъ стоическое названіе мудреца (sapiens), совершеннаго мужа (vir perfectus) или же просто совершеннаго (perfectus). Его образъ во многомъ характеризуется стоическими и платоническими, напоминающими александрійцевъ, чертами. Но въ данномъ случаѣ не можетъ все-таки итти рѣчи о простой рабской копіи съ чужихъ оригиналовъ: классическій и александрійскій нравственный идеалъ подвергается у него существенной переработкѣ подъ вліяніемъ западно-христіанскаго духа. Параллель между мудрецомъ св. Амвросія, съ одной стороны, и совершеннымъ Филона и гностикомъ Климента, съ другой, съ этой точки зрѣнія весьма любопытна.

Приступая къ изложенію этихъ параллелей, мы въ качествѣ руководящаго начала въ этомъ случаѣ начнемъ съ положенія, что анализъ понятія о „нравственномъ“ вообще даетъ намъ въ результатѣ, съ одной стороны, понятіе о томъ нравственномъ содержаніи, которое должно быть влито въ форму эмпирической дѣйствительности, и о той психофизіологической природѣ, которая должна быть преобразована путемъ соединенія ея съ нравственнымъ содержаніемъ. Опредѣляя теперь отношеніе мудреца св. Амвросія къ мудрецу

[1]) Die praktische Theologie in der alten kirche. II. Ambrosius въ Theologische Studien und Kritiken. 1890. Erst. Band, s.s. 327—328.

и гностику александрійцевъ, мы должны замѣтить, что они похожи другъ на друга, насколько дѣло идетъ о нравственномъ содержаніи; иными словами, то, что долженъ усвоить и сдѣлать мудрецъ для воплощенія въ своей жизни идеала нравственнаго совершенства, св. Амвросій опредѣляетъ въ существенномъ такъ же, какъ и александрійцы. Различіе же между ними обнаруживается тогда, когда они начинаютъ описывать тѣ перемѣны въ составѣ человѣческой естественной природы мудреца, какія производятся въ ней вліяніемъ нравственнаго идеала: въ то время какъ александрійцы представляютъ эту перемѣну столь глубокой и радикальной, что природа какъ будто бы совсѣмъ утрачиваетъ свои естественныя качества, св. Амвросій сохраняетъ очень многое изъ нея въ неповрежденномъ видѣ для своего мудреца. Съ этой точки зрѣнія мы и будемъ систематизировать мелкія частности.

Что касается сходства, то оно обнаруживается прежде всего въ томъ, что западный мудрецъ ведетъ такую же непримиримую борьбу съ чувственностью и низшею стороною своего существа, какъ и нравственно совершенный александрійцевъ. Подобно Филону, конкретный примѣръ такого образа дѣятельности св. Амвросій видитъ въ библейск. патр. Іаковѣ, который долгое время былъ пастухомъ овецъ у тестя своего Лавана (Быт. 30, 36). Объясняемое въ аллегорическомъ смыслѣ, это обстоятельство какъ для одного, такъ и для другого означаетъ, что Іаковъ пасъ неразумныя движенія своей души, умѣлъ соблюдать мѣру въ удовлетвореніи чувствъ и удовольствій плоти, побѣдилъ свои чувства, сдерживалъ свой гнѣвъ, примирилъ прежде враждовавшія между собою законъ плоти съ закономъ разума [1]). Необходимость такого господства разума надъ чувственностью св. Амвросій выводитъ изъ высшаго достоинства перваго сравнительно со второй: „prudentia vel ratio выше страсти (passionis)“ и то, что судитъ (въ человѣкѣ), превосходнѣе подчиненнаго суду; и не можетъ быть, чтобы неразумное (inrationabile) было выше разума (ut ratione sit melius) [2]). Въ томъ же

---

[1]) *Ambr.* De Cain et Abel. I, 7, 24; Ed. V. и M. XIV, c. 329 (6, 24) и *Philo* De sacrific. Ab. et Caini § 10; t. I, 240.

[2]) De Iacob et vita beata I, 7, 28; Ed. V. и M. XIV, c. 610.

смыслѣ должно было дѣйствовать на св. Амвросія и вліяніе Цицерона. Послѣдній, различая въ душѣ человѣка двѣ господствующихъ силы: cogitationes и appetitus или же ὁρμή, считалъ возможнымъ осуществленіе честнаго, пристойнаго и полезнаго только въ томъ случаѣ, если разумъ господствуетъ надъ страстями и желаніями [1]). Знающій эту психологическую теорію св. Амвросій также держится убѣжденія, что только въ случаѣ, если желанія (appetitus) повинуются разуму (rationi), легче всего можно сохранить приличествующее всѣмъ обязанностямъ [2]).

Разумъ долженъ обнимать собою все вообще существо мудреца, одинаково господствовать какъ надъ его внутреннимъ, такъ и надъ внѣшнимъ міромъ, такъ что между ними должна существовать полная гармонія. Климентъ Алекс. особенно сильно выдвигаетъ эту черту въ своемъ гностикѣ, „дѣла котораго оцѣниваются по направленію воли; важно не то, что мы сдѣлали, а то, что мы желали сдѣлать“ [3]). Уже одно намѣреніе можетъ имѣть значеніе, если оно почему-либо и не могло быть приведено въ исполненіе, и милосердными, напр., называются не только тѣ, которые заняты дѣлами милосердія, но и тѣ, которые желали бы быть милосердными, но не имѣютъ необходимыхъ для этого матеріальныхъ средствъ [4]). Необходимость внутренняго совершенства отстаиваетъ и Филонъ: совершенная жизнь (τέλειος βίος) возможна тогда, когда наши предположенія (ἡ γνώμη) соглашаются съ разумомъ (ὁ λόγος), а дѣла соотвѣтствуютъ намѣреніямъ (οἷον τό βούλευμα τοιάδε ἡ πρᾶξις); отсутствіе этой гармоніи (τῆς ἁρμονίας ταύτης) служитъ уже признакомъ нравственнаго несовершенства [5]). Св. Амвросій также оцѣниваетъ дѣла мудреца чистотою его намѣреній: in homine perfecto должна быть gemina virtus: намѣреніе (intentio) и дѣйствіе (actio); intentio является началомъ (principium) actionis, а actio образуетъ свою цѣль (finis) intentionis. Хорошее intentio имѣетъ цѣну даже и въ томъ случаѣ, если за нимъ не слѣдуетъ

---

[1]) De officiis I, c.c. XXVIII и XXIX.
[2]) De officiis ministrorum I, c. XXIV, 105; c. XLVII, 238.
[3]) *Winter*. Die Ethik des Clemens von Alexandrien, s. 83.
[4]) Stromat. IV, c. VI.
[5]) De poenit § 2; t. V, 216—217.

actio: actio не дается сейчасъ же in intentione и не во всѣхъ вещахъ существуютъ вмѣстѣ и intentio и actio, но въ однихъ случаяхъ мы имѣемъ только intentio, а въ другихъ къ нимъ присоединяется и actio [1]). Если хорошія намѣренія увеличиваютъ цѣну дѣлъ, то при плохихъ намѣреніяхъ и хорошія сами по себѣ дѣла становятся дурными: bonum для насъ представляетъ собою misericordia, bonum также и oratio: но и та и другое могутъ быть совершаемы неправедно (injuste), если, напр., кто-либо помогаетъ бѣднымъ по надменности (jactantiae causa), чтобы видѣли его благотворящимъ другіе [2]).

Частнымъ видомъ этой чистоты намѣренія мудреца является высота и чистота мотивовъ, какими онъ руководится при совершеніи добродѣтели. Это выдвигаетъ уже Филонъ: пристойное (*τὸ καλόν*) надлежитъ совершать ради него самаго (*ἕνεκα τοῦ καλοῦ*), а не ради чего-нибудь другого [3]). Точно также и по мнѣнію Климента, къ Спасительному Логосу нужно обращаться не по мотивамъ страха предъ наказаніемъ и не въ силу обѣщанія за это какого-либо блага, но ради самого же блага (*δι᾽ αὐτὸ δὲ τὸ ἀγαθόν*) [4]); его гностикъ привязывается къ добродѣтели или любовью къ ней (*δι᾽ ἀγάπην*) или же самимъ видомъ прекраснаго (*δι᾽ αὐτο το καλόν*) [5]). И мудрецъ св. Амвросія въ своей дѣятельности руководится исключительно этими соображеніями. „Кто слѣдуетъ за Христомъ, тотъ не наградою (non praemio) побуждается къ совершенству (ad perfectionem), но, наоборотъ, perfectione приводится ad praemium; ибо подражателями добродѣтели (imitatores) мы должны дѣлаться не въ силу надежды (non propter spem) (на полученіе чего-нибудь отъ Него), но въ силу любви къ ней (pro amore virtutis). Образцомъ для насъ въ данномъ случаѣ является Христосъ Спаситель „per naturam bonus, а не по любви къ наградѣ (non propter praemii cupiditatem). Онъ и пострадалъ потому, что Его услаждала (dele-

---

[1]) Expos. Evangelii Lucae I, 8; Ed. V. и M. XV, c.c. 1536—1537.
[2]) ibid. I, 18—19; Ed. V. и M. XIV, c.c. 1541—1542.
[3]) Leg. allegor. § 58; t. I, 171—172.
[4]) Stromat. IV, c. VI; M. VIII, 1241A.
[5]) ibid IV, c. XXII; M. VIII, 1345B.

ctavit) дѣятельность на благо другихъ, а не искалъ прибавленія славы изъ Своихъ Страданій“ [1]).

Но какъ ни высоко нравственное совершенство мудреца, все-таки онъ не является совершеннымъ въ абсолютномъ смыслѣ: какъ у человѣка, у него всегда возможны слабости, легкія паденія. Этимъ объясняется, что какъ александрійцы, такъ и св. Амвросій представляютъ своего мудреца въ постоянномъ покаянномъ настроеніи, выражающемся въ исповѣданіи своихъ грѣховъ предъ Господомъ. Тогда какъ „ни въ чемъ не грѣшить, по мнѣнію Филона, свойственно только Богу, мудрецу свойственно только каяться (*τὸ δὲ μετανοεῖν σοφοῦ*) [2]). Климентъ примѣняетъ къ своему гностику заповѣдь Спасителя: *Блаженни плачущіе* (Мѳ 5, 4) и характеризуетъ чертами совершенства его покаяніе въ отличіе отъ покаянія обыкновенныхъ вѣрующихъ: послѣдніе каются изъ страха предъ наказаніями, а первый по побужденію внутренняго стыда предъ грѣхами, голоса совѣсти [3]). Также и мудрецъ св. Амвросія, хотя и можетъ грѣшить, подобно другимъ людямъ, но въ отличіе отъ послѣднихъ онъ не остается въ рабствѣ грѣхамъ, а постоянно confitetur Domino и такимъ путемъ освобождается a servitute. Поэтому sapiens, который confitetur, бываетъ свободнымъ (liber), такъ какъ ему отпущены грѣхи [4]).

Результатомъ господства надъ страстями разума, гармоніи между намѣреніями и дѣлами и свободы отъ удручающихъ грѣховъ вслѣдствіе постояннаго очищенія ихъ раскаяніемъ является внутренній миръ, спокойствіе мудреца. Этотъ миръ и спокойствіе настолько дороги для мудреца, что онъ постоянно стремится къ нимъ, какъ къ главной задачѣ своей жизни и дѣятельности. Разумъ филоновскаго мудреца, избавившись отъ всѣхъ бурь и войны, наслаждается безмятежной тишиной и глубокимъ миромъ [5]), потому что онъ и самъ стремится къ благоупорядоченной и мирной жизни (*εὔνομον καὶ εἰρηνικὸν βίον*) [6]). Для св. Амвросія совершенная

[1]) De interpellat. Iob et David III, 11, 28; Ed. V. и M. XIV, c. 849 (IV, 11, 28).

[2]) De profug. § 28; t. III, 143.

[3]) Stromat IV, c VI.

[4]) Epistola XXXVII, 45.

[5]) De somniis II, 34; t. III, 310

[6]) De Abraham. § 13; t V, 17.

добродѣтель (perfecta virtus) также имѣетъ своимъ результатомъ спокойствіе (tranquillitatem) и непоколебимость покоя (stabilitatem quietis) [1]); мудрецъ свободенъ въ частности отъ нарушающаго душевный покой страха (metus), такъ какъ страхъ связанъ съ грѣхами, которые не отягощаютъ его совѣсти [2]).

Спокойствіе даетъ возможность мудрецу предаваться теоретическому знанію и созерцанію, которое образуетъ главное содержаніе его жизни. Предметомъ изслѣдованій александрійскаго мудреца служитъ все существующее въ своей совокупности. Въ изображеніи Филона онъ, повидимому, начинаетъ съ познанія самого себя, съ самопознанія, съ цѣлію убѣдиться въ своемъ невѣдѣніи [3]): насколько онъ потомъ переходитъ къ познанію также и внѣшняго міра, отъ его вниманія не ускользаютъ физіологія, метереологія, этика съ ея развѣтвленіями—политикой и экономикой [4]). Но всѣ эти познанія имѣютъ для мудреца не самостоятельное значеніе, а въ качествѣ средствъ для познанія Виновника міра—Бога: отъ созданнаго (*ἀπο τοῦ γεγονότος*) мудрецъ переходитъ къ нерожденному (*πρὸς τὸν ἀγέννητον*), отъ міра—къ Его Отцу и Творцу (*Πατέρα καὶ ποιήτην αὐτοῦ*) [5]). Конечную цѣль стремленій мудреца образуетъ *σοφία*, когда онъ достигаетъ нерожденнаго убѣжища и постигаетъ блаженство Бога [6]).—Гностикъ Климента въ отношеніи познанія и созерцанія характеризуется тѣми же самыми чертами. Онъ владѣетъ мудростью разнообразною [7]). Познавая внѣшніе предметы, онъ не довольствуется одними внѣшними ихъ очертаніями, но его знаніе касается самой сущности предмета (*ἐπιστήμη τοῦ ὄντος αὐτοῦ*) или же есть знаніе, гармонирующее съ существующимъ въ дѣйствительности (*ἡ ἐπιστήμη σύμφωνος τοῖς γινομένοις*) [8]). Но изъ всѣхъ этого рода знаній наилучшимъ гностикъ считаетъ самопознаніе (*τὸ γνῶναι αὐ-*

---

1) De Iacob et vita beata II, 6, 28; Ed. V. и M. XIV, c. 625.
2) Epistola XXXVII, 19.
3) De migrat. Abrahae § 24; t. II, 321—322.
4) De ebrietate § 22; t. II, 200—201.
5) Qu. rer. divin. haer. § 20; t. III, 23.
6) Quod Deus sit immutab. § 34; t. II, 99
7) Stromat. I, c. XIII; M VIII, 757A.
8) ibid. II, c. XVII; M. VIII, 1013A.

τόν) [1]). Конечную точку образуетъ созерцаніе (θεωρία) Бога, но созерцаніе не гадательно, а точно (ἀκριβῶς) [2]). Особенностью гностика Климента сравнительно съ мудрецомъ Филона является то, что первый въ дѣлѣ богопознанія руководится особымъ гностическимъ преданіемъ (γνωστική παράδοσις), тайнымъ преданіемъ, которое, будучи преподано апостолами устно (ἀγραθῶς) лишь немногимъ изъ вѣрующихъ, сохраняется въ обществѣ и приводитъ къ вѣчному и устойчивому состоянію созерцанія [3]).—Созерцателемъ изображаетъ своего мудреца и св. Амвросій, но онъ, во-первыхъ, въ этомъ случаѣ не знаетъ ничего похожаго на гностическое преданіе и, во-вторыхъ, имѣетъ въ виду не разностороннюю мудрость александрійцевъ, а исключительно совершенство въ религіозномъ познаніи и глубокое проникновеніе въ религіозныя тайны. Только лишь въ связи съ Богопознаніемъ Амвросій говоритъ о самопознаніи и самонаблюденіи: когда душа заглядываетъ внутрь себя, она созерцаетъ (cernit) тамъ Бога [4]). Частные предикаты этой мудрости также имѣютъ въ виду исключительно ея религіозный характеръ. Такъ, sapiens проникаетъ въ самыя тайны Божества (ad ipsa pervenit Divinitatis secreta), познаетъ въ истинномъ свѣтѣ сокровенное премудрости (manifestata sibi cognovit occulta sapientiae); пользуясь руководствомъ Бога (duce Deo usus), доходитъ до познанія глубинъ (ad cognoscenda cubilia) [5]). Ясно однако, насколько подобное познаніе приписывается одному только мудрецу (solus igitur sapiens etc) [6]), и, кромѣ того, всѣ перечисленныя его свойства указываютъ на особенную глубину этого познанія, познаніе мудреца, какъ и у александрійцевъ, все же не совпадаетъ съ религіознымъ вѣдѣніемъ рядовыхъ членовъ Церкви. У св. Амвросія остается только неяснымъ, доступно ли это познаніе мудрецу уже и въ этой жизни, или же оно дѣлается его достояніемъ только по смерти.

На самыхъ высшихъ ступеняхъ созерцаніе александрій-

---

[1]) Paedag. III. I; M. VIII, 536A.
[2]) Stromat. VII, c. III; M. IX, 416C.
[3]) Stromat V, c. X; M. IX, 100A; VI, c. VII; M. IX, 284A.
[4]) De Isaac vel anima 7, 61; Ed. V. и M. XIV, c. 525.
[5]) Epistola XXXVII, 29.
[6]) ibid. 29.

скаго мудреца, утрачивая свой естественный характеръ, переходитъ въ экстазъ. Особенно сильно экстатическій элементъ выступаетъ въ этикѣ Филона. Его мудрецъ въ моменты созерцанія охватывается одушевленіемъ свыше (ἐνθουσία) [1]). Оно характеризуется замираніемъ дѣятельности всѣхъ внѣшнихъ чувствъ и естественныхъ стремленій и проясненіемъ душевнаго взора (το τῆς ψυχῆς ὄμμα), которому дается созерцать интеллигибельное (νοητὰ ἰδλέπειν). Оно посему называется состояніемъ ниспосланнаго Богомъ сна (θεοπέμτος ὄνειρος), сномъ просто (ὕπνοντο) [2]). У древне-христіанскихъ моралистовъ это ученіе Филона объ экстазѣ не нашло широкаго примѣненія. Климентъ раздѣляетъ его лишь въ той мѣрѣ, насколько у него „гносисъ есть не просто знаніе, но и внутреннее просвѣтленіе, непосредственно открывающійся духу свѣтъ, состояніе, въ которомъ гностикъ всецѣло входитъ въ созерцаніе и познаніе“ [3]). Послѣ продолжительныхъ усилій разума познать истину, послѣдняя осѣняетъ его внезапно, наполняя душу свѣтомъ [4]).—Замѣчательнымъ представляется то, что экстатическій элементъ въ этикѣ св. Амвросія выступаетъ значительно сильнѣе, чѣмъ у Климента, описывается чертами, напоминающими Филона, хотя примѣняется гораздо рѣже, чѣмъ у послѣдняго. Св. Амвросій приписываетъ высшей ступени созерцанія такіе признаки, какъ возвышеніе надъ тѣломъ (insurgens de corpore), душа отстраняется отъ всего (ab omnibus fit remotior), углубляется въ самое себя (intra semet ipsam); постигая интеллигибельное (intelligibilia), она становится восхищенною (supergressa). Судя по всему, это состояніе характеризуется самозабвеніемъ. Св. Амвросій иллюстрируетъ его примѣромъ св. ап. Павла, который, будучи восхищенъ въ рай, не зналъ, находился ли онъ въ тѣлѣ или внѣ тѣла, и комментируетъ это такъ: душа его поднялась отъ своего тѣла (adsurrexerat), отрѣшилась отъ внутренностей и оковъ плоти, поднялась вверхъ (elevaverat); онъ сдѣлался чуждымъ самому

---

[1]) De migrat. Abrahae § 34; t. II, 334.
[2]) ibid. § 34; t. II, 334—335; ср. De somniis II, § 1; t. III, 269—270.
[3]) *Winter*. Die Ethik des Clemens von Alexandrien, s. 114.
[4]) Stromat. V, c. XI.

себѣ (factusque a se ipso alienus) и держалъ въ себѣ неизреченные глаголы (intra semet ipsum tenuit verba ineffabilia) [1]).

Несмотря однако на пристрастіе къ созерцанію, мудрецъ нашихъ моралистовъ не впадаетъ въ крайность квіэтизма, но вмѣстѣ съ созерцаніемъ занятъ и практической дѣятельностью: идея гармоническаго и всесторонняго развитія силъ и способностей проводится и здѣсь. Добродѣтель, говоритъ Филонъ, бываетъ вмѣстѣ и созерцательною и практическою (*ἡ δὲ ἀρετὴ καί θεωρητική ἐστι καί πρακτική*) [2]). Одно созерцаніе (*θεωρία ψιλή*) безъ практической дѣятельности не приноситъ пользы [3]). Созерцаніе только преимуществуетъ предъ практической дѣятельностью, насколько оно представляется наилучшимъ образомъ жизни (*θεωρητικοῦ γὰρ τίς ἀμείνων βίος*). [4]). Въ частности Филонъ говоритъ о филантропіи (*τὴν φιλανθρωπίαν*) своего мудреца, который дѣлится своими благами и добродѣтелями съ другими, называетъ его педагогомъ, который, по примѣру Бога, обогатившаго его разными добродѣтелями, посредствомъ наученія сообщаетъ ихъ и другимъ [5]). То же отношеніе между практической дѣятельностью и созерцаніемъ мы встрѣчаемъ и у Климента. Онъ характеризуетъ своего гностика слѣдующими тремя чертами: созерцаніемъ (*τῆς θεωρίας*), исполненіемъ заповѣдей (*τῆς τῶν ἐντολῶν ἐπιτελέσεως*) и приготовленіемъ добрыхъ мужей (*ἀνδρῶν ἀγαθῶν κατασκευῆς*) [6]) въ послѣднемъ случаѣ на немъ лежитъ обязанность наученія другихъ (*τῆς τῶν ἑτέρων διδασκαλίας*) [7]). Но самымъ важнымъ, какъ и у Филона, является созерцаніе [8]).—Что св. Амвросій признаетъ для своего мудреца bona facta, объ этомъ здѣсь слѣдуетъ только упомянуть. Но весьма любопытно, что своего мудреца онъ также представляетъ и воспитателемъ людей посредствомъ слова и дѣлъ. Его sapiens, относясь болѣе или менѣе рав-

---

[1]) De Isaac vel anima 4, 11; Ed. V. и M. XIV, c.c. 507—508.
[2]) Leg. allegor. I, § 17; t. I, 74.
[3]) De congr. erudit. grat. § 9; t. III. 80.
[4]) De migrat. Abrahae § 9; t. II. 302.
[5]) De caritate § 23; t. V.
[6]) Stromat. II, c. X; M. VIII, 981B.
[7]) ibid. VII, c. IX; M. IX, 473B.
[8]) ibid. VII, c. III; M. IX, 416C.

нодушно къ своему собственному благосостоянію, всѣмъ однако желаетъ добра, со всѣми старается поступать хорошо и никому не желаетъ ничего злого [1]). Онъ не только самъ ничего не боится, но также старается и въ другихъ ослабить страхъ предъ всякаго рода опасностями, предъ смертію, болѣзнями тѣла. Онъ научаетъ другихъ, что слабости тѣла вовсе не могутъ препятствовать нашей дѣятельности, а, наоборотъ, даже возвышаютъ ее. что наше истинное счастье заключается не въ знатности рода и не въ матеріальномъ благосостояніи, а въ хорошемъ внутреннемъ настроеніи, что, наконецъ, для насъ гораздо лучше поскорѣе освободиться отъ оковъ тѣла и быть со Христомъ [2]) Особенностью сравнительно съ александрійцами является лишь то, что у Амвросія нѣтъ рѣчи о преимуществахъ созерцательной жизни предъ нравственно-практической.

Итакъ, общими для западнаго и древне-восточнаго мудреца являются слѣдующія черты: борьба со страстями и удовольствіями, господство разума, гармоничность совершенства внутренняго настроенія и внѣшней дѣятельности, безкорыстность мотивовъ нравственнаго поведенія, покаянное настроеніе, внутренній миръ и спокойствіе, стремленіе къ знанію и созерцанію, съ одной стороны, увѣнчивающемуся въ экстазѣ, а съ другой, связанному съ практической дѣятельностью и воспитательнымъ вліяніемъ на окружающихъ.

Теперь, благодаря тому, что въ александрійскій образъ св. Амвросій внесъ нѣкоторыя поправки, его идеалъ сталъ гораздо ближе къ дѣйствительности и пріобрѣлъ болѣе практическій характеръ.

Онъ прежде всего нѣсколько измѣнилъ взглядъ на значеніе для мудреца внѣшнихъ благъ. Въ то время, какъ мудрецъ Филона цѣнитъ только благо души [3]), относясь съ полнымъ равнодушіемъ къ благамъ внѣшнимъ и благамъ тѣла, которыя онъ признаетъ лишь настолько, насколько они необходимы для поддержанія жизни, насколько онъ самъ

---

[1]) De Jacob et vita beata I, 9, 34; Ed. V. p. 28 и M. XIV, c. 613 (c. VIII, n 37).

[2]) ibid I, 9, 34; Ed. V. p. 29 и M. XIV, c.c. 613—614 (VIII, 37—38).

[3]) Quod. det. pot insid. soleat § 3: t. I, 270—271.

не можетъ освободиться отъ потребностей желудка [1]), с:я Амвросій позволяетъ своему мудрецу при извѣстныхъ условіяхъ стремиться и къ благамъ этого рода. „Совершенное блаженство (perfecta beatitudo), говоритъ онъ, состоитъ изъ троякаго рода благъ: тѣла, души и случайныхъ или же внѣшнихъ (accidentibus bonis, quae Graeci ἐκτὸς dixerunt)“ [2]). И мудрецъ предпочитаетъ обладать ими, чѣмъ не имѣть ихъ; если силою благопріятныхъ обстоятельствъ ему удалось пріобрѣсти ихъ, то онъ обладаетъ въ нихъ новымъ источникомъ жизнерадостнаго настроенія. „Если мы спросимъ, способенъ ли sapiens услаждаться, наприм., здоровьемъ тѣла (sanitate corporis), то мы не сможемъ отрицать, что secundum naturam онъ услаждается имъ и охотнѣе желаетъ вовсе не скорбѣть, чѣмъ скорбѣть, развѣ только за Христа“. Равн. образ. мы не станемъ отрицать, что онъ находитъ удовольствіе и въ дѣтяхъ (delectetur liberis), такъ какъ мы ищемъ не безчувственнаго или желѣзнаго, но совершеннаго. Единственное, что отличаетъ въ этомъ случаѣ мудреца отъ обыкновенныхъ смертныхъ, это—отношеніе къ потерѣ названныхъ благъ: онъ примиряется съ этой потерей и не предается обыкновенной скорби и отчаянію. „Если исчезаетъ здоровье тѣла, то не можетъ смущаться духомъ и терзаться немощами плоти тотъ, кто можетъ утѣшать себя совершенствомъ въ добродѣтели“. Или, если онъ теряетъ дѣтей, то не дѣлается вслѣдствіе этого менѣе блаженнымъ и менѣе совершеннымъ, потому что совершенное (perfectum) бываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и блаженнымъ (beatum) [3]). Sapiens так. обр. чувствуетъ себя блаженнымъ и при самыхъ неблагопріятныхъ внѣшнихъ обстоятельствахъ, хотя этихъ обстоятельствъ онъ не желаетъ.

Равнодушіе александрійскаго мудреца въ отношеніи къ внѣшнимъ благамъ является частнымъ проявленіемъ общаго безстрастія, его неспособности къ какимъ бы то ни было интенсивнымъ, острымъ душевнымъ переживаніямъ. Идеаломъ Филона является стоическая апатія, понимаемая въ смыслѣ

---

[1]) Leg. alleger. III, § 50; t. I, 166; III, § 48; t. I, 164—165

[2]) De Abraham II, 10, 68; Ed. V. и M XIV, c. 490.

[3]) De Iacob et vita beata I, 8, 33; Ed. V. и M. XIV, c. 612 (п. 33—34).

полнаго отреченія „отъ живущихъ въ тѣлѣ аффектовъ“ [1]). Его мудрецъ настолько твердъ въ своей апатіи, что, если бы аффекты имѣли даже сто языковъ, то и тогда не были бы въ состояніи поколебать его слуха [2]). Въ частности онъ совершенно свободенъ отъ гнѣва [3]). Относительно Климента Ziegler указываетъ, что у него апатія смягчается до степени метріопатіи [4]); намъ же кажется, что самъ Климентъ не даетъ основаній для такой характеристики, крѣпко держась вмѣстѣ съ Филономъ за апатію. Онъ самъ говоритъ, что гностикъ преслѣдуетъ *ἀπάθειαν*, а не *μετριοπάθειαν*, а *ἀπάθεια* приноситъ свой плодъ въ совершенномъ отсѣченіи вожделѣнія (*τῆς ἐπιθυμίας ἐκκοπή*): гностикъ свободенъ отъ всякой душевной страсти (*ἀπο παντὸς ψυχικοῦ πάθους*) [5]). Правда. по требованію христіанскаго идеала, Климентъ приписываетъ ему чувства любви къ Богу и къ ближнимъ, но это—совершенно особая любовь, по характеристикѣ Winter'a [6]), „любовь безъ аффекта; она не только отнимаетъ аффекты у гностика, но сама даже лишена элемента стремленія, есть возвышающееся надъ временемъ соединеніе съ своимъ объектомъ“.-- Св. Амвросій выгодно отличается отъ того и другого тѣмъ, что не знаетъ ни апатіи, ни метріопатіи, и полагаетъ достоинство мудреца не въ совершенномъ освобожденіи отъ аффектовъ, но въ умѣломъ и согласномъ съ разумомъ и закономъ Божіимъ пользованіи ими. „Страсть можетъ быть смягчена, но не искоренена совсѣмъ (eradicare), такъ какъ духъ (animus), имѣющій способность разума, является только притѣснителемъ (repressor) своихъ страстей, но не ихъ полнымъ господиномъ (dominus); ибо невозможно, чтобы легкій до гнѣва вовсе не гнѣвался; мы должны умѣрять себя разумомъ, сдерживать свое негодованіе, воздерживаться отъ наказываній, какъ и пророкъ наставляетъ насъ, говоря: *гнѣвайтесь и не согрѣшайте* (Пс. 4, 5; Еф. 4, 26). Онъ допускаетъ свойственное природѣ (naturae) и запрещаетъ принадле-

---

[1]) *Ziegler*. Geschichte der christl. Ethik, s. 49.
[2]) De ebrietate § 26; t. II, 204—205.
[3]) Leg. allegor. III, § 47; t. I, 164.
[4]) Geschichte der christl. Ethik, s. 144.
[5]) Stromat. VI, c. IX; M. IX, 296A.
[6]) Ethik des Clemens von Alexandrien, s. 120

жащее винѣ (culpae). Точно такъ же нельзя требовать, чтобы мы уничтожили въ душѣ вожделѣніе (concupiscentiam), но только, чтобы мы не служили ей" [1]). Аффекты, находящіеся въ повиновеніи разуму, так. образ. имѣютъ свое право на существованіе даже и для наиболѣе совершенныхъ изъ людей. Благодаря этому, идеалъ мудреца является у св. Амвросія болѣе живымъ, разностороннимъ, съ болѣе богатымъ и интенсивнымъ психическимъ содержаніемъ.

Требуя совершенной апатіи для своего мудреца, александрійцы очень рѣзкою гранью отдѣляли его отъ обыкновенныхъ людей. Живя постоянно въ стремленіи къ достиженію высочайшаго блага, онъ такъ тѣсно соединяется съ послѣднимъ, что пріобрѣтаетъ нѣкоторыя его свойства, утрачивая при этомъ многія изъ своихъ тварныхъ спеціально-человѣческихъ качествъ. Совершенный Филона и гностикъ Климента представляютъ собою не столько дѣйствительнаго человѣка, сколько сверхчеловѣка, стоящаго въ срединѣ между человѣкомъ и Богомъ. Филонъ приписываетъ своему мудрецу неизмѣняемость въ добрѣ [2]): онъ поэтому не можетъ быть названъ ни Богомъ, ни человѣкомъ, но является, такъ сказать, границею нерожденной и тлѣнной природы (*μεθόριον τῆς ἀγεννήτου καὶ φθαρτῆς φύσεως*) [3]). Климентъ описываетъ гностика аналогическими, но еще болѣе выпуклыми чертами. Если гностикъ научился любить Бога, то онъ никогда уже не утратитъ добродѣтели, ни во снѣ, ни наяву; она дѣлается его необходимымъ и существеннымъ свойствомъ (*ἕξις*) [4]). Созерцаніе дѣлаетъ его причастникомъ святого свойства (*μετέχων τῆς ἁγίας ποιότητος*) и безстрастнаго тождества (*ταυτότητος ἀπαθοῦς*) [5]). Въ этомъ своемъ качествѣ гностикъ называется Божественнымъ (*θεῖος*), Богоносцемъ и Богоносимымъ (*θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος*) [6]), третьимъ образомъ Божіимъ

---

[1]) De Iacob et vita beata I, I, 1—2; Ed. V. и M. XIV, c. 599; вполнѣ правильно и подробно вопросъ объ отношеніи Амвросія къ аффектамъ раскрытъ у *Мотрохина*. Христіанское содержаніе De officiis Амвросія. Прав. Собес. 1912, 2, стр. 100—103.

[2]) De somniis I, § 23; t. III, 246.

[3]) ibid. II, § 35; t. III, 311.

[4]) Stromat. IV, c. XXII; M. VIII, 1349A.

[5]) ibid. IV, c. VI; M. VIII, 1252A.

[6]) ibid. VII, c. XIII; M. IX, 513B.

(εἶναι τρίτην ἤδη τὴν θείαν εἰκόνα) [1]).—Св. Амвросій сохраняетъ за своимъ мудрецомъ болѣе естественный, согласный съ законами человѣческой природы характеръ. Правда, мудрецу принадлежитъ стойкость въ добрѣ: perfectus есть тотъ, кто, отрѣшившись отъ дѣтской неустойчивости, неувѣренности и шаткости отрочества и неумѣреннаго пыла юности, наслѣдуетъ твердость (firmitatem) viri perfecti и зрѣлость нравовъ (morum maturitatem) [2]). Онъ остается неподвижнымъ въ своемъ настроеніи (immobibis maneat affectu) [3]). Тѣмъ не менѣе въ данномъ случаѣ нѣтъ и тѣни рѣчи о какой-нибудь субстанціальности въ благѣ: все зависитъ отъ личной свободы, отъ личнаго желанія мудреца. Sapiens ничего не дѣлаетъ и не думаетъ невольно (nihil invitus facit, atque cogitur), но всегда остается свободнымъ [4]); онъ не по принужденію, но добровольно преслѣдуетъ добродѣтель (virtutis non coactus, sed voluntarius executor est sapiens) [5]). Но и стойкость, неизмѣняемость имѣетъ, повидимому, условный сравнительно съ другими, характеръ: онъ только не легко (non facile) склоняется [6]). О какомъ-либо обожествленіи мудреца нѣтъ ни слова: онъ, какъ смертный человѣкъ (mortalis homo), только по благодати дѣлается наслѣдникомъ безсмертнаго Бога (immortalis Dei haeres et successor est factus per gratiam) [7]).

Глава прикладная: нѣкоторыя особенно цѣнныя для христіанина предписанія нравственности.

Изъ безконечнаго ряда дѣйствій и предписаній, изъ которыхъ слагается нравственное совершенство человѣка, св. Амвросій на нѣкоторыхъ останавливаетъ особенно подробно свое вниманіе и съ особенною любовью рекомендуетъ ихъ своимъ пасомымъ.

Такъ, очень важное значеніе онъ признаетъ за христіанскимъ подвигомъ поста. Институтъ поста имѣетъ не столько

---

1) ibid. VII, c. III; M. IX, 421A.
2) Epistola LXXVII, 12.
3) Epistola XXXVII, 20.
4) ibid. 20.
5) Epistola XXXVII, 20
6) Epistola LXXVII, 12.
7) Epistola XXXVII, 29

земное, человѣческое происхожденіе, сколько небесное, Божественное: постъ служитъ содержаніемъ и образомъ жизни небесной (substantia et imago coelestis), является жизнью ангеловъ (jejunium vita est angelorum) [1]). Въ силу этого на землѣ онъ является необходимымъ средствомъ для пріобрѣтенія нравственной чистоты и невинности: онъ обозначается какъ обновленіе души ((refectio animae), пища ума (cibus mentis est), смерть вины (culpae mors), уничтоженіе грѣховъ (excidium delictorum), основаніе нравственной чистоты (fundamentum castitatis); насколько чистота мыслится нераздѣльно съ возвращеніемъ благодати, постъ вмѣстѣ съ тѣмъ является средствомъ спасенія (remedium salutis), корнемъ благодати (radix gratiae) [2]). Добродѣтель поста настолько велика и сильна, что можетъ поднять людей на небо [3]). Въ силу такой важности постъ былъ установленъ еще въ раю, такъ какъ Богъ, зная, что чрезъ пищу имѣетъ войти въ міръ вина (culpa), запретилъ первымъ людямъ питаться отъ древа познанія добра и зла: но чрезъ нарушеніе заповѣди о постѣ люди и пали [4]).

Величественнымъ ореоломъ окружаетъ св. Амвросій обѣтъ христіанскаго дѣвства. Бракъ, конечно, при этомъ не отвергается, но дѣвственной жизни отдается преимущество предъ нимъ. „Хороши оковы (vincula) брака, но все-таки онѣ остаются оковами; хорошо супружество (conjugium), но все-таки оно связано съ ярмомъ и само представляетъ собою ярмо міра (jugo mundi), такъ какъ жена болѣе желаетъ угождать (placere) мужу, чѣмъ Богу“ [5]). Однако, св. Амвросій не скрываетъ, что при всѣхъ своихъ преимуществахъ даръ дѣвственной жизни не можетъ быть общимъ удѣломъ, а является лишь достояніемъ немногихъ (paucorum quippe hoc munus est, illud omnium) [6]). Какъ и постъ, дѣвственная жизнь имѣетъ небесное происхожденіе: дѣвы сражаются нравами ангеловъ (angelorum moribus) [7]). Она по своей религіозной

---

[1]) De Helia et jejunio 3, 4; Ed. V. и M. XIV, c. 699.
[2]) ibid.
[3]) ibid. 2, 2; Ed. V. и M. XIV, c. 698.
[4]) ibid. 4, 7; Ed. V. и M. XIV, c. 700.
[5]) De virginitate VI, 33.
[6]) De virginibus I, c. VII, 35.
[7]) ibid. I, c. IX, 51.

сторонѣ имѣетъ значеніе приносимой Богу жертвы (sacrificium), жертвы чистоты (victima castitatis) [1]). Поэтому она и изобилуетъ плодами, и не только для самихъ дѣвственницъ, но также и для ихъ родныхъ и вообще близко стоящихъ къ нимъ лицъ. Дѣвство ставитъ дѣвственницъ въ особенно близкія отношенія къ Богу: дѣвственница становится храмомъ Божіимъ (templum Dei) [2]). Особенно тѣсныя отношенія, на подобіе брачныхъ, устанавливаются между нею и Христомъ: Христосъ становится главою дѣвственницы (caput virginis), какъ главою жены является мужъ ея [3]). Ея связь съ безпорочнымъ (immaculatum) Сыномъ Божіимъ служитъ причиною ея личной чуждой всякой скверны непорочности (expers contagionis integritas) [4]). Для родителей дѣвство ихъ дѣтей имѣетъ значеніе искупленія отъ ихъ грѣховъ, что должно быть для нихъ побужденіемъ посвящать своихъ дѣтей Богу: meritis дѣвъ ихъ собственныя delicta искупляются: посвященная Богу virgo есть даръ Богу со стороны родителя (munus parentis), жертва матери (matris hostia), недѣлимый залогъ родителей (individuum pignus parentum) [5]). Конкретнымъ и идеальнымъ образомъ дѣвственной жизни для всѣхъ христіанскихъ дѣвственницъ является жизнь пресв. Дѣвы Маріи [6]).

Таинство христіанскаго брака св. Амвросіемъ ставится высоко и не возбраняется для желающихъ. Бракъ для него не есть неизбѣжное зло, порождаемое человѣческими немощами; онъ защищаетъ его отъ нападокъ и осужденія, какъ явленіе вполнѣ нравственное: тотъ, кто избираетъ супружество (conjugium), не долженъ порицать дѣвственной непорочности (integritatem), какъ, съ другой стороны, не можетъ осуждать брака (condemnet conjugium) посвятившія себя дѣвственной жизни [7]). Так. образ. св. Амвросій относится къ брачному союзу гораздо снисходительнѣе, чѣмъ Тертулліанъ, который

---

[1]) ibid. I, c. XI, 66.
[2]) ibid. II, c. IV, 26.
[3]) ibid. II, c. IV, 29.
[4]) ibid. I, c. V, 21.
[5]) ibid. I, c. VII, 32.
[6]) ibid. II, 6, 15.
[7]) De virginitate VI, 34.

хотя и дозволялъ вступать въ бракъ, но смотрѣлъ на него, особенно въ монтанистическій періодъ своей дѣятельности, неодобрительно, объявляя его лишь терпимымъ прелюбодѣяніемъ [1]). Тѣмъ не менѣе, не всякій бракъ, даже заключенный впервые, одобряется св. Амвросіемъ: вполнѣ одобряя браки православныхъ съ православными же, онъ не одобряетъ браковъ православныхъ христіанъ съ іудеями, язычниками и еретиками. Онъ указываетъ два основанія для этого: во-первыхъ, вѣра служитъ первымъ украшеніемъ (собств. gratia) чистоты супружества; а во вторыхъ, сомнѣвается въ прочности брачной любви при различіи вѣры (si discrepat fides) [2]). Такіе браки собственно не могутъ быть даже названы браками. „Если conjugium надлежитъ освящать священническимъ покровомъ и благословеніемъ (velamine sacerdotali et benedictione), то какъ можно говорить о conjugium тамъ, гдѣ разногласитъ fides? Какъ возможна въ этомъ случаѣ общая молитва (oratio communis) или же общая любовь супружества между различными по богопочитанію? Наоборотъ, извѣстно, что часто многіе, увлеченные любовью къ женщинамъ, продавали свою вѣру, какъ это сдѣлалъ, напр., народъ отцовъ въ отношеніи къ Ваалфегору (Числ. 25, 3). Изъ многочисленныхъ примѣровъ св. Амвросій особенно останавливается на Самсонѣ. „Кто былъ сильнѣе и былъ болѣе укрѣпленъ Духомъ Св. отъ колыбели своей, какъ назорей Самсонъ? Но онъ самъ продалъ себя и самъ, ради женщины, не могъ сохранить своей благодати“ [3]).— Насколько вообще высоко цѣнитъ св. Амвросій бракъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ, что онъ дозволяетъ вступать въ бракъ и духовенству, хотя идеаломъ для него считаетъ жизнь безбрачную [4]).

Что касается вторичнаго вступленія въ бракъ, то, хотя онъ и не возбраняетъ его, однако и не относится къ нему съ полнымъ одобреніемъ. Нѣкоторые церковные писатели, напр., Тертулліанъ въ монтанистическій періодъ своей дѣятельности, запрещаютъ совершенно второй бракъ; Тертулліанъ пишетъ даже особое сочиненіе въ защиту единобрачія

---

[1]) Exhortat. cast. IX; ср. *И. В. Поповъ.* Тертулліанъ, стр. 28.
[2]) De Abraham I, 9, 84; M. XIV, c.c. 450—451.
[3]) Epistola XIX, 6—8.
[4]) De officiis ministr. I, c XLIV, 227; L, 257 и 258; ср. *Förster*, s. 195.

(de monogamia). Св. Амвросій не удерживаетъ отъ второбрачія (neque prohibemus secundas nuptias), но и не приглашаетъ къ нему (non suademus): онъ видитъ въ немъ проявленіе слабости (infirmitatis contemplatio), тогда какъ воздержаніе отъ него является благодатью чистоты (gratia castitatis) [1]). — Сколько разъ вообще позволительно христіанину вступать въ бракъ, св. Амвросій не говоритъ опредѣленно, но онъ вообще осуждаетъ частое повтореніе браковъ (non probamus saepe repetitas) [2]).

При такомъ взглядѣ на достоинство второго брака въ глазахъ св. Амвросія естественно долженъ былъ имѣть высокую нравственную цѣнность обѣтъ вдовства, въ защиту котораго онъ написалъ особое сочиненіе De viduis. Вдовство служитъ лучшимъ средствомъ къ сохраненію чистоты и жизни въ добродѣтеляхъ [3]). Изъ отдѣльныхъ добродѣтелей, служащихъ украшеніемъ вдовцевъ и вдовъ, св. Амвросій называетъ въ частности проявляющуюся въ борьбѣ со страстями тѣла добродѣтель мужества (fortitudo) [4]), христіанской жизненно-практической мудрости (sapientiae) [5]) и трезвости (sobrietas) [6]).

Заслуживаютъ также вниманія и отношенія Амвросія къ нѣкоторымъ частнымъ явленіямъ человѣческой жизни. Онъ, напр., съ безусловнымъ осужденіемъ относится къ отдачѣ денегъ взаймы подъ проценты. „Серебра своего не отдавай въ лихву, такъ какъ написано, что только не отдающій въ лихву своего серебра будетъ обитать въ жилищѣ Бога“ (Псал. 14, 5). Христіанину надлежитъ давать деньги не подъ проценты, а въ даръ, безъ всякаго намѣренія получать ихъ обратно или же въ крайнемъ случаѣ получать только одолженную сумму. Вдвойнѣ непростительно брать проценты съ бѣдняковъ: если они не въ состояніи уплатить самаго долга, то какъ они могутъ возвратить вдвойнѣ? Должно подражать Товіи, который только въ концѣ жизни потребовалъ обратно

---

[1]) De viduis XI. 68.
[2]) ibid. XI, 68.
[3]) ibid. II, 11.
[4]) ibid. VII, 37—38.
[5]) ibid. VII, 39.
[6]) ibid. VII, 40—41.

отданныя деньги, да и то только для того, чтобы не обмануть наслѣдника, а не ради самихъ денегъ [1]). — Столь же строго Амвросій относится къ вопросу о мужской и женской одеждѣ. Къ греческому обычаю, дозволявшему женщинѣ пользоваться мужской одеждой и наоборотъ, онъ относится вполнѣ отрицательно: онъ указываетъ противъ этого на прямое запрещеніе Второзаконія женщинѣ носить мужскую одежду, а мужчинѣ одѣваться въ женское платье (Втор. 22, 5), на несоотвѣтствіе обычая съ природой, которая дала одинъ видъ мужчинѣ, а другой—женщинѣ; на примѣры изъ міра птицъ и животныхъ, гдѣ каждый полъ имѣетъ свой особый видъ и одѣяніе [2]).

---

[1]) Epistola XIX, 3—4.
[2]) Epistola LXX, 1—3.

Заключеніе.

Св. Амвросій и блажен. Августинъ.

Для оцѣнки историческаго значенія св. Амвросія изъ всего предыдущаго изложенія мы можемъ извлечь слѣдующіе выводы: при научномъ объясненіи вопросовъ церковной вѣры и церковныхъ установленій мы большею частью констатировали у него отклоненія отъ его западныхъ предшественниковъ, новыя богословскія идеи и способъ ихъ обоснованія, неизвѣстный послѣднимъ; но мирно съ этимъ у него уживаются очень часто и всѣ характерныя черты прежней традиціи. Однако, эта оригинальность страдаетъ у Амвросія двумя главными недостатками формальнаго характера: во-первыхъ, новыя идеи имъ только намѣчаются, но не раскрываются детально, онѣ скорѣе только предчувствуются, чѣмъ осязаются; во-вторыхъ, новое никогда органически не связывается со старымъ, а только ставится рядомъ съ нимъ; если первое и второе часто представляютъ собою разнородныя величины, то это обычно даже не сознается ясно и во всякомъ случаѣ не дѣлается никакихъ попытокъ къ ихъ согласованію и примиренію. Так. образ., оцѣнивая историческое значеніе св. Амвросія, мы можемъ сказать, что онъ, собравъ много прежде неизвѣстнаго западу научнаго и интереснаго матеріала и сдѣлавъ всѣ необходимыя подготовительныя работы, цѣликомъ написалъ довольно нестройную новую работу, пока только въ наброскахъ или въ черновомъ видѣ, которой не доставало еще детальной логической обработки, чтобы стать прочнымъ достояніемъ научно-богословской мысли. По нашему мнѣнію, то, чего не могъ или не успѣлъ сдѣлать св. Амвросій, выпало на долю его знамени-

таго ученика—блажен. Августина; въ такомъ видѣ мы и представляемъ себѣ отношеніе между ними. Блажен. Августинъ считается творцомъ новаго богословія на западѣ. Безусловно, его личныя взгляды сформировались подъ вліяніемъ весьма многочисленныхъ и разнообразныхъ источниковъ: въ немъ счастливымъ образомъ сочетались живое религіозное чувство, личный религіозный опытъ съ обширною богословскою эрудиціей; конечно, подробное изслѣдованіе его богословія съ этой стороны, представляя собою обширную и сложную тему, не можетъ входить въ задачи нашего спеціальнаго изслѣдованія: это можно сдѣлать только въ особомъ трудѣ. Но для насъ важно, что Августинъ между прочимъ усвоилъ себѣ также и очень многое изъ того, что прежде него было создано на западѣ св. Амвросіемъ; но, усвоивъ, онъ постарался сызнова переработать его. Намѣченное неясно, кратко и рудиментарно высказанное Амвросіемъ возведено блажен. Августиномъ на степень ясныхъ представленій, начавшихъ собою новую эпоху въ исторіи западнаго богословія; несорганизованное и противорѣчивое у перваго было внутреннимъ образомъ объединено и тѣсно связано съ традиціонными представленіями запада у второго. Подробнымъ раскрытіемъ этого мы и намѣрены заняться на нижеслѣдующихъ страницахъ, для удобства, ясности и полноты изложенія слѣдуя порядку, принятому нами при изложеніи мыслей св. Амвросія.

I. По вопросу объ источникахъ вѣроученія до св. Амвросія на западѣ твердо держались убѣжденія, что таковымъ по преимуществу является непреложное церковное правило вѣры (regula fidei) Нисколько не отвергая его значимости, Амвросій, вѣроятно, подъ вліяніемъ александрійцевъ, въ своихъ собственныхъ изысканіяхъ руководствуется не столько имъ, сколько свидѣтельствами Писанія; послѣднимъ онъ почти исключительно живетъ и дышетъ. Но, высоко цѣня авторитетъ Писанія на практикѣ, онъ тѣмъ не менѣе не выставляетъ теоріи объ исключительномъ авторитетѣ Откровенія и не обосновываетъ его необходимости для вѣрующихъ. Подобно св. Амвросію, блажен. Августинъ строитъ зданіе своего ученія главн. образ. на анализѣ данныхъ Откровенія, но онъ дѣлаетъ значительный шагъ впередъ, если у него и теоретически ясно и опредѣленно Писаніе „обозначается

какъ единственно абсолютная норма“ [1]) вѣроученія и нравоученія. Divina Scriptura трактуется какъ высочайшій авторитетъ (eminentissima auctoritas) [2]). Его исключительное значеніе для человѣка мотивируется несостоятельностью естественныхъ силъ послѣдняго въ дѣлѣ богопознанія и религіозной жизни: „такъ какъ мы слабы (infirmi) въ дѣлѣ нахожденія истины даже свѣтлымъ разумомъ (liquida ratione) и вслѣдствіе этого ощущаемъ потребность въ авторитетѣ священныхъ книгъ (auctoritate sanctarum litterarum), то я, исповѣдуетъ блажен. Августинъ предъ Богомъ исторію своего обращенія, сталъ вѣрить, что ты ни въ какомъ случаѣ не предоставилъ бы Писанію столь высокаго (tam excellentem) и повсемѣстнаго (per omnes jam terras) авторитета, если бы не желалъ, чтобы мы чрезъ него (per ipsam) вѣровали въ Тебя и per ipsam искали тебя“ [3]).

Практическое пользованіе авторитетомъ свящ. Писанія у св. Амвросія страдаетъ двумя крупными недостатками: во-первыхъ, понятіе Divina Scriptura имѣетъ настолько широкій смыслъ, что одинаково включаетъ въ себѣ и каноническія и въ нашемъ смыслѣ неканоническія книги; во-вторыхъ, нѣтъ отчетливой мысли о зависимости авторитета Писанія отъ авторитета Церкви. Блаж. Августинъ внесъ эти необходимыя поправки. У него Scriptura стоитъ въ зависимости отъ Ecclesia, насколько авторитетъ первой базируется на авторитетѣ второй, и нормою объявляется исключительно Scriptura, истолкованная въ духѣ ученія Церкви: „я бы не вѣрилъ, говоритъ онъ о себѣ, Евангелію, если бы къ этому не побуждала меня catholicae Ecclesiae auctoritas [4]). А въ зависимости отъ этого у него идетъ рѣчь не о Scriptura вообще, но исключительно о canonica Scriptura [5]), о книгахъ каноническихъ (ex libris canonicis) [6]).

Авторитетъ Писанія у св. Амвросія проводится слишкомъ односторонне: если онъ при этомъ изрѣдка говоритъ о tra-

---

[1]) *Reuter*. Augustinische Studien, s. 349.
[2]) De civitate Dei XI, c. III.
[3]) Ibid. VI, c. V.
[4]) Contra ep. Manichaei c. V.
[5]) De civitate Dei XI, c. III.
[6]) De catechizandis rudibus. 50

ditio majorum, то самое понятіе объ этой traditio у него является весьма рудиментарнымъ и, кромѣ того, на практикѣ изъ него не дѣлается почти никакого употребленія. Блаж Августинъ и здѣсь дополняетъ его односторонность, на ряду съ авторитетомъ Писанія, придавая важное значеніе и церковному преданію. Въ пониманіи преданія онъ ближе всего напоминаетъ св Василія Вел. [1]), а признакъ истинности преданія видитъ главн. обр. въ его всеобщности, повсемѣстности. „Многое, что содержитъ вся церковь (universa Ecclesia), должно быть принимаемо въ силу этого за предписанія апостоловъ (ab apostolis praecepta), хотя и незаписанныя“ [2]) — „Все то, что мы сохраняемъ неписаннымъ, но устно преданнымъ (tradita), если только оно сохраняется по всей землѣ (toto terrarum orbe), должно быть считаемо рекомендованнымъ и установленнымъ или же самими апостолами или же вселенскими, общими соборами (plenariis conciliis“) [3]).

Въ вопросахъ относительно интерпретаціи источниковъ церковнаго ученія и въ частности въ области экзегетики свящ. Писанія блаж Августинъ также является предъ нами ученикомъ миланскаго епископа, но только способнымъ критически относиться къ завѣтамъ своего учителя.

Подобно св. Амвросію, онъ приписываетъ греческому переводу 70 совершенно такое же значеніе, какъ и еврейск. подлиннику: онъ считаетъ его такимъ же богодухновеннымъ, какъ и послѣдній: устами 70 толковниковъ говорилъ Духъ Св. [4]), и именно тотъ же Духъ, который открывался и въ ветхозавѣтныхъ пророкахъ; сами переводчики были пророками; и богодухновенность ихъ перевода простирается не только на основной текстъ, но также и на вставки и отступленія отъ евр. подлинника [5]).

Какъ св. Амвросій, блаж. Августинъ выдвигаетъ мысль о внутреннемъ единствѣ между Ветх. и Новымъ Завѣтомъ. По его глубокому убѣжденію, Ветхій и Новый Завѣтъ происхо-

---

[1]) *Bohringer* Die Kirche Christi. Elfter Theol. Augustinus. II Hälfte Ausg. Stut 1878, s. 254.

[2]) De baptismo V, c. XXIII, 31; ср *Reuter*, ss 502—503.

[3]) Epistola LIV, 1.

[4]) De civitate Dei XVIII, c XLII

[5]) ibid. XVIII, c. XLIII

дятъ отъ одного Виновника и открываютъ одно и то же вѣчное содержаніе, но подъ различными временными формами. Ветхій Завѣтъ заключалъ въ себѣ въ скрытомъ видѣ Новый (occultum erat novum) [1]). При этомъ и въ Нов. Завѣтѣ блажен. Августинъ видитъ лишь временную, хотя и высшую сравнительно съ Ветх. Завѣтомъ форму Откровенія, которая въ потустороннемъ будущемъ должна будетъ уступить свое мѣсто самой высшей и вѣчной формѣ, непосредственному созерцанію истины въ ея настоящемъ видѣ. Въ Нов. Завѣтѣ истина открывается намъ во внѣшней чувственной оболочкѣ: пока мы живемъ еще по вѣрѣ, но не по лицезрѣнію истины (adhuc per fidem ambulamur, nondum per speciem) [2]). Поэтому совершенно одинаково въ смыслѣ Амвросія блаж. Августинъ различаетъ три постепенно поднимающихся въ своемъ достоинствѣ эпохи въ исторіи спасенія человѣчества: ветхозавѣтное откровеніе истины въ скрытомъ видѣ, новозавѣтное откровеніе образовъ (imagines) и, наконецъ, perfecta similitudo или же perfecta visio на небѣ [3]).

Какъ и для св. Амвросія, мысль объ идейномъ единствѣ всего откровенія служитъ для Августина основаніемъ для примѣненія пневматическаго экзегезиса въ довольно обширныхъ размѣрахъ. Онъ обозначаетъ его терминами отчасти амвросіанскими, отчасти своими собственными: онъ говоритъ о зерцалѣ въ гаданіи (speculum in aenigmate) въ Писаніи [4]), о фигуральномъ способѣ выраженія (figuratum dictum) Писанія [5]), объ аллегоріи и загадкѣ (allegoria et aenigma) [6]), о буквѣ и духѣ Писанія, чему онъ посвятилъ даже особое твореніе подъ названіемъ De spiritu et littera. Но на практикѣ экзегезисъ Августина оказывается гораздо менѣе произвольнымъ и болѣе умѣреннымъ, чѣмъ экзегезисъ Амвросія. Спеціальные изслѣдователи его твореній открываютъ въ нихъ особыя экзегетическія правила или каноны формальнаго и матеріальнаго характера. Первый формальный канонъ гла-

---

1) ibid. IV, c. XXXIII.
2) Liber de Spiritu et littera.
3) De Trinitate XIII, c. XVII, 23.
4) ibid. XIII. c. XIX, 25.
5) De catechiz. rudib. 50.
6) De Trinitate XV, c. IX, 15.

сить: при объясненіи свящ. Писанія не допускай „ничего противъ Писанія“, или же: объясняй „Писаніе изъ Писанія“, т.-е. объясняй одно мѣсто другимъ, темное яснымъ. По смыслу второго матеріальнаго канона, „Писаніе должно быть объясняемо по сознанію и жизни Церкви“, т.-е. при этомъ не должно допускать „ничего противнаго церковному ученію и церковной жизни“ [1]).

Изъ отдѣльныхъ въ свое время отмѣченныхъ нами у Амвросія экзегетическихъ пріемовъ мы у Августина изрѣдка встрѣчаемъ символику собственныхъ именъ: названіе „Іерусалимъ“ для него, наприм., означаетъ видѣніе мира (visio pacis) [2]), пасха—переходъ (transitus) [3]). Любитъ блаж. Августинъ также и символику чиселъ, хотя въ деталяхъ онъ все же расходится съ своимъ учителемъ: міръ былъ созданъ въ шесть дней по причинѣ совершенства этого числа (propter senarii numeri perfectionem), такъ какъ это число первое въ ряду другихъ чиселъ составляется изъ своихъ частей—шестой, третьей и половины, т.-е. одного, двухъ и трехъ, которые, будучи сложены вмѣстѣ, образуютъ шестерицу [4]); число „семь“ уважается не какъ число священное, какъ у Амвросія, а опять—какъ число совершенства и покоя [5]).

Въ нѣкоторыхъ, хотя и рѣдкихъ, случаяхъ обнаруживается полная солидарность между обоими нашими писателями въ объясненіи отдѣльныхъ библейскихъ повѣствованій и событій. Таково, напр., пониманіе рая, въ которомъ обитали первые люди. Подобно Амвросію, Августинъ различаетъ два рая: плотской (carnalis) и духовный (spiritualis), такъ какъ рай долженъ былъ служить источникомъ благъ какъ для тѣла, такъ и для души [6]). Въ частности совершенно одинаково съ Амвросіемъ онъ видитъ въ четырехъ райскихъ рѣкахъ символы четырехъ основныхъ добродѣтелей: prudentiam, fortitudinem, temperantiam atque justitiam; равн. образ. подъ древомъ жизни разумѣетъ мудрость, мать всѣхъ

---

[1]) См. объ этомъ *Böhringer*. Augustinus II, s. 248.
[2]) De civitate Dei XIX, c. XI.
[3]) De Trinitate II, XVII, 29.
[4]) De civitate Dei XI, c. XXX.
[5]) ibid. XI, c. XXXI.
[6]) ibid. XIV, c. XI.

благъ. Но рядомъ съ этимъ Августинъ предлагаетъ неизвѣстное еще Амвросію объясненіе библейскаго рая въ качествѣ прообраза Церкви и ея установленій: рай—это сама Церковь, четыре его источника—четыре Евангелія. всѣ вообще райскія деревья, приносившіе плоды—святыя церкви съ плодами ихъ дѣлъ; древо жизни — Христосъ Спаситель, а древо познанія добра и зла—свойственная человѣку свобода воли (proprium voluntatis arbitrium [1]).

II. Изъ вопросовъ догматическаго характера при выясненіи отношеній Августина къ Амвросію представляютъ интересъ главн. образ. вопросы: о Троичности Лицъ въ Богѣ, о первородномъ грѣхѣ, о Лицѣ Христа Спасителя, о сущности совершеннаго Имъ дѣла искупленія человѣчества. о благодати. о Церкви и таинствахъ и эсхатологія.

а) Въ общемъ представленія нашихъ писателей о троичномъ Богѣ имѣютъ между собою очень много общаго. Начнемъ съ того, что вѣчность существованія Слова въ Отцѣ у обоихъ мотивируется совершенно одинаковымъ оригенистическимъ способомъ. Сынъ поставляется къ Отцу въ отношенія сіянія (splendor) къ пламени [2]). Его вѣчное существованіе слѣдуетъ изъ приписываемыхъ ему предикатовъ: сіянія, славы и Премудрости Божіей. Filius coaeternus sit Patri, какъ Splendor, который происходитъ отъ огня, существуетъ одинаковое время (coaevus) съ огнемъ и долженъ быть coaeternus, если самъ огонь aeternus. Затѣмъ, если Filius Dei est virtus и sapientia Dei, а Богъ никогда не существовалъ sine virtute et sapientia, то coaeternus est Deo Patri Filius [3]). Въ ученіи объ Ипостаси Св. Духа замѣчается такая же, какъ и у Амвросія, нерѣшительность: Онъ называется Духомъ не только Отца, но и Сына; относительно причины Его бытія иногда говорится, что Онъ исходитъ отъ Отца, а иногда утверждается, что Онъ происходитъ и отъ Отца и отъ Сына вмѣстѣ: Spiritum vero Sanctum et Patris et Filii esse Spiritum [4]); Онъ ex Deo Patre procedit [5]); ad Spiritum Sanctum principium sit

---

[1]) ibid. XIII, c. XXI.
[2]) Contra sermon. Arianorum II, 3.
[3]) De Trinitate VI, V, 1.
[4]) Epistola 120, 13; De Trinitate I, 8.
[5]) De Trinitate XV, c. XVII, 31.

Pater, но и относительно Сына надлежитъ вѣровать, что Онъ principium esse Spiritus Sancti [1]). Различіе между ними въ духѣ каппадокійцевъ и Амвросія истолковывается не какъ различіе сущности, но какъ различіе отношеній между ними; вся разница заключается въ томъ, что только Августинъ изобрѣлъ для этого техническій терминъ invicem, relativum, еще отсутствующій у Амвросія: „Отецъ, Сынъ и Духъ Св.“ non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum или invicem atque ad alterutrum [2]).

Всѣмъ тремъ Ипостасямъ приписывается одна природа (natura) и одна субстанція (substantia) [3]). Ихъ единство по природѣ доказывается главн. образ. путемъ анализа уже извѣстныхъ намъ понятій splendor, virtus, sapientia: блескъ свѣта (candor lucis) есть ничто иное какъ самъ свѣтъ [4]). Этимъ въ троичности одинаково отрицается какъ сліяніе ипостасей (confusio) [5]), такъ и раздѣленіе (divisio) [6]). Слѣдствіями единства Ипостасей по природѣ являются, съ одной стороны, ихъ равенство, а съ другой, ихъ нераздѣлимость во всемъ. Равенство между ипостасями существуетъ самое полное и простирается на все: in omnibus ergo aequalis est Patri Filius, et est unius ejusdemque substantiae [7]). Въ силу равенства и въ качествѣ его доказательства всѣмъ Имъ приписываются одни и тѣ же предикаты: sapientia, напр, называется собственно Сынъ Божій, но Мудростью можно назвать также и Бога Отца [8]); ко всѣмъ Тремъ Лицамъ примѣнимо наименованіе lumen [9]). Они нераздѣлимы въ своей дѣятельности (inseparabilis operatio) [10]). Въ каждомъ дѣйствіи, приписываемомъ въ Писаніи только какой-нибудь одной ипостаси, на самомъ дѣлѣ нераздѣльно участвуютъ всѣ вмѣстѣ: всѣ они вмѣстѣ образуютъ principium въ отношеніи

---

[1]) ibid. V, c. XIV, 15.
[2]) De Trinitate V, c. IV, 6.
[3]) Contra sermon. Artanor. II, 3; Epist. 120, 17; De Trinitate V, c. IX, 10.
[4]) De Trinitate IV, c. XX, 27.
[5]) De Trinitate VII, c. VI, 12.
[6]) Contra Maxim. II, 10, 1.
[7]) De Trinitate VI, c. IV, 6.
[8]) Ibid. VII, c. I, 1—2.
[9]) ibid. VII, c. III, 6.
[10]) ibid. I, 6; 12.

къ міру [1]); всѣ вмѣстѣ принимаютъ участіе въ таинствѣ Боговоплощенія [2]); всѣ три прославляютъ другъ друга взаимно (invicem glorificant) [3]).

Отъ св. Амвросія въ ученіи о троичности блаж. Августинъ отличается прежде всего тѣмъ, что онъ впервые на западѣ сумѣлъ освободиться отъ нечуждыхъ Амвросію слѣдовъ субординаціонизма и еще послѣдовательнѣе провелъ ученіе о полномъ равенствѣ Ипостасей. Подъ вліяніемъ Дидима и въ духѣ старо-никейцевъ св. Амвросій еще отождествляетъ понятіе о Божественной сущности съ понятіемъ о Богѣ Отцѣ и говоритъ о Рожденіи Сына изъ субстанціи Отца. У блаж. же Августина божественная субстанція есть уже ничто иное, какъ ipsa Trinitas [4]); Отецъ же мыслится только началомъ Божественности другихъ Ипостасей: totius divinitatis vel deitatis principium Pater est [5]). Кромѣ того, несмотря на ясно выраженную тенденцію защищать полное равенство и нераздѣлимость въ дѣйствіяхъ Ипостасей, св. Амвросій не могъ еще совершенно освободиться отъ вліянія древнихъ доникейскихъ традицій и потому въ явномъ противорѣчіи съ своимъ основнымъ стремленіемъ субъектомъ ветхозавѣтныхъ богоявленій считаетъ исключительно Сына. Августинъ же уже и здѣсь преодолѣлъ затрудненія, приписавъ Богоявленія всей троицѣ: всѣ три Лица могутъ являться и дѣйствительно въ разныя времена являлись людямъ [6]); всѣ Они говорили съ Адамомъ въ раю [7]); всѣ Они являлись Аврааму [8]), открылись Моисею на Синаѣ и пр. [9]).

Блаженн. Августинъ затѣмъ нѣсколько отклоняется отъ Амвросія и въ ученіи объ Ипостаси св. Духа. Онъ нѣсколько иначе опредѣляетъ уже сферу дѣятельности св. Духа. У Амвросія Духъ св. есть по преимуществу Духъ святыни и открывается въ освященіи (sanctificatio) человѣка. У блаж.

---

[1]) ibid. V, c. XIV, 15.
[2]) ibid. II, c. V, 9; Epistola 11, 2.
[3]) ibid. II, c. IV, 6.
[4]) Epistola 120, 17.
[5]) De Trinitate IV, c. XX, 29.
[6]) Ibid. II, c. XVIII, 35.
[7]) ibid. II, X, 18.
[8]) Ibid. II, XI, 20.
[9]) Ibid. II, XV, 26; XVII, 32; XVIII, 33

же Августина Духъ св. есть по преимуществу Духъ любви (caritas) и обнаруживается во взаимныхъ отношеніяхъ членовъ Церкви [1]). Затѣмъ, вопросъ о τρόπος ὑπάρξεως св. Духа у Амвросія остался въ концѣ концевъ нерѣшеннымъ; Августинъ же провелъ точную границу между понятіями „рождать“ и „исходить“ и послѣднее разсматривалъ какъ τρόπος ὑπάρξεως исключительно Ипостаси св. Духа: „cum vero et Filius de Patre sit, et Spiritus a Patre procedat, cur non ambo Filii dicantur, nec ambo geniti, sed ille unus Filius unigenitus, hic autem Spiritus Sanctus nec filius, nec genitus, quia si genitus, utique Filius“ [2]). „Опъ дѣлаетъ далѣе procedere Духа св. a Patre et Filio, по выраженію Loofs'a [3]), вѣчнымъ внутритроичнымъ процессомъ“ [4]).

Есть особенности у Августина и въ области терминологіи, а также тринитарныхъ аналогій. Понятію substantia, по примѣру Иларія, онъ иногда предпочитаетъ, какъ болѣе соотвѣтствующее абсолютно простому Божественному существу, понятіе essentia [5]), понимая его въ смыслѣ οὐσία каппадокійцевъ, т.-е. въ смыслѣ общихъ именъ и родовыхъ качествъ: essentia—generale nomen св. троицы [6]); genus esse essentia [7]). Понятіе substantia и въ этомъ случаѣ имъ не отбрасывается совершенно, но по своему значенію, опять вполнѣ согласно съ Иларіемъ, отождествляется съ понятіемъ persona въ этомъ случаѣ и substantia и persona, опять такъ же, какъ и у каппадокійцевъ, пріобрѣтаютъ значеніе индивидуальныхъ формъ проявленія общей всѣмъ имъ одной сущности или же частныхъ видовъ: species autem substantia sive persona какъ означающая aliquid singulare atque individuum; una essentia in tres substantias vel personas subdividitur [8]). Наконецъ, терминъ proprietas, употребляемый также часто и Августиномъ, имѣетъ для него значеніе не существеннаго свойства substantiae, въ силу котораго она рождаетъ изъ себя Слово,

---

[1]) ibid. XV, c. XVII, 31.
[2]) ibid. II, c. III.
[3]) Leitfaden zum studium der Dogmengeschichte, s.s. 366—367.
[4]) De Trinitate V, c. XV, 16.
[5]) cp. *Böhringer* Augustinus II, s. 279.
[6]) De Trinitate VII, IV, 8.
[7]) ibid. VII, VI, 11.
[8]) ibid. VII, VI, 11.

какъ у Амвросія и Тертулліана, а каппадокійской *ἰδιώμα*, которая въ соединеніи съ *οὐσία* или essentia, образуетъ индивидуальную Ипостась: et Trinitas sit propter proprietatem personarum, et unus Deus propter inseparabilem divinitatem. [1])—Оригинальность тринитарныхъ аналогій Августина заключается въ томъ, что онѣ заимствуются изъ психологической области, чего совсѣмъ нѣтъ у Амвросія. Исходя изъ основного положенія, что приблизительнаго подобія троичности нужно искать только въ жизни богоподобнаго человѣческаго духа, онъ иллюстрируетъ троичность анализомъ различныхъ психологическихъ процессовъ, гдѣ наряду съ безусловно недѣлимымъ единствомъ сущности дается множественность отдѣльныхъ образующихъ процессъ моментовъ; при этомъ существеннымъ въ этихъ аналогіяхъ, по выраженію Böhringer'a, „является то, что въ нихъ Божество понимается какъ самосознающій себя Духъ, какъ самопознаніе“ [2]). Таковы, напр., аналогіи изъ актовъ внѣшняго и внутренняго созерцанія. Во внѣшнемъ созерцаніи намъ дается ipsa res, которую мы созерцаемъ, самый актъ созерцанія (visio) и voluntas animi, которая направляетъ чувство къ rei sensibili и останавливаетъ на послѣдней ipsam visionem [3]). Въ сферѣ внутренняго созерцанія намъ дается memoria, какъ храпилище объектовъ созерцанія, актъ внутренняго созерцанія (interna visio) и voluntas, которое то и другое соединяетъ вмѣстѣ [4]). Иногда для той же цѣли Августинъ пользуется аналогіей познавательнаго процесса вообще, въ которомъ различаются бытіе (esse), познавательный актъ (nosse) и необходимая для возникновенія послѣдняго воля (velle) [5]); или же, съ другими обозначеніями, познающій разумъ (mens), процессъ познанія (notitia) и любовь къ познанію (amor), которые всѣ ejusdem substantiae sunt [6]). То же подтверждаетъ и анализъ процесса любви, въ которомъ открывается любящій субъектъ

---

[1]) De civitate Dei XI. c. XXIV.
[2]) Augustinus II, s. 293; ср. s. 284 и ff.
[3]) De Trinitate XI, c. II, 2; 5.
[4]) ibid. XI, c III. 6.
[5]) Confession. XIII, XI.
[6]) De Trinitate IX, 3, 4, 7, 8.

(amans), объектъ любви (quod amatur) и самый процессъ любви (amor) [1]).

в). Въ ученіи о первородномъ грѣхѣ можно проводить параллель между Августиномъ и только тѣми мѣстами твореній св. Амвросія, въ которыхъ раскрывается психологическая сила грѣха; все остальное не имѣетъ почти ничего общаго съ представленіями Августина.

Блаж. Августинъ напоминаетъ намъ здѣсь Амвросія тѣмъ, что, подобно послѣднему, причину распространенія первороднаго грѣха на все человѣчество видитъ въ происхожденіи человѣчества отъ согрѣшившаго Адама: de propagine vitiata damnataque natura nascentium [2]); дѣти per alium peccaverunt, sub peccato principe nascerentur [3]). Въ основѣ этого взгляда у того и у другого лежитъ мысль, что все человѣчество въ скрытомъ видѣ уже существовало въ Адамѣ и само согрѣшило въ немъ: въ Адамѣ mutaretur et converteretur in necessitatem mortis humana natura [4]); omnes peccaverunt, quando omnes ille unus homo fuerunt. [5]) и пр. У Августина мы встрѣчаемъ въ буквальной передачѣ фразу Амвросія: fuit enim Adam et in illo fuimus omnes; periit Adam, et in illo omnes perierunt [6]). При всемъ томъ Августинъ гораздо сильнѣе Амвросія показываетъ, что это единство человѣчества съ своимъ родоначальникомъ является не идеальнымъ, а реальнымъ; хотя насъ и не было въ Адамѣ въ отдѣльной и раздѣленной формѣ (nondum erat nobis singullatim creata et distributa forma), но наша природа заключалась въ Адамѣ, такъ сказать, въ видѣ сѣмени (sed jam natura erat seminale), изъ котораго мы и распространяемся [7]).

Посредствующимъ звеномъ въ передачѣ наслѣдственнаго грѣха отъ родоначальника къ потомкамъ для обоихъ нашихъ писателей, какъ и для западныхъ писателей вообще,

[1]) ibid IX, 2.
[2]) Enchirid c. XXVII.
[3]) Oper. imperf I, LVI
[4]) Enchir. XLVI.
[5]) De peccat. merit. I, 11; De nuptiis et concup II, 15
[6]) De oper. imperf. I, c XLVII.
[7]) De civitate Dei XIII, c. XIV; ср. Oper. imperf. I, c. XLVIII.

служитъ зачатіе отъ половой похоти: рождаясь per carnalem concupiscentiam, потомокъ Адама traheret originale peccatum [1]).

Наконецъ, послѣдній пунктъ согласія между Амвросіемъ и Августиномъ состоитъ въ томъ, что какъ для перваго иногда, такъ и для второго въ громадномъ большинствѣ случаевъ, наслѣдственный грѣхъ является не физической порчей, болѣзнью тѣла, но peccatum, какъ явленіе нравственнаго порядка. Originale peccatum дѣтей, которыя еще не могутъ пользоваться собственной волей, по представленію Августина, вполнѣ справедливо можно назвать voluntarium, потому что ex primo hominis malo voluntate voluntarium contractum, factum est quodam modo haereditarium. [2])

Разногласіе между Амвросіемъ и Августиномъ въ ученіи о первородномъ грѣхѣ начинается съ вопроса о томъ, чѣмъ именно грѣхомъ является этотъ наслѣдственный грѣхъ. Намъ извѣстно, что Амвросій въ этомъ случаѣ остановился только на половинѣ дороги и въ своей нерѣшительности разумѣетъ подъ нимъ то личные развившіеся на почвѣ наслѣдственной физической порчи грѣхи потомковъ Адама, то грѣхи ихъ непосредственныхъ родителей. У блаж. Августина, напротивъ, въ каждомъ человѣкѣ строго разграничиваются грѣхи его собственные, личные, и грѣхъ, пріобрѣтенный по наслѣдству: alia esse propria cuique peccata,... aliud hoc unum, in quo omnes peccaverunt [3]). Затѣмъ, наслѣдственный грѣхъ не только присущъ каждому человѣку, но и вмѣняется ему. Для обозначенія этого Августинъ употребляетъ еще совершенно неизвѣстное Амвросію понятіе imputatio, вмѣненіе: свободнымъ отъ собственныхъ грѣховъ дѣтямъ imputatur peccata aliena [4]). Эта импутація обнаруживается въ томъ, что потомство Адама считается виновнымъ не только въ своихъ собственныхъ грѣхахъ, но и въ грѣхахъ Адама, и несетъ поэтому отвѣтственность за послѣдній въ такой же мѣрѣ, какъ и за первыя: reatus оказывается и грѣхъ врожденный (ingeneratus) и грѣхъ, присоединенный къ нему (additus) нами

---

[1]) Enchir. c. XXVI; cp. De nupt. et concup. II, 15: Oper. imperf. I, c XLVIII.

[2]) Retractation. I, c. XIII, 5

[3]) De peccat. meritis I, 11.

[4]) Oper. imperf. I, LVII.

самими“ [1]). Эта особенность ученія о первородномъ грѣхѣ въ нашей литературѣ довольно обстоятельно выяснена въ спеціальномъ изслѣдованіи Писарева, по выраженію котораго „виновность каждаго человѣка въ разъ произведенномъ чрезъ посредство общаго родоначальника всего человѣчества—Адама поврежденіи нравственной и физической природы и составляетъ то, что можно назвать, по Августину, формальнымъ принципомъ первороднаго грѣха“ [2]).

Пользуясь терминологіей Писарева, мы, кромѣ виновности, какъ формальнаго принципа первороднаго грѣха, будемъ различать въ немъ и сторону матеріальную, его содержаніе и сущность. Для Амвросія этотъ пунктъ остался неяснымъ, и онъ еще часто продолжаетъ понимать подъ грѣхомъ похоть плоти. Августинъ же ясно показалъ, что этотъ грѣхъ коснулся какъ тѣла, такъ и души: et anima et caro pariter utrumque puniatur, utrumque vitiatum ex homine traditur [3]). Часто блаж. Августинъ говоритъ о наслѣдственномъ грѣхѣ просто какъ о болѣзни души (aegritudo animi) [4]), какъ объ извращенной волѣ (perversa voluntas) [5]). Какъ свойство плоти, существо перваго грѣха полагается въ concupiscentia carnis, которой до грѣха не было [6]), въ ея противодѣйствіи, непослушаніи (inobedientia) духу [7]). Въ отношеніи къ духу этотъ грѣхъ чаще всего понимается какъ гордость (superbia), которая vitiorum omnium humanorum causa est [8]). Слѣдуетъ однако имѣть въ виду, что хотя грѣхъ выражается какъ въ concupiscentia плоти, такъ и въ superbia духа, тѣмъ не менѣе доминирующею стороною остается духъ, а не плоть. Concupiscentia, хотя и называется peccatum, но не потому, чтобы она была грѣхомъ сама по себѣ, но потому, что первоначально она возникла только для грѣха (peccato), или же потому, что

---

[1]) Enchirid. LXIV; ср. *Kühner* Augustin's Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi. Heidelberg. 1890, s. 14.

[2]) *Л. Писаревъ.* Ученіе блаж. Августина о человѣкѣ въ его отношеніи къ Богу. Казань 1894, стр. 183.

[3]) Contra Iulian. V, 17.

[4]) Confess. VIII, c. IX.

[5]) ibid. VIII, c. V.

[6]) De nuptiis et concupiscentia II, 36.

[7]) De peccator. meritis II, 36.

[8]) ibid. II, 27.

приводится въ движеніе сладостью грѣхопаденія (peccandi delectatione moveatur) [1]). Она лишь „постольку относится къ сущности первороднаго грѣха, поскольку въ ней заключается источникъ и выраженіе грѣховности, а слѣдовательно, и виновности [2]).

Сила грѣха и вызванное имъ поврежденіе человѣческой природы изображаются Августиномъ гораздо радикальнѣе, чѣмъ Амвросіемъ. Грѣхъ превратилъ человѣчество въ массу погибели (massa perditionis) [3]). Изъ способнаго прежде дѣлать добро человѣкъ сталъ способенъ теперь только ко злу; грѣхъ влечетъ его съ силою необходимости. Августинъ углубилъ и развилъ психологію грѣха. Собственно способность желать добра осталась и въ извращенномъ человѣкѣ, но она не можетъ привести къ добру. Но теперь воля человѣка раздвоилась: одна часть воли желаетъ добра, а другая зла [4]); эти двѣ воли носятъ названіе старой и новой (vetus et nova), плотской и духовной (carnalis и spiritualis) [5]). Результатомъ борьбы этихъ волъ является безсиліе человѣка: я могу (valeo) и не желаю (non volo) и, наоборотъ, volo и non valeo; miser in utroque [6]).

Наконецъ, для блаж. Августина характерно то, что только онъ господство грѣха въ человѣчествѣ разсматриваетъ съ точки зрѣнія наказанія человѣчества за грѣхъ Адама. Наказаніемъ является какъ собственно грѣхъ, такъ и связанная съ нимъ concupiscentia. О грѣхѣ блаж. Августинъ говоритъ: habitabat in me peccatum de supplicio liberioris peccati, quia eram filius Adam [7]). Равно и въ concupiscentia poena similis retributa est [8]).

c). Христологія Августина стоитъ значительно ближе къ Амвросію, чѣмъ его ученіе о первородномъ грѣхѣ; въ ней сдѣланы лишь незначительныя измѣненія съ цѣлію избавить ее отъ иногда крайнихъ оригенистическихъ элементовъ.

---

1) Contra duas epp. Pelag. I, 13.
2) *Писаревъ.* Ученіе блаж. Августина о человѣкѣ, стр. 184.
3) Enchirid. CVII.
4) Confess VIII, c. X.
5) ibid. VIII, c. V.
6) ibid. X, c. XL.
7) ibid. VIII, c. X.
8) Enchirid. c. XXVI.

Прежде всего, къ таинству воплощенія сына Божія, по примѣру Амвросія и Иларія, прилагается понятіе dispensatio: factum est per illam suscepti hominis dispensationem [1]). Во Христѣ различается природа Божеская и человѣческая, при чемъ для ихъ обозначенія употребляются исключительно уже давно установившіяся на западѣ понятія. Такъ, Христосъ былъ Deus et homo, Filius Dei et hominis filius [2]), явился вмѣстѣ in forma Dei и in forma servi [3]), бывъ так. образ. geminae substantiae [4]). При изображеніи взаимоотношеній этихъ субстанцій сильно проглядываетъ западная тенденція сохранить ихъ при воплощеніи цѣлостность и полноту. Относительно Божеской природы она обнаруживается въ постоянныхъ напоминаніяхъ, что Божество, при воплощеніи не уменьшилось и не измѣнилось: manens Deus, homo factus est [5]); nec de divinitate ejus aliquid imminutum est aut mutatum [6]). Именно въ этомъ смыслѣ неизмѣняемости Божества и внѣшняго соприкосновенія Его съ человѣчествомъ къ воплощенію прилагается западная аналогія одѣванія плотью: est Christus homine indutus [7]). Подобно Божественной природѣ, во Христѣ обитала и вся полнота человѣчества: nihil naturae humanae in illa susceptione fas est dicere defuisse [8]).

Отношенія между Божеской и человѣческой природами во Христѣ изображаются въ духѣ западныхъ писателей такъ, что, съ одной стороны, онѣ дѣйствуютъ раздѣльно и обособленно, а съ другой, существуютъ вмѣстѣ, объединяются въ одно существо. „Должно, по мысли блаж. Августина, различать во Христѣ то, что относится къ Его Божеству, и то, что принадлежитъ человѣчеству“ [9]). Вслѣдствіе раздѣльности дѣйствій Страданія и Смерть Спасителя приписы-

---

[1]) Epistola XI, 4.
[2]) Enchirid. XXXV.
[3]) De Trinitate I, 7.
[4]) Contra Maxim. II, 10. 2.
[5]) Epist. 164, 8.
[6]) De Trinitate XIII, XVI, 21; ср. Enchirid. c. XXXIV; c. XXXV; Sermo 186, 2.
[7]) De fide et symbolo 6; ср. De Trinitate XIII. X, 13
[8]) Enchirid. c. XXXIV; Epistola 137, 11.
[9]) De Trinitate XIII, c XIX, 24

ваются исключительно Его человѣческой природѣ: надлежитъ считать Христа secundum carnem passum esse, non secundum illud quo Dominus gloriae est [1]). Изъ многочисленныхъ у Амвросія выраженій для обозначенія объединенія природъ во Христѣ блаж. Августинъ чаще всего употребляетъ idemque, ipse, utrumque, unus [2]).

Изъ вопросовъ христологіи, въ которыхъ замѣчается разногласіе между Амвросіемъ и Августиномъ, должно отмѣтить прежде всего различное отношеніе этихъ писателей къ идеѣ единства во Христѣ. Въ то время какъ у Амвросія господствующею оказывается тенденція отстоять самостоятельность и разность въ дѣйствіяхъ природъ, хотя она и перекрещивается съ противоположною ей тенденціей защитить единство дѣйствующаго Субъекта, у блаж. Августина, напротивъ, доминирующею оказывается эта послѣдняя, хотя, какъ мы только сейчасъ видѣли, не отсутствуетъ совершенно и тенденція разграничивать природы. По справедливому, съ нашей точки зрѣнія, наблюденію Kühner'a, „Августинъ отличается отъ своихъ предшественниковъ тѣмъ, что сильнѣе (сравнительно съ ними) указываетъ на единство Личности Христа“ [3]). Понятіе una persona онъ безъ всякихъ колебаній употребляетъ необычайно часто: una fieret persona Christi [4]); in Christo Verbum et homo una persona est [5]). Это, конечно, нельзя приписать случайности, что у Августина почти нѣтъ рѣчи о divisus относительно Христа или же объ оставленіи Божествомъ человѣчества въ моментъ Страданій; наоборотъ; выраженіямъ, и притомъ весьма разнообразнымъ, относительно факта соединенія природъ нѣтъ конца. Онъ говоритъ о permisceo, misceo, mixtura природъ: Deus homini permixtus; во Христѣ mixtura est Dei et hominis; Verbum Dei permixtum est animae habenti corpus [6]); употребляетъ терминъ unio, uniri: in

---

[1]) Epistola 169, 8; ср. De Trinitate I, c. XIII; XIII, c. XIV, 18; c. XV, 19.

[2]) Enchirid. c. XXXV.

[3]) Augustin's Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi, s.s. 22; ср. 23.

[4]) Epistola 137, 11.

[5]) Epistola 169, 8; ср. Enchirid. c. XXXV; De Trinitate II, c. VII, 12.

[6]) Epistola 137, 11; ср. De peccat. merit. II, 27; De Trinitate XIII, c XVII, 22.

unitate personae Deus unitur homini: hominem suscipere dignaretur et cum illo uniri [1]).

Лишенная цѣльности христологія св. Амвросія иногда носитъ на себѣ сильный оригенистическій отпечатокъ. Христологія же Августина съ этой стороны отличается большею цѣльностью, насколько оригенистическое теченіе представлено въ ней значительно слабѣе. Оригенистическій элементъ обнаруживается у него главнымъ образомъ только въ иногда высказываемомъ взглядѣ на воплощеніе какъ на временный и сравнительно менѣе совершенный образъ откровенія, приспособленный къ нашей чувственности, способной воспринимать истину только во внѣшней оболочкѣ. Въ этомъ смыслѣ онъ выражается, что въ теперешней жизни мы носимъ пока только образъ (imaginem) Сына Божія, какъ принявшаго плоть [2]).

Особенностью христологіи Августина сравнительно съ христологіей Амвросія является и то, что фактъ Боговоплощенія разсматривается имъ съ точки зрѣнія понятія о благодати (gratia) [3]). Онъ особенно сильно настаиваетъ на томъ, что во Христѣ Deus воспринялъ hominem единственно по своей благодати, безъ всякихъ предшествующихъ заслугъ со стороны послѣдняго,—ut gratia Dei nobis sine ullis praecedentibus meritis in homine Christo commendaretur [4]).

d) Подъ вліяніемъ знакомства съ богословіемъ восточныхъ отцовъ Церкви западные писатели по вопр су о сущности искупленія выставили нѣсколько разнородныхъ представленій, не попытавшись примирить ихъ другъ съ другомъ; такое же разнообразіе представленій вмѣстѣ съ отсутствіемъ внутренняго единства между ними оставалось еще характернымъ и для Августина.

Такъ, Августинъ довольно часто раскрываетъ заимствованный Амвросіемъ у Оригена взглядъ на искупленіе, какъ на избавленіе всего человѣчества отъ власти діавола, цѣною Крови Спасителя, не защищая, впрочемъ, мысли о pia fraus. Діаволъ владѣлъ людьми по праву. Христосъ уничтожилъ

---

[1]) Epistola 137, 11.
[2]) De Trinitate XIII, c. XVII, 24.
[3]) См. *Harnack.* Lehrbuch der Dogmengeschichte 3 Aufl. III, B., s. 120.
[4]) De Trinitate XIII. c. XVII, 22.

-го его право на человѣка тѣмъ, что принесъ ему свою душу, которой Онъ, какъ безгрѣшный, не долженъ былъ платить діаволу (pro nobis indebitam reddidit) и сдѣлалъ это для того, чтобы nobis debita non noceret) [1].—Другимъ пониманіемъ Августина сущности искупленія служитъ также усвоенное Амвросіемъ у Оригена представленіе о Крестной Смерти Спасителя, какъ объ умилостивительной жертвѣ за грѣхи человѣчества, по подобію ветхозавѣтной жертвы за грѣхъ. Для Августина также Христосъ одновременно есть и Священникъ и Жертва (sacerdos и sacrificium), Жрецъ и Закланіе (victor и victima) [2]; Агнецъ, поднявшій грѣхи міра (Agnus, qui tollit peccatum mundi) [3]. Главнымъ образомъ Смерть Христа является hostia pro peccato [4]. Но при этомъ рѣшительнѣе и опредѣленнѣе сравнительно съ Амвросіемъ раскрывается мысль, что, какъ Жрецъ и Жертва, Спаситель дѣйствовалъ по своему человѣчеству, а не по Божеству: по Божеству же Онъ вмѣстѣ съ Отцомъ принималъ Жертву: cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, съ Которымъ Онъ et unus Deus est, tamen in forma servi sacrificium maluit esse, quam sumere: per hoc et sacerdos est. Ipse offerens, Ipse et oblatio [5].—Для Августина оказывается характернымъ стремленіе соединять оба эти пониманія съ подчиненіемъ перваго второму: искупленіе отъ діавола дѣлается возможнымъ вслѣдствіе умилостивленія Бога и по Его Волѣ. Если совершеніе peccatorum per iram Dei подчинило человѣка діаволу, то отпущеніе peccatorum per reconciliationem Dei исхитило его изъ власти діавола [6].

Изъ остальныхъ воззрѣній на Дѣло Спасителя заслуживаетъ вниманія нерасположеніе Августина къ очень распространенному у другихъ западныхъ писателей представленію объ искупленіи, какъ о satisfactio, принесенномъ Христомъ за грѣхи людей. Взамѣнъ этого онъ впервые въ исторіи церковной литературы оцѣниваетъ спасительное значеніе для

---

1) De Trinitate IV, c. XIII, 17.
2) Confession. X, c XLIII
3) De Trinitate XV, c XXIV, 44.
4) Ibid. IV, c XII, 15
5) De civitate Dei X, c. XX.
6) De Trinitate XIII, c XII, 16.

насъ Личности Іисуса Христа, какъ образецъ смиренія. Здѣсь мы имѣемъ антитезу ученія о грѣхѣ. Какъ сущность грѣха опредѣляется чрезъ superbia amini, такъ и средство освобожденія отъ него и путь къ Богу заключается въ смиреніи: ad elatum hominem per superbiam, Deus humilis descendit per misericordiam [1]); humilitas во Христѣ была высшимъ спасительнымъ средствомъ (summum esse medicamentum) pro superbiae nostrae [2]).

е) Ученіе блаж. Августина о Церкви продолжаетъ развиваться по плану, начертанному Амвросіемъ.

Для св. Амвросія Церковь есть главнымъ образомъ духовное тѣло Христово. Также и для блаж. Августина не Церковь, а gratia Christi была центральной идеей мышленія [3]). Благодать Христа служитъ источникомъ всей нашей духовной жизни: рожденіе мое (origo mea—для духовной жизни)—Христосъ, корень мой—Христосъ (radix mea Christus), глава моя—Христосъ (caput meum Christus est); и я вѣрю не въ служителя Его, чрезъ посредство котораго получаю крещеніе, но въ Того, Кто оправдываетъ нечестиваго, дабы и мнѣ вѣра вмѣнилась въ правду [4]). Это соединеніе вѣрующихъ со Христомъ мыслится столь тѣснымъ, что сама Церковь, какъ форма его реализаціи, можетъ быть названа Христомъ [5]): святые люди и вѣрующіе вмѣстѣ съ Христомъ являются unus Christus, такъ что, когда всѣ чрезъ даръ Его благодати и общенія съ Нимъ восходятъ на небо, то вмѣстѣ съ ними и ipse unus Christus adscendat in coelum, Qui de coelo descendit [6]).

За идеей индивидуальнаго единенія со Христомъ св. Амвросій во многомъ просмотрѣлъ представленіе о Церкви, какъ о внѣшней организаціи. Августинъ же сумѣлъ координировать эти два представленія о Церкви: видимая Церковь для него есть мать, рождающая дѣйствительныхъ членовъ

---

[1]) De peccat. merit. II, 27.

[2]) De Trinitate VIII, 7.

[3]) *Reuter*. Augustinische studien, s 97.

[4]) Contra litt. Pelagiani Donat. I, 8.

[5]) см. *Harnack*. Lehrbuch der Dogmengeschichte 3 Aufl. III, B., s. 135 и прим. 3.

[6]) De peccat. merit. I, 59

Церкви, понимаемой въ смыслѣ corpus Christi, въ которое она вчленяетъ (incorporatio) ихъ [1]). Вмѣстѣ съ этимъ представленіе о Церкви, какъ о внѣшней организаціи, равно какъ и іерархическая сторона ея выступаютъ у Августина значительно сильнѣе, чѣмъ у Амвросія. Это выражается не только въ признаніи, что только въ Церкви возможно истинное богопочтеніе и дѣйствительное совершеніе таинствъ [2]), что только въ Церкви могутъ быть отпускаемы peccata [3]), но также и въ убѣжденіи, что критеріемъ истинности Церкви и залогомъ неповрежденности сохраняемаго ею ученія является непрерывно существующій въ ней отъ временъ апостольскихъ ordo episcoporum [4]).

У западныхъ писателей IV-го вѣка понятіе о Церкви раскрывается также подъ формою понятія о civitas Dei въ противоположность къ civitas terrena. За ними слѣдуетъ и Августинъ. Его мысли по этому вопросу имѣютъ очень много общаго съ идеями Амвросія. Какъ и у Амвросія, понятія civitas Dei и civitas terrena имѣютъ у него не національное или территоріальное значеніе, а исключительно религіозно-нравственное; duo civitates—это двѣ любви (amores): любовь къ самому себѣ до забвенія Бога и любовь къ Богу до забвенія самого себя [5]). Civitas Dei носитъ также названіе congregatio societasque sanctorum [6]), communio sanctorum [7]) и, сравнительно рѣдко, „небесный Іерусалимъ“ [8]).—Соотношеніе между понятіями civitas Dei и Ecclesia у Амвросія остается еще неяснымъ, но какъ будто бы онъ болѣе склоненъ отождествлять ихъ, чѣмъ раздѣлять. Мы не можемъ согласиться съ утвержденіемъ Reuter'a, что подобное отождествленіе впервые сдѣлано Августиномъ [9]); и скорѣе склонны усматривать оригинальность послѣдняго какъ разъ въ противоположномъ: онъ строго разграничилъ понятіе о civitas Dei отъ предста-

1) De bono persev. 36; de praedest. sanct. 15, 19; ср. *Reuter*, s. 56
2) Contra Crescon. I, XXIX, 34.
3) Enchirid. LXV; De baptismo contra Donatistos VI, I, 1
4) Epistola 53, 2—3.
5) De Civitate Dei XIV, c. XXVIII; XVIII, c. XLIV.
6) ibid. X, c. VI.
7) ibid. X, c. IX; XX, c. IX.
8) ibid. XIX, c. XI.
9) Augustinische studien, s. 106.

вленія о видимой земной Церкви. Civitas Dei или communio sanctorum, существуя на небѣ, странствуетъ также и на землѣ, но только при этомъ не совпадаетъ съ Ecclesia: какъ между христіанами, принадлежащими къ видимой Церкви, есть много такихъ, которые живутъ secundum hominem [1]) и слѣдовательно, не могутъ входить въ составъ communio sanctorum, такъ, и наоборотъ, среди непринадлежащихъ къ видимой Церкви народовъ есть люди, по духу принадлежащіе къ небесному граду; такимъ въ Ветхомъ Завѣтѣ былъ, напр., праведный Іовъ [2]).

Изъ твореній Амвросія мы знаемъ, что участіе въ civitas Dei, существующемъ на землѣ, служитъ переходомъ къ участію въ civitas Dei на небѣ. Блаж. Августинъ усиливаетъ эту мысль предположеніемъ единства и тождества градовъ— странствующаго на землѣ и обитающаго на небѣ. Оба они образуютъ двѣ части одного небеснаго града, обнимающаго собою ангеловъ и всѣхъ святыхъ, когда-либо существовавшихъ и существующихъ на землѣ: вмѣстѣ съ блаженствующими на небѣ святыми и ангелами мы „sumus una civitas Dei, часть котораго in nobis perigrinatur, а часть въ нихъ вспомоществуется (in illis opitulatur)". Между этими частями существуетъ непрерывное общеніе: „изъ того superna civitate, въ которомъ закономъ является умопостигаемая (intelligibilis) и неизмѣнная Воля Бога, изъ той высшей, такъ сказать куріи (ибо тамъ существуетъ cura о насъ), къ намъ посылается помощь чрезъ ангеловъ" [3]).

Послѣднюю особенность ученія блаж. Августина о civitas Dei мы должны указать въ томъ, что только у него подъ точкою зрѣнія странствующей части этого града разсматривается вся прошлая и настоящая жизнь человѣчества. Взаимоотношеніе этого града съ градомъ земнымъ даетъ содержаніе и смыслъ человѣческой исторіи. Впервые различіе града небеснаго и града земного обнаружилось еще въ сыновьяхъ Адама-Каинѣ и Авелѣ, изъ которыхъ одинъ былъ болѣе привязанъ къ себѣ, а другой—къ Богу: вражда Каина противъ Авеля и совершенное первымъ братоубійство слу-

---

[1]) De civitate Dei XX, c. IX; Epistola 140, 29; ср. *Reuter*, s. 128.
[2]) De civitate Dei XVIII, c. XLVII.
[3]) Ibid X, c VII;

житъ символомъ вражды града земного противъ civitas Dei и воздвигаемыхъ противъ него гоненій [1]). И во всей послѣдующей исторіи человѣчества эти два града постоянно существуютъ параллельно одинъ съ другимъ. Поднимаемыя міромъ гоненія противъ небеснаго града имѣютъ тотъ смыслъ, что даютъ возможность членамъ послѣдняго упражнять терпѣніе и мудрость, проявлять благорасположеніе и благотворительность [2]). Эта борьба закончится вѣчнымъ осужденіемъ града земного и вѣчнымъ торжествомъ на небѣ civitatis Dei [3]).

Религіозное общеніе со Христомъ членовъ Церкви и странствующей части небеснаго града осуществляется главнымъ образомъ посредствомъ таинствъ.

Общее опредѣленіе церковныхъ таинствъ у Августина остается въ существѣ дѣла тѣмъ же, что и у Амвросія. Внѣшнія формы совершенія таинствъ для него не имѣютъ значенія простыхъ символовъ, какъ понимаютъ послѣднее слово теперь; они являются для него внѣшними оболочками, за которыми скрывается невидимое, духовное, но тѣмъ не менѣе реальное содержаніе; это—signacula rerum divinarum visibilia, въ которыхъ надлежитъ почитать res ipsas invisibiles [4]); они потому именно носятъ названіе таинствъ (dicuntur sacramenta), что въ нихъ aliud videtur, aliud intelligitur: видимое speciem habet corporalem, а умопостигаемое fructum habet spiritalem [5]).

Но въ опредѣленіи значенія каждаго изъ таинствъ въ отдѣльности Августинъ высказываетъ сужденія, мало извѣстныя Амвросію. Такъ, крещеніе имѣетъ для него значеніе не очищенія отъ всѣхъ грѣховъ вообще, а есть спеціальное спасительное средство противъ первороднаго грѣха: ideo enim quisque renascitur, ut solvatur in eo quidquid peccati est cum quo nascitur [6]). Частнѣе, насколько сущность первороднаго грѣха заключается въ личной отвѣтственности каждаго изъ потомковъ за грѣхъ прародителей, въ крещеніи мы освобождаемся

---

[1]) Ibid. XV, c. XV.
[2]) ibid. XVIII, c. LI.
[3]) ibid. XV, c. IV.
[4]) De catechiz. rudib. 50.
[5]) Sermo 272.
[6]) Enchirid. XLVI

отъ этой отвѣтственности: грѣхъ in parvulis baptizatis a reatu solvitur: и взрослые крещаются soluto reatu, quo vinctos originaliter detinebat [1]).—Причащеніе Тѣла и Крови Христовой въ Евхаристіи есть таинство плоти Христовой по преимуществу или вчлененіе вѣрующихъ въ составъ духовнаго тѣла Христа: какъ хлѣбъ составляется изъ множества отдѣльныхъ зеренъ, такъ и вѣрующіе въ Евхаристіи образуютъ едино другъ съ другомъ и со Христомъ [2]).

Очень важнымъ въ историческомъ отношеніи должно признать непзвѣстный Амвросію взглядъ блаж. Августина на условія дѣйствительности таинствъ. Въ полемикѣ съ донатистами, поставлявшими дѣйствительность таинствъ въ зависимость отъ нравственнаго достоинства совершающихъ ихъ священнослужителей и получателей таинствъ, Августинъ разсматривалъ таинства какъ священнодѣйствія, которыя, будучи правильно совершены, уже сами по себѣ являются проводниками благодати. Онъ первый въ ряду церковныхъ писателей сталъ учить о character indelibilis (о неистребимомъ характерѣ) таинствъ [3]). Къ такимъ выводамъ онъ пришелъ, по крайней мѣрѣ, относительно таинства крещенія: съ одной стороны, крещеніе бываетъ дѣйствительнымъ, если даже оно совершается порочнымъ священникомъ [4]); а съ другой, оно остается дѣйствительнымъ и у лицъ законнымъ образомъ получившихъ его въ Церкви, но потомъ отдѣлившихся отъ послѣдней, какъ, напр., у раскольниковъ: въ томъ случаѣ оно только производитъ другое дѣйствіе на получившихъ его, потому что aliud sacramentum, aliud sacramenti effectus et usus [5]).

g). Конечною цѣлію искупительной Дѣятельности Спасителя являлось дарованіе людямъ незаслуженной благодати исключительно изъ любви Божіей къ нимъ. Здѣсь блаж. Августинъ подробно раскрываетъ и дополняетъ мысли, высказанныя уже св. Амвросіемъ.

Въ основу своего ученія о благодати онъ, подобно Амвро-

---

[1]) De peccat. merit II, 4
[2]) Sermo 272
[3]) De baptismo contra Donatistos VI, I, 1; ср. *Reuter*, ss 85—86
[4]) Ibid. I, IV, 16.
[5]) Ibid I, I, 2; VI, I, 1

сію, кладетъ идею Божественнаго Предопредѣленія человѣка ко спасенію; при этомъ и тотъ и другой уже самый актъ предопредѣленія къ спасенію разсматриваютъ тоже подъ точкою зрѣнія откровенія любви къ человѣку и благодати Божіей. Praedestinatio есть актъ милосердія [1]), indebita misericordia Dei [2]). Новою у Августина является только мысль о безусловности предопредѣленія: у Амвросія предопредѣленіе опредѣляется предвѣдѣніемъ Божіимъ, какъ отличнымъ отъ него актомъ, у блаж. Августина эти два акта отождествляются: Богъ предвидѣлъ въ актѣ предопредѣленія (praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus) [3]). Исключительно актомъ своей Воли Богъ однихъ справедливо предопредѣлилъ къ наказанію (juste praedestinavit ad poenam), а другихъ изъ милосердія—къ благодати (benigne praedestinavit ad gratiam). Какъ одни, такъ и другіе въ своей жизни осуществляютъ только Его Волю [4]).

По вопросу объ условіяхъ сообщенія благодати Августинъ оставляетъ тѣ колебанія, какія характерны для Амвросія, и весьма послѣдовательно проводитъ представленіе о благодати, какъ о чистомъ Дарѣ Бога. Она есть gratia gratuita [5]).

Независящій отъ личныхъ заслугъ характеръ благодати открывается въ томъ, что она необходима уже для самаго начала нравственной дѣятельности, для возможности обращенія ко Христу. Эту мысль Августинъ отстаиваетъ не менѣе сильно, чѣмъ и Амвросій. Человѣкъ собственными силами не можетъ начинать добра: его liberum arbitrium достаточно только для грѣха, а для добра необходимо предварительное дарованіе духа [6]). Въ виду этого Богъ Самъ первый идетъ навстрѣчу нашимъ немощамъ. „Ты, обращается Августинъ къ Богу, чрезъ Христа искалъ насъ, неискавшихъ Тебя, но искалъ, чтобы мы получили возможность искать Тебя (ut quaeremus) [7]). Уже самое хотѣніе добра воз-

---

[1]) *Kühner.* Augustin's Anschauung von der Erlösungsbedeutung Chr., s 11.
[2]) Enchirid c. XCIV.
[3]) De praedestinat. Sanctorum. c. 19.
[4]) Enchird. c. C.
[5]) ibid c. XLVI.
[6]) De Spititu et littera 5.
[7]) Confession. XI, c. II.

буждается въ насъ Богомъ. Который въ насъ operatur ut velle [1]). Вѣра также подается намъ благодатію [2]). Для обозначенія этой вызывающей наше обращеніе благодати Августинъ употребляетъ извѣстный уже и Амвросію терминъ praeparatio: voluntas человѣка praeparatur a Domino [3]).—Необходимая для обращенія, благодать Божія, конечно, не менѣе необходима и для дальнѣйшаго пребыванія въ добрѣ. Это—благодать содѣйствующая (gratia cooperans). Существенное отличіе ея отъ предыдущей состоитъ въ томъ, что gratia praeparans дѣйствуетъ совершенно независимо отъ воли человѣка, тогда какъ gratia cooperans только содѣйствуетъ уже обращенной волѣ: ut ergo vellimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus, ut faciamus, nobiscum cooperatur [4]). Этотъ видъ благодати вмѣстѣ съ терминами cooperatur, cooperans также извѣстенъ Амвросію. Но, кромѣ этого, Августинъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ говоритъ еще о „дарѣ окончательнаго утвержденія въ добродѣтельной жизни (donum perseverantiae) [5]), о чемъ у Амвросія уже нѣтъ рѣчи. Это понятіе тѣсно связано съ ученіемъ Августина о предопредѣленіи: въ отличіе отъ двухъ предыдущихъ даровъ благодати, которые могутъ быть подаваемы и не предопредѣленнымъ ко спасенію, donum perseverantiae „нужно считать исключительнымъ достояніемъ людей, предназначенныхъ къ блаженству“ [6]), т. е. предопредѣленныхъ.

Какъ ни высоко блаж. Августинъ оцѣниваетъ значеніе и силу благодати, онъ все-таки нисколько не отвергаетъ свободы и дѣятельности со стороны человѣка. Значеніе свободы въ этомъ отношеніи прежде всего обнаруживается со стороны отрицательной: безъ благодати при помощи одной только liberum arbitrium человѣкъ bonus esse не можетъ, но per liberum arbitrium онъ способенъ утратить благодать; liberum arbitrium вполнѣ достаточно ad malum, ad bonum же недоста-

---

[1]) De praedestinat. sanct. 15.
[2]) ibid. 15.
[3]) Retractat. I, XIII, 5; ср. Enchirid. c. CVI
[4]) De grat. et lib. arbitr.
[5]) De dono persever. II, 7.
[6]) *Писаревъ.* Ученіе блаж. Августина о человѣкѣ, стр. 309; ср. De corrept. grat. XIII

точно, если не поддерживается ab omnipotenti bono [1]). Но свобода сохраняетъ для облагодатствованнаго человѣка и свое положительное значеніе: если человѣкъ спасается лишь при условіи соизволенія Божія, то, значитъ, должно просить, чтобы Онъ захотѣлъ, такъ какъ желаемое Имъ необходимо совершается (quia necesse est fieri si voluerit [2]). Свобода, далѣе, можетъ пріумножать благодать, дарованную независимо отъ нея: „будьте увѣрены, пишетъ Августинъ, что трудъ вашъ не будетъ напрасенъ (non erit inanis), если, преуспѣвая въ благѣ, пребудете въ немъ до конца: ибо какъ образъ Богъ не воздаетъ искупленнымъ Имъ по дѣламъ ихъ, если Онъ вообще воздаетъ каждому по дѣламъ его? Воздастъ зломъ за зло (mala pro malis), наказаніемъ за неправду: но воздаетъ также и добромъ за зло, благодатію за неправду; наконецъ, воздаетъ добромъ за добро (bono pro bonis), благодатію за благодать (gratiam pro gratia) [3]). Однако, при этомъ Августинъ, какъ и вообще всѣ западные писатели, никогда не опускаетъ изъ виду, что свобода пріобрѣтаетъ способность къ добру только при помощи благодати, такъ что въ концѣ концовъ все приписывается спасающей благодати: totum Deo detur, qui hominis voluntatem bonam et praeparat adjuvandam, et adjuvat praeparatam [4]).

Этимъ объясняется то оригинальное въ исторіи западной церковной литературы положеніе, какое Августинъ заняль въ отношеніи къ ученію о заслугахъ человѣка и наградахъ за нихъ. У св. Амвросія есть еще рѣчь о тѣхъ и другихъ въ древнемъ юридическомъ смыслѣ. Августинъ часто говоритъ о bona opera, но приписываетъ ихъ не человѣку, а Богу, насколько они происходятъ ex munere Бога [5]); онъ признаетъ также и meritum въ человѣкѣ, но сознаетъ, что это meritum, какъ дѣйствіе благодати, можетъ принадлежать человѣку лишь въ условномъ смыслѣ: quod est ergo meritum hominis ante gratiam, cum omne bonum meritum nostrum, non in nobis faciat, nisi gratia [6]): наконецъ, онъ раздѣляетъ предста-

[1]) De corrept. et grat. c. XXXI.
[2]) Enchirid. c. CIII.
[3]) De gratia et libero arbitrio 45.
[4]) Enchirid c. XXXII.
[5]) Confession. XIII. c. XXXVIII
[6]) Epistola 194, 19.

вленіе, что Богъ награждаетъ наши заслуги (Deus coronat merita nostra), но при этомъ поясняетъ, что въ этомъ случаѣ Богъ coronet ничто иное, какъ munera sua [1]).

h) Оригинальность эсхатологіи блаж. Августина заключается во внутреннемъ синтезѣ оригенистической эсхатологіи Амвросія съ эсхатологіей церковной.

Усвоенную Амвросіемъ у Оригена теорію двухъ воскресеній нашъ писатель перстолковываетъ такъ. образомъ, что подъ первымъ воскресеніемъ понимаетъ совершающееся уже на землѣ религіозно-нравственное воскресеніе душъ, а подъ вторымъ—воскресеніе плоти при кончинѣ міра [2]). Но въ отличіе отъ Амвросія онъ отводитъ въ своей эсхатологіи больше мѣста хиліастическимъ понятіямъ: его эсхатологію мы можемъ назвать попыткою спиритуализировать хиліазмъ и тѣмъ сдѣлать его пріемлемымъ для Церкви. Подъ временемъ тысячелѣтняго царствованія хиліастовъ онъ понимаетъ полноту временъ или все вообще время существованія церкви на землѣ [3]). Діаволъ въ духовномъ смыслѣ связанъ на все это время и ввергнутъ въ бездну, т. е. въ общество нечестивыхъ. Онъ будетъ освобожденъ только при кончинѣ міра [4]). Знаетъ Августинъ и тысячелѣтнее царствованіе святыхъ со Христомъ, но тоже въ духовномъ смыслѣ: Церковь теперь невидимо царствуетъ со Христомъ въ лицѣ живыхъ и мертвыхъ [5]); теперь святые царствуютъ душами, а послѣ окончательнаго суда будутъ царствовать и тѣлами [6]).

Послѣ земного царствованія святыхъ со Христомъ настанетъ судъ. Здѣсь нужно различать внутреннюю и внѣшнюю стороны. Съ внутренней стороны судъ собственно всегда совершается въ совѣсти грѣшниковъ. Съ внѣшней же стороны это будетъ послѣдній и окончательный судъ въ буквальномъ смыслѣ послѣ воскресенія плоти [7]). Наказанія грѣшниковъ послѣ этого суда Августинъ понимаетъ также въ

---

[1]) Epistola 194, 19; de gratia et lib. arbitr. 15.
[2]) De civitate Dei XX, c. VI.
[3]) ibid. XX, c. VII.
[4]) ibid. XX, c. VIII.
[5]) ibid. XX, c. IX.
[6]) ibid. XX, c. XIII.
[7]) ibid. XX, c. I.

буквальномъ смыслѣ: это—наказанія внутреннія, нескончаемая борьба между различными страстями души и между плотью и духомъ. Но въ отличіе отъ всѣхъ оригенистовъ и св. Амвросія онъ считаетъ эти наказанія вѣчными, да, кромѣ того, признаетъ еще и тѣлесныя наказанія [1]).

III. Въ составъ этики блаж. Августина входятъ всѣ понятія, отмѣченныя нами въ этикѣ Амвросія: но эти понятія у него обычно являются не въ своемъ классическомъ значеніи, а въ религіозно-церковномъ освѣщеніи.

Въ основѣ его этики лежитъ классическое предположеніе объ органической связи добродѣтели съ знаніемъ. Добродѣтельная жизнь возможна только при наличности правильныхъ познаній: sine scientia немыслимы и virtutes ipsae, которыми управляется эта жалкая жизнь наша, чтобы достичь жизни вѣчной и поистинѣ блаженной [2]). Вслѣдствіе этого добродѣтель опредѣляется какъ жизнь, сообразная съ λόγος ὀρθός: мудрецъ recte faciat [3]); vera et recta ratione aliquid operamur [4]). Изъ другихъ опредѣленій добродѣтели блаж. Августинъ чаще всего пользуется усвоеннымъ имъ отъ Амвросія понятіемъ honestum [5]). Но и recta ratio и honestum возможны только при вѣрѣ въ Бога и жизни по Его заповѣдямъ. Августинъ скептически относится къ ученію стоиковъ, что разумъ самъ по себѣ можетъ господствовать надъ страстями тѣла и правильно располагать имъ. И самыя добродѣтели, если онѣ приписываются исключительно разуму и не относятся къ Богу, оказываются скорѣе пороками, чѣмъ добродѣтелями (vitia sunt potius, quam virtutes). Не менѣе критически относится Августинъ и къ другому положенію классиковъ, что къ добродѣтели должно стремиться ради нея самой: такія добродѣтели надменны и горды (inflatae ac superbae sunt) и также скорѣе заслуживаютъ названіе порока, чѣмъ добродѣтели (non virtutes, sed vitia judicanda sunt) [6]). Истинная добродѣтель невозможна sine vera pietate [7]).

[1]) ibid. XIX, c. XXVIII.
[2]) De Trinitate XII. c. XIV, 21.
[3]) De Trinitate III, c. II, 8.
[4]) ibid. IX, c. II, 12.
[5]) De nuptiis et concupiscentia II, 15.
[6]) ibid. II, 36.
[7]) De civitate Dei XIX, c. XXV.

Идеаломъ и конечною цѣлью нравственной дѣятельности является для блаж. Августина, какъ и для Амвросія, теоретическое познаніе вмѣстѣ съ практическою дѣятельностью. Здѣсь Августинъ различаетъ между понятіями scientia и sapientia, при чемъ практическая дѣятельность (actio) относится имъ къ области scientia, а созерцаніе (contemplatio) входитъ въ составъ sapientia: ab aeternorum contemplatione отличается actio, состоящее въ умѣломъ пользованіи temporalibus rebus и illa sapientiae, haec scientiae deputatur. Actio или scientia образуетъ собою начальную и подготовительную ступень въ процессѣ нравственной дѣятельности, состоящую въ удаленіи отъ зла и въ стремленіи къ осуществленію блага [1]) Образующее же содержаніе sapientiae contemplatio трактуется какъ конечная цѣль дѣятельности (actionum omnium finis) и вмѣстѣ какъ награда за вѣру (merces est fidei), которая предварительно очищаетъ сердца наши для созерцанія [2]). Объектомъ этого созерцанія является Богъ, Высшее Благо (Summum Bonum) въ собственномъ смыслѣ [3]).—Общеніе съ этимъ Summum Bonum въ актѣ познанія и созерцанія у Августина, какъ и у Амвросія, не связывается съ стоической апатіей: должно отбросить и гнушаться, говоритъ Августинъ, stoicorum illa ἀπαθεία [4]).

Плодомъ добродѣтельной жизни и познанія Высшаго Блага является vita beata или beatitudo. Августинъ всегда говоритъ объ этой жизни, какъ о наградѣ за добродѣтель: beatum душу дѣлаетъ meritum suum et praemium Domini sui; meritum по своему существу есть gratia, а ея praemium—beatitudo [5]). Несомнѣнный прогрессъ у Августина сравнительно съ этикой Амвросія мы открываемъ въ томъ, что онъ всюду безъ всякихъ колебаній отождествляетъ vitam beatam съ vitam aeternam: немыслима vita beata, quae non nisi aeterna est [6]): чрезъ добродѣтель ad illam quae vere beata est, perveniatur aeternam [7]).

---

[1]) De Trinitate XII, c. XIV, 22
[2]) ibid. I, c. VIII
[3]) Confession. VII, c. XI
[4]) De civitate Dei XIV, 9
[5]) De Trinitate XIV, c. XV, 21.
[6]) ibid. XIV, I, 3
[7]) ibid XII, XIV, 21

Указатель терминовъ.

accepta divinitus gratia 353
acceptabilis 492
acceptor 492
accidentia. 303
accidens 345. 361.
Adam primus 434, 437.
Adam secundus 434
ad expurgandum 451.
actio 638. 639. 684.
adflatus Dei 321. 337.
ad imaginem 300.
ad imaginem Dei 335. 336. 338. 354. 436.
ad imaginem Dei Patris 336
ad imaginis suae formam 337
ad imaginem Verbi 336
ad imaginem et similitudinem Dei 338. 339. 340. 341. 350 354.
ad similitudinem Dei 338. 354. 515.
adoptio 428
ab projiciendum 451.
administrator 232.
adversariae potestates 349. 443.
aeternitas 230. 515.
aeternitatis status 230
affectus 384. 474. 484. 486. 597.
Agnus 420. 421. 673.
agon justitiae 500.
allegoria 184 659.
allegoricae et typicae virtutes 184
altior et profundior interpretatio 188.
altior et interior significatio 188.
altior ratio 215
altior sensus 188
altitudo mysteriorum 188
amictus carnis 338
anima 315. 318. 319. 371.
animae vigor 332
animus 319. 334. 346. 369. 489.
a Patre 263. 278.
a Patre et Filio 264.
a Patre per Filium 263.
appetitus 330 638.
arcanum generationis 253.
arcanum generationis 253.
aspiratio vitae 436
athleta 500
Auctor muneris 504.
„ antichristi 543..
augmentum gratiae 546.
baptisma 512. 516.
baptismatis sacramentum 511.
baptismum passionis 517.
beatitudo 684.
benedictio 525 632.
beneficentia 617. 619.
benevolentia 617
benignitas 617.
biformis geminaque natura 302.
bona facta 497. 501. 633.
bona opera 453. 490. 495. 681.
caritas 445. 456. 457. 461. 465. 493. 495. 582. 664.
caritatis societas 268
caro 321. 333. 334. 366. 377. 385. 511.
caro Christi 405. 407.
caro hominis 384.
carnalis 377.

castitas 192. 193. 304. 308 529.
catholicus 447. 657.
causa salutis 527.
celare 412.
censura 161.
census 490.
census contracti 484.
certamen 317. 490. 502. 505 506.
certamina passionum 427.
certare 500. 505.
character 245. 280.
character indelibilis 678.
chirographum 417.
„ decreti 419.
Christi corporis et sanguinis sacramentum 522.
Christi corpus 405. 453. 457. 460, 523. 524. 525.
Christi gratia 349. 353.
Christo militavit 501.
Christi praesentia spiritalis 544.
Christo se obtulit 501.
circumcisio 516.
cives Romani 439.
civitas 438. 439. 440. 441. 442. 443. 460.
civitas Dei 438. 443. 445. 446. 457. 461. 675. 676.
civitas Hierusalem 444. 445. 461.
civitas in coelo 444.
civitas terrena 438. 442. 675.
crimen 369. 386. 485. 490. 518.
crimina publica 518. 522.
clementia 487. 488.
clericorum officia 502.
coelestis civitas 444.
cohaerentes 266.
cogitationes 330. 346. 638.
commendandum 353.
commendatio meritorum 494.
communio idiomatum 403.
communio sanctorum 675. 679.
communis operatio 288. 389. 392.
compassio 508.
compensatio 493.
concordiae unitas 268.
concupiscentia 376. 648. 667 668.
concupiscibilis 330.
concordia 399.
concretus 399.
conditio communis originis 364.
conditionis fragilitas 366.
conditionis humanae qualitas 388.
confoederatum 399.
confusus 261. 278. 296. 399. 603.
congregatio societasque sanctorum 675.
conjunctio 266.
conjunctus 399.
confessio 489. 490. 491. 495.
connexum 399. 610.
conscientia 346. 591. 592. 626.
consecratio 525
consilium 497. 498. 499. 635. 636
consors 281.
consuetudo 161.
consummatio mundi 538. 568.
consummatio virtutis 342.
consummatio vitae 501.
contemplatio 684.
contexus 399.
contractus 483.
conversio 524.
cooperatur 475. 680.
corona 488. 500. 505.
corona candida 504.
„ purpurea 504.
coronari 505.
corporales species 184.
corporatio 381.
corpus 315. 318. 319. 371. 373.
corpus draconis 443.
corpus Ecclesiae 453
corpus peccati 512
creditor 484.
culpa 351. 354. 369. 373. 376. 377. 378. 379. 384. 385. 428. 490.
cultus 530.
cupiditas 346. 385. 431. 617 .625
debitor 484. 490. 503
debitor salutis 503.
„ misericordiae 503.
debitum 484. 485. 495. 673.
decessio 411.
decorum 589. 601. 602. 603. 604.
decreta libertatis 175.

Dei corpus spiritale 525.
Dei inspiratio 464.
Dei templum 529. 530. 609.
Dei flatus 321.
deitas 278. 279 292 663.
delectatio 193. 628.
delectatur Dominus 492.
delicta factorum 431.
delicta privata 518.
delictum 329. 354. 366. 367. 373. 385. 386. 489. 490. 491. 493. 518. 651.
demutabilis 555.
descensio 410.
Deus 231. 232.
desectio 297.
Deus et homo 388. 394. 399. 401 407. 670. 671.
Deus foeneratur 503.
Deus offensus 485.
Deus placandus 492.
dies mala u asrpera 578.
differentia divinitatis et carnis 389
dimittendi potestas 520.
disciplina 303.
discipulus diaboli 543.
dispensatio 381. 382. 670.
dispensator mercedis 504.
dispositio 266.
disctinctio 278. 399. 400. 522
distinctus 261. 276.
diversitas 282.
diversitas personae 267.
diversus 276.
divina clementia 487.
divina dignatio 503. 504.
divinae conditio impleta sententiae 426.
divinae muneris gratia 509.
divinae vocis organum 142.
divinarum rerum sensus 184.
divinitas 262. 268. 271. 278. 279. 381. 395. 396. 663.
diviso 266. 297. 662.
divisor—λόγος 241.
divisus 403. 671.
Dominici corporis Eccelesia 461.
Domino placere 492.
Dominus 231. 232. 235.
donum perseverantiae 680.
duplex gratia 502.
duplex status 399.
Ecclesia 413. 446. 448. 449. 452. 454. 457. 459. 460. 461. 468. 508. 516. 520. 657.
Ecclesia catholica 447. 491. 501. 657.
Ecclesia spiritus 452.
Ecclesiae gratia 501.
electio 479. 480. 481. 498.
eleemosyna 489. 490. 493. 494.
essentia 292. 664. 665.
Evangelium 175. 215.
excessus 534.
ex Deo 263. 661.
ex Filio 264.
exinanitio 409. 411. 413.
ex Patris processit substantia 273.
ex syngrapho 495.
exterior homo 323. 370. 373.
facta 494. 495.
factus 322. 324. 338.
favor Dei 467.
fictus 322.
fides 469. 470. 477. 479 495.
figura 524.
figuraliter 181.
figuratus 322. 324. 659.
filia Sion 444.
Filius Dei 390. 401. 402. 670
Filius hominis 390. 402. 403. 670.
filius perditionis 542.
Filius virginis 390.
flagella 584.
fletus 490. 495. 518.
flumen 266.
fluvius 265. 274.
foenerata successio 417.
foenus 484.
foedus 483.
foenus alienum 417.
fons 265. 266. 273. 274. 289. 326.
forma 266. 267.
forma Dei 295, 390. 391. 404. 409. 410. 411. 412. 673.
forma factorum 502.

forma hominis 390.
forma mandati 498.
forma meritorum 502.
forma praeceptiva 498.
forma servi 390. 391. 402. 404. 409. 412. 673.
forma virtutis 580.
forma voluntaria 498.
fortitudo 193. 610—612. 622. 660.
fragilitas 366.
fructus gratiae 353.
futurum baptisma 576.
futura ira 578.
gemina substantia 389. 670.
generalis unitas 283.
generans 277. 295.
generans natura 294.
generatio 246. 248. 253. 271. 279. 295.
generationis secretum 252.
generationis distinctio 279.
generatus 277.
genita substantia 294.
genitus 286. 277. 295. 664.
genus 269. 292. 293. 297. 610. 664.
gloria 505.
gradus 267. 290.
gradus majestatis 263.
gratia 343. 354. 377. 379. 426—428. 446. 466. 468. 469. 478—480. 498. 499. 528.
gratia Christi 674.
gratia cooperans 680.
„ gratuita 679.
„ praeparans 680.
„ spiritalis 192.
gremium 581.
gubernator 232.
habitacula 505.
habitus angelicus 556.
haereditaria peccata 514. 667.
haereditarium iniquitatis glutinum 865.
haereditarium vinculum 865.
halitus 321.
harmonia Verbi 609.
Hierusalem in coelo 444. 445.
historia 216.
hominem Deo mixtum 399
homo iniquitatis 541.
homo peccati 542.
honestum 589. 601. 602. 603.
hostia 420. 421. 424. 501. 523. 673.
humana conditio 281. 421. 467.
humana fragilitas 395. 396.
humilians se substantia 411.
jejunia 489.
jejunii labor 304.
judex saevus 541.
judicium 215. 578.
judicium domesticum 592.
jugales qualitates 314.
jugum necessitatis 498.
jus caesaris 58. 59.
jus civile 231. 489.
jus divinae generationis 515.
jus Ecclesiae 58. 59.
jus et solvendi et ligandi 520.
jus imperiale 59.
justa conditio 488.
justa operatio 493.
justi 501. 578.
justitia 193. 544. 610—612. 614. 616. 620. 622.
justificatio 479.
juxta historiam 544.
juxta interpretationem spiritalem 544.
idem 401. 402. 421. 671.
ignis consumens 576.
ignoscere 493.
imago 181. 186. 215. 445.
imago bonitatis 245.
imago Christi 886.
imago Dei 244. 245. 280. 835. 854. 409. 436. 584.
imago et similitudo 430. 436.
imbecillitas carnis 362. 368 366.
immensus 280.
imminutus 409.
immortalitas 428. 429. 515. 570.
impassibile 285.
improbitas 366. 369.
impii 578.
in acceptum referre 492.
incarnatio 884. 405. 410.

incola civitatis supernae 445.
incomprehensibilis 233.
incorruptio 528. 429. 570.
incorrupta virgo 528.
indecorum 613.
indifferens 278. 296.
indignatio 485. 486.
indignationis offensa 485.
indiscrete 403.
indiscretus 296.
indistincta divinitas 276.
individuus 266.
indulgentia 349 425 457. 488.
indumentum 398.
incrementum incorruptibilitatis 555.
indutus 397. 398. 670.
inferiora 177.
inferna 579.
infernus 579.
infirmitas 362. 366. 412. 474. 476. 490. 534.
ingemiscere 489.
ingenitus 275. 276. 277. 295.
iniquitas 366. 367. 368. 370. 372. 386. 457. 539. 541. 544. 576.
iniquitas calcanei 368.
innatus 295.
innocentia 370. 379. 428.
inobedientia 376. 437. 668.
inobedientiae haereditas 437.
inpetibilis 330.
insita ratio 558. 567.
inseparabilis numero 403.
inseparabilis unitas 278.
inspiratio divina 323. 354.
integritas 425. 432. 528. 529. 555. 651.
intellectus profundior 188.
intelligentia 184.
intemperantia 348.
intentio 348. 369. 638. 639.
interior conscientia 592.
interior homo 324. 370. 373. 589.
ira Dei 231. 485. 486. 492 673.
iratus Deus 424. 485.
ira et offensa 485.
irrationabile 241. 329. 330. 637.
irrationabilis anima 385.
ipse 402. 673.
ipsum textum 544.
iste 402.
iterata nativitas 514.
lacrymae 490. 518.
lacrymari 489.
latere 412.
latini 439.
legitimum naturalis sapientiae gubernaculum 589.
lex 161. 175. 215 378. 379. 483. 498. 591.
lex animi 564.
lex carnis 373. 564.
„ Dei 589.
„ mentis 373.
„ scripta 378.
liberalitas 617. 619.
libertas 176.
littera 184. 188. 659.
locus malitiae 443.
Magnum sacerdotium 241.
Magnus Sacerdos 242. 420.
majora praemia 505.
maledictio 349. 423.
malitia 363. 368.
malum animae 360.
martyres 501.
mandatum Dei 352. 464. 591. 635.
mea Hierusalem 544.
Mediator Dei et hominum 392.
medicina satisfactionis 489.
membra diaboli 443.
mens 319. 332. 343. 346. 353. 370. 477. 524. 564. 590.
mens recta 343.
mercenarii 505.
merces 494. 501, 503. 505. 506.
mereri 495.
meritum 476. 479. 480. 485. 493. 496. 497. 501. 681. 682. 684.
meritum delictorum 517.
meritum jejunii 502.
millesimus annus 568.

minister 268. 298. 306. 308.
minoratus 409. 410.
miseratio 486. 494.
miscens 399. 671.
misericordia 467. 468. 469. 481. 489. 493. 508. 522. 578. 674.
monachorum instituta 502.
mors perpetua 448.
mutare 524. 670.
mysterium 253. 464. 478. 511. 521. 583. 595.
mysticum corpus Christi 452.
nativitas 294. 295. 296.
nativitas perfecta 255. 296.
natura 264. 269. 280. 281. 282. 292. 293. 435. 463. 525. 570. 600.
natura hominis 409.
natus 252. 277. 295. 386.
naturalis lex 589.
nequitiae spiritales 349. 350. 502.
nobilis corona 505.
nomen 265.
nomen divinitatis 263.
non scripta traditio 161.
nova lex 483.
Novissimus Adam et primus 433.
noxiae conditionis haereditas 366.
numeri lex 290.
numerus episcoporum 452.
nutrimentum vitale 331.
obedientia 378. 437.
oblatio 420. 421. 673.
oblationes 532.
obnoxia haereditas 417.
obnoxia haereditas successionis humanae 366.
offensa 351. 486.
officina improbitatis 443.
officium 634. 635. 636.
opera 427. 469. 479. 496.
opera justa 501.
„ justitiae 501.
operata est mundi salutem 530.
operatrix culpae atque delicti 367.
operis agon 500.
opinio nostra 590.
orationes 489. 490. 492. 532.
ordo 290.
ordo episcoporum 675.
„ meritorum 571.
originis vitium 360. 361.
paedagogus 176.
palma 505. 506.
palma certaminis 505.
paradisus 505. 506.
Pater 231. 232. 255. 256.
paratum 322.
passio 394. 396. 420 432 490. 502
passionis receptabile 235.
paterna proprietas 272.
Patris substantia 291.
patrocinia 308.
peccata purgari 493.
peccata remissibilia u irremissibilia 521.
peccatum 364. 365 366. 367 370. 378. 379. 386. 491. 493 516. 518. 521. 675.
peccatum carnis 564.
peregrini 439.
perfecta 177. 659.
perfectio 176. 445. 597.
perfectio vitae 342.
per allegoriam 188.
penetralia arcana 584.
permixtus 399. 671.
persona 265. 276. 278. 293. 664.
persona Christi 400. 671
persona hominis 400.
persona Salvatoris 400.
personarum distinctio 267. 279.
per sanguinem 421.
per speculum 583.
philosophica eruditio 166.
pia fraus 416. 417. 418. 672
pietas divina 487. 488.
pignus 484. 651.
pignus vitae 512.
plasmatio 322.
plebs 454. 481.
plenitudo 203.

plenitudo divinitatis 390. 391. 396.
plenitudo naturae et perfectionis humanae 391.
pluralitas 279.
poena 303. 349. 351. 468. 485. 486. 487. 488. 493. 497. 498. 535. 592.
poenitentia 476. 496. 497. 499. 500. 684.
portio 176.
populus impietatis 543
potestas 267.
praeceptum 497. 498. 499. 635
praedestinatio 446. 476. 679.
praefiguratio 182.
praemia praestantiora 502.
praesentia corporata veritatis 181
praemium 476. 496. 497. 499. 500. 684.
praesumere 495.
praesumptio 495.
praevaricatio 368. 369. 437.
precationes 494.
preces 489.
pretium 385. 417. 494.
pretium liberationis 418.
„ redemptionis 418.
„ sanguinis Christi 418. 433.
primi hominis de successione peccatum 514.
primum regnum coelorum 581.
Princeps sacerdotum 420. 523.
principales virtutes 610.
principium 267. 290. 661.—663.
pro consilio deferentur 498.
pro delictis oblatus 424.
procedit 264. 664.
processit 278.
processus 301. 344.
profectus 301. 303. 597.
promereri 488.
promeretur 487.
propitatio 419 421. 432.
propitatorium 419.
prophetica intelligentia 184.
pro praecepto imperantur 498.
proprietas 246. 265. 266. 271 272. 293. 294. 314. 387. 388
proprietas deitatis 271.
„ divinitatis 271. 272
proprietas substantiae 271. 272 273.
prudentia 610. 611. 612. 637. 660.
purgatorium 577.
purificatio 512.
qualitas 265. 271. 275. 319. 386.
qualitas operum 497.
quasi praemium 496.
quo modo 275. 276.
radix 265. 273.
ratio 255. 330. 338. 563. 590 591. 637. 638
rationabilis 241. 329 330. 331. 332.
rationis rectae consideratio 590.
rationis rectae tractatio 590.
reatus 368. 511. 678.
reconcilliatio 420. 421. 673.
rector universi 231. 232.
recapitulatio 434 435. 526.
recta ratio 590. 683.
redemptio 418. 432. 433. 493.
reformare 431. 437.
regeneratio nostra 528.
regnum 506.
regnum Dei 449.
regnum peccati 443.
regula fidei 470. 656.
regula veritatis 169.
reliquiae 530.
remissio peccatorum 349. 421. 514. 515. 521. 526.
renatus 514.
reparare 430. 431.
reparari 566.
repraesentatio 524.
res accidens 555.
restituitur 515.
restitutio 431.
reus culpae 564.
sacerdos 491. 510. 520. 673.
sacramenti effectus et usus 678.

sacramentum 511. 525. 677. 678.
sacramentum sacrificii Dominici 523.
sacrificium 421. 424. 500. 501. 523. 651. 673.
sacrilegium 530.
sancta plebs 508. 543.
sanctae ecclesiae congregatio 450.
sanguinis titulus 505.
sapiens 636. 640. 642. 644. 646. 649.
sapientia 192 194. 243. 396. 588. 684.
sapientia hujus mundi 166.
sapientia naturalis 216.
„ moralis 216.
„ rationabilis 216.
„ spiritalis 166.
„ carnis 373.
satisfacere 423. 425. 489.
satisfactio 489. 490. 491. 673.
scientia 599. 684.
scriptura divina 169. 177. 657.
secessio 534.
secreta mysterii 584.
secundum aenigmata 188.
„ carnem 583.
„ figmentum 322.
„ historiam 188.
„ imaginem Dei 322. 323. 324. 354.
„ naturam 567. 600. 602. 616. 646.
„ litteram 188.
„ regnum coelorum 581.
„ tractationem rationis 590. 627.
segregatio 534
semiperfectio 204.
sensus historicus 216.
sensus inaestimabilis 233.
sensus naturalis 188. 189. 190. 191. 194.
„ mysticus 188. 189. 190. 191. 215.
„ moralis 188. 189. 191. 194. 195.
„ rationalis 188. 190. 215. 216
„ superior 213.
sententia 349. 425. 426. 493.
separatio 297.
separatio divinitatis 278.
septuaginta 179. 180.
septuaginta virorum 179. 180.
sequestratio 451.
sermo 247. 255. 261. 262. 263. 391.
sermo Christi 525.
servitus 498.
servus 468.
servus et Dominus 402. 403.
servus in corpore 391.
signaculum 336.
similis 279. 384.
similitudo 245. 266. 279. 280. 281. 326. 344.
similitudo Christi 513.
singularitas 266. 278.
sinus Abrahae 581.
sinus patriarcharum 581.
Sion et Hierusalem 460.
sociatus 399.
societatis concordia 268.
sol 265.
species 266. 267. 275. 276. 280. 296. 525. 610. 625.
species qualitatis 271.
species hominis 404.
„ substantiae 275. 276.
spectaculo perfruatur 499.
spectare certamen 500.
spectator 499.
speculum 245. 280. 659.
spiritalis ecclesia 443.
spiritalis itellectus 214.
„ intelligentiae ordo 214.
„ intellegentiae sensus 184. 188.
„ sensus 184. 188.
spiritaliter 544.
spiritaliter intelligenda 181.

spiritus 232. 261. 262. 263. 298 299. 318. 321. 354. 511. 515.
splendor 245. 249. 280. 380.
successio episcoporum 161. 169.
successionis ordo 165.
succesiones presbytorum 160.
substantia 258. 261. 264. 266. 269. 270. 275. 278. 280. 282. 288. 292. 293. 384. 385
substantiae qualitas 275. 276.
substantia resurgendi 567.
summum Bonum 236. 626. 627.
summus sacerdos Patris 424.
superbia 378. 674.
superna civitas 506. 676.
superior Hierusalem 442
superiorum incola 444.
status 267.
status angelicus 556.
status innocentiae 515.
tegere delicta 494.
tegere peccatum 494.
temperantia 610. 611. 612. 624. 625
templum 398.
terribile judicium 577.
testamenti veteris et Evangelii sacramenta 584.
testamentum novum 175. 181.
testamentum vetus 175.
theatrum 499.
theotetas 292.
transfiguratio 397. 524.
transgressio 425,
trinitas 237. 261. 263. 266. 278. 290.
traditio majorum 169. 657. 658.
turpis 602.
turpitudo 602.
typica ratio 214.
typus 181. 188. 420.
tyrannus immanis 541.
umbra 184. 215. 413. 414.
umbrae et figurae 181. 184. 186. 212.
ultionis judicium 577.
una dominatio 283.
una gloria 283.
una gratia 288.
una operatio 283. 288.
una persona 399. 671.
una potestas 288.
una virtus 283. 288.
una voluntas 283.
unitas 278. 282. 287 .290. 408.
unitas naturae 279. 401.
„ potestatis 287. 290. 455.
„ substantiae 266. 267. 273. 279.
unum regnum 283.
unum imperium 283.
unum in utroque 401.
usurpare 504.
utraque forma 391.
utraque substantia 387. 388.
utrinque unus 401.
utrumque 388. 399. 671.
utrumque unus 402. 410.
vacuefactus 412.
venia 424. 426, 487. 488. 491. 494. 495. 522.
verbi coelestis amor 594. 595.
verbum humanum 343.
„ angelorum 243.
„ castitatis 243.
„ coeleste 243.
„ apostolicum 243.
„ evangelicum 243.
„ Dominationum et potestatum 243.
„ justitiae 243.
„ pietatis 243.
„ propheticum 243.
„ prudentiae 243.
„ virtutis 243.
veritas corporis umbrae 184.
veritas 181. 182. 186. 215. 243.
verus finis 585.
vetus scriptura 175. 176.
victima 501. 673.
vigor mentis 369.
vincula servitutis 175.
vinculum Verbi 239.
virgines 501.
virtus 243. 250. 271. 394. 395. 414. 509.

virtutes cardinales 610.
virtutis haereditas 438.
viscera conscientiae 579.
vita 243. 289.
vita aeterna 505. 506. 581. 584. 629. 632. 684.
vita angelorum 304. 650.
vita beata 304. 626. 627 629. 630. 684.
vita perfecta 506. 627. 629.
vitalis vigor 315.
vitium 385.
vitium naturae 257. 360.
voluntas 497.
voluntas et petio 517.
viva lex 422.
voluntatis naturaeque sonsortium 287.
votum 498.

ἀγαθότης 191. 237.
τὸ ἀγαθόν 237. 630. 639.
ἀγέννησις 277.
ἀγέννητος 276.
ἁγιασμός 259.
ἁγιαστικὴ δύναμις 277.
ἡ ἁγιότης 259.
ἡ ἁγιωσύνη 259.
ἀδιαιρέτως 403.
ἀθάνατος καὶ ἄφθαρτος 552.
ἀϊδιότης 234.
αἰθερίος καὶ θεῖος ποιότης 406.
αἴσθησις 193. 195. 352.
αἰσθητοιτῶν Γραφῶν λόγοι 221.
τὸ αἰτιατόν 289.
αἴτιος καὶ ἀρχή 273. 273. 284. 285. 289.
ἀνακεφαλαίωσις 539.
ἀνδρία 192.
ἀντιπρόσωπα 240. 241.
ἀπάθεια 647. 684.
ἀπαύγασμα τῆς δόξης 246. 249. 280.
ἄποιος 233
ἀρετὴ καὶ θεωρητικὴ καὶ πρακτική 744.
ἁρμονία θεϊκή 608.
ἁρμονία τοῦ λόγου 609.
ἀρχέτυπον 244. 254. 335.
ἀρκιερεύς 241. 242.
ἀσύγχυτον 285.
αὐγοειδὲς φῶς 559.
ἄφθαρτὸν καὶ απαθὲς σῶμα 549.
τοῦ βαπτίσματος παράδισις. 260.
γένεσις 247.
γενικὴ ἀρετὴ 192.
ἡ γενικωτάτη ἀρετή 192.
γεννηθείς 277.
γέννημα 277.
γεννήσας 277.
γέννησις 251. 274. 277.
γεννητὸς 277.
γνῶμη 638.
γνῶσις 164. 165. 632.
γνωστικὴ παράδοσις 642.
δεσμὸς ὢν τῶν ἁπάντων 239.
δεύτερα κρίσις 573. 575.
διάθεσις 346 608.
διανοία 193.
δικαιοσύνη 193. 621.
διορατικόν 350. 610.
τὸ δραστήριον αἴτιον 235.
δύναμις 237. 250. 336.
ἐγκρατεία 632.
τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸ σῶμα 557.
εἰκών 244. 335. 649.
εἷς Θεὸς ἀμφοτερώθεν 402.
εἷς καὶ αὐτός 402.
ἡ Ἐκκλησία τοῦ Λόγου 440.
ἐκπόρευσις 277.
ἐνανθρώπησις 381.
ἐνθουσία 643.
ἐξ ἀμφοῖν 401.
ἐξομοίωσις 591.
ἕξις 648.
ἐπιθυμιτικόν 330. 610.
ἐπιστήμη 594.
ἐπιστήμη Θεοῦ 632.
ἐπιστήμη τοῦ ὄντος 641.
ὁ ἐπιστήμης ἔρως 594.
ἔρως 594.
ἔρως οὐράνιος 594.
ἑρμηνεῖς 179.
ἑτεροούσιος 281.
εὐσεβεία 621.

ὁ εὐσεβὴς λογισμός 136. 137.
εὔνομος καὶ εἰρηνικὸς βίος 640.
ἡδονὴ 193.
ἠθικός 187.
θανάτου τύπος καὶ ζωῆς 512.
θεῖος 648.
θεοπέμπτος ὄνειρος 643.
θεοσεβεῖα 192.
θεότης 274.
θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος 648.
θυμικὸν 330.
θυμιτικόν 610.
θεωρία 632. 642. 544.
θεωρία τοῦ ὄντος 648.
ἰδιότης 274.
ἰδιώμα 270. 271. 274. 665.
ἱεροφάνται καὶ προφῆται 179.
καθῆκον 634.
τὸ καθ' ὁμοίωσιν 338. 339.
τὸ καλόν 601. 639.
κανόνες τῆς ἀλληγορίας 196.
κατὰ τὴν εἰκόνα 335. 338.
κατὰ τὴν εἰκόνα ἄνθρωπος 320. 323.
κατὰ τὸν θεόν 335.
κάτοπτρον 246.
κατόρθωμα 634.
κρᾶσις 393.
λογικός 187.
λογικὸν καὶ ἄλογον 330.
λογιστικόν 330. 610.
ὁ λόγος 638
λόγοι 242.
λόγος οἰκονομίας 382.
„ σπερματικὸς 558. 567.
„ τομεύς 239.
„ φύσεως 382.
λύτρον 418.
μετριοπαθεία 647.
μία θέλησις 283.
μία βασιλεία 283.
μία δεσποτεία 283.
„ δόξα 283.
„ δύναμις 283.
μύξις 393.
μηστήριον 253.
νόμοι τῆς ἀλληγορίας 196.
νόμος θεῖος 342.
νοῦς 193. 235. 319. 332. 334. 337. 353. 357.
οἰκονομία 381. 382.
ὁ τῶν ὅλων ἡγέμων 317.
ὁ τῶν ὅλων νοῦς 235.
ἡ τῶν ὅλων ψυχη 235.
ὁμοιος 279.
ὁμοίωσις 338. 339.
ὁμοούσιος 258. 279. 280.
ὅπως ἐστιν 276.
ὀργανα θείας φωνῆς 171
ὀρθὸς λόγος 342. 343. 590. 591. 683.
ὁρμὴ 330. 638.
οὐκ ἄλλος καὶ ἄλλος 401. 402.
οὐράνιος ἄνθρωπος 320.
οὐρανός 147.
οὐσία 269. 270. 273. 274. 275. 664. 665.
οὐσία πατρός 273. 274.
πάθη 193.
τὸ παθητικόν 235.
παράδειγμα τῆς εἰκόνος 335.
ἡ πάρθενος χάρις 595.
παρθενικὸς λόγος 595.
πατρικὴ θεότης 244.
πατρικὴ ῥύζα οὐσία 273.
πατρικὴ οὐσία 271.
πατρότης 252. 274. 277.
πηγὴ 273. 284.
πίστις 164. 165.
πλασθεὶς ἄνθρωπος 320.
πνεῦμα θεῖον 327.
πνευματικὸς νόμος 187.
ποιηθεὶς ἄνθρωπος 320.
πόλις 439.
πονηρός 418.
προβλημα 398.
προσκύνησις 283.
πρότερα κρίσις 573. 575.
πρωτόγονος υἱός 242.
σάρξ 388.
σαρξ τῆς Γραφῆς 187.
σοφία 611. 612. 641.
σοφία τοῦ Θεοῦ 250. 594.
σοφός 640.
σφραγίς 246.

σφραγὶς τοῦ ἀρχέτυπου 246. 336.
σῶμα Κυρίου 434.
σώματα αἰθερία 559.
σωφροσύνη 193. 548.
συμφωνία 608.
τέλειος βίος 638.
τί ἔστιν 276.
υἱὸς τοῦ διαβόλου 541.
υἱότης 277.
τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον 557.
ὑπόστασις 270. 271. 278.
ὑπόστασις τοῦ πατρὸς 273.
φθορά 561.
φιλανθρωπία 644.
φρόνησις 192. 205. 594.
φυσικός 187. 189.
φύσις 270. 280. 281. 283.
χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως 246. 249. 280.
ψυχὴ τῆς Γραφῆς 187.

Важнѣйшія опечатки.

Стран.	*Строка.*	*Напечатано.*	*Слѣдуетъ читать.*
7	11 сверху	Shm	Ihm
8	17 „	Повлинъ	Павлинъ.
13	12 „	усмотрѣкъ	усмотрѣлъ
16	16 снизу	ὁμόσπιος	ὁμοούσιος
33	7 „	ai	ad
34	5 „	Спріи	Сирміи
26	5 сверху	обвиняемыхъ	обвиняемымъ
37	6 снизу	Deut	Deum
38	24 сверху	сильно	сильное
42	1 снизу	7031	1037.
43	1 „	nonintulisset	non intulisset
59	1 „	virtas	virtus
64	18 сверху	principilus	principibus
73	6 снизу	vir	viri
81	12 „	Sehermann'a	Schermann'a
98	5 сверху	XLII, XLIII	XLVII, XLVIII.
99	10 снизу	potenfia	potentia
108	9 „	cathoieca	catholica
114	17 „	edidio	editio
119	11 „	ἀδελψους	ἀδελφοὺς
126	22 сверху	не сидѣть	сидѣть
131	10 „	ἐυδοκία	ἐυδοκία
137	1—2 „	regepentur	regerentur
160	5 снизу	Aunales	Annales
163	5 „	dipsiae	Lipsiae
175	17 сверху	utrnmque	utrumque
176	8 „	nescinnt	nesciunt
182	13 снизу	alterna	aeterna
„	10 „	multarum popularum	multorum populorum
184	12 сверху	umbae	umbrae
„	18 „	littera	littera
199	10 „	custadiam	custodiam
200	15 снизу	δονὲμει	δυνάμει
206	11 „	qut	qui

Стран.	*Строка.*	*Напечатано.*	*Слѣдуетъ читать.*
„	9 „	слова	слава
221	22 сверху	asse	esse
226	10 снизу	des he	des hl.
„	9 „	haligen	heiligen
231	16 „	ae	ac
232	19 сверху	онтологіей	онтологіи
238	6 „	началъ	задачъ
254	18 „	parfulus	parvulus
267	2 „	imperum	imperium
„	17 снизу	deversitas	diversitas
277	2 сверху	ἐτὲρον	ἑτέρου
„	15 „	πατρόσης	πατρότης
300	13 „	injuriae	injuriae
306	2 „	по всей	по своей
307	4 снизу	Русск. перев.	Русск. перев. 80.
320	13 сверху	плѣнным̀ъ	тлѣнным̀ъ
327	11 снизу	mpleret	impleret
334	2—3 сверху	amictui	amictus
„	22 „	jnngitur	jungitur
344	5 снизу	другъ съ другомъ	другъ другомъ
350	4—5 сверху	и наконецъ	наконецъ
360	21 „	malun animae	malum animae
369	17 снизу	величіе	влеченіе
376	3 „	camtrahit	eam trahit
378	8 „	lex seripta	lex scripta
388	21 „	nrtiusque	utriusque
392	7 сверху	Donini	Dominï
395	19 снизу	Divinisas	Divinitas
399	17 сверху	sontexus	contexus
405	19 „	cum sine	eum sine
412	14 „	celater	celaret
416	2 „	pui	qui
421	18 „	flagitns	flagitüs
437	10 „	Avangel	Evangel
439	1 „	civita	civitas
446	13 снизу	пророки. Архангелъ	пророки, Архангелъ
457	7 „	Dogmengeschichie	Dogmengeschichte
460	16 сверху	на тѣмъ	на тѣлѣ
476	9—10 „	преобрѣтаетъ	пріобрѣтаетъ
481	13 „	jastantiam	jactantiam
498	7 снизу	torma	forma.
510	13 „	biutius	diutius
512	11 сверху	δόναμιν	δύναμιν
525	3 „	Не все-таки	Но все-таки
528	12 снизу	каторыя	которыя
547	7 сверху	между прочимъ.	между прочимъ,
560	7 „	спецпфическая	сферическая

Стран.	*Строка.*	*Напечатано.*	*Слѣдуетъ читать.*
585	13 снизу	verus et finis	verus est finis
589	14 сверху	iuterioris hominis	interioris hominis
601	11 снизу	къ разумнымъ вещамъ	къ различнымъ вещамъ
602	5 „	отсутствія	отсутствіе
613	20 сверху	къ изреченію	къ изученію
628	7 снизу	gol.	sol.
632	12 сверху	на авторитетъ	на авторитетъ
651	1—2 „	sacirficium	sacrificium
658	11 „	pracepta	praecepta
„	6 снизу	Theoi.	Theil.
664	24 сверху	въ этомъ случаѣ	Въ этомъ случаѣ

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Введеніе. 1—5.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

I.

Жизнь св. Амвросія.

I. Источники жизнеописанія: свидѣтельства церковныхъ писателей и историковъ: творенія св. Амвросія: Vita S. Ambrosii Павлина и Vita Ambrosii неизвѣстнаго автора. 6—11. II. Родина, родители, годъ рожденія св. Амвросія, дѣтство, воспитаніе и образованіе и гражданская служба 11—16. III. Внѣшнее и внутреннее состояніе западной имперіи: аріанское движеніе, усиленіе германскаго элемента, недовольство язычества 16—19. IV. Дѣятельность Амвросія въ Медіаланѣ, обстоятельства избранія его въ епископы 19—24. V. Попытка Амвросія отстранить избраніе, годъ избранія 24—25. VI. Первые годы епископскаго служенія Амвросія: осторожность въ отношеніи къ аріанамъ, заботы о церковномъ хозяйствѣ и благотворительности, мѣры къ поднятію нравственнаго уровня духовенства, миланскій монастырь, проповѣдь безбрачія, перенесеніе мощей Діонисія 25—29. VII. Смерть Валентиніана I и его наслѣдники; личность и политика Граціана; положеніе на востокѣ; походъ на востокъ и переписка съ Амвросіемъ; избраніе Ѳеодосія Великаго; борьба съ Юстиной изъ-за сирмійской каѳедры; аквилейскій соборъ; придворный проэктъ диспута между аріанами и Амвросіемъ 29—39. VIII. Граціанъ и язычество; распоряженія о статуѣ побѣды и языческомъ культѣ; отношеніе къ распоряженію Амвросія; ходатайство сената и недовольство язычниковъ 39—41. IX. Узурпаторъ Максимъ и гибель Граціана; первое посольство Амвросія 41—44. X. Политика Максима; происхожденіе, исторія и характеръ ереси приспилліанистовъ; отношеніе Максима къ ереси 44—49. XI. Вторичная попытка язычниковъ добиться возвращенія привиллегій своему культу; Relatio Symmachi и критика св. Амвросія 49—55. XII. Столкновеніе Амвросія съ миланскимъ дворомъ; законъ 386 г.; оккупація базилики; пѣніе гимновъ; стойкость православныхъ и неудача осады 55—60. XIII. Открытіе мощей миланскихъ мучениковъ Гервасія и Протасія; знакомство и сближеніе съ Августиномъ 60—63. XIV. Планы Максима; второе посольство св. Амвросія къ Максиму; посольство Домнина; вѣроломство и хитрость Максима; бѣгство Юстины и Валентиніана въ Ѳессалоники, походъ Ѳеодосія и пораженіе Максима; отношеніе Ѳеодосія къ Валентиніану 63—67. XV. При-

мирение св. Амвросія съ Валентиніаномъ: его церковная дѣятельность: ересь Іовиніана и миланскій соборъ 67—70. XVI. Заговоръ Арбогаста: походъ Валентиніана противъ франковъ: смерть Валентиніана и воцареніе Евгенія: возстановленіе алтаря Побѣды: отрицательное отношеніе къ Евгенію Амвросія и другихъ епископовъ: низложеніе Евгенія 70—73. XVII. Отношеніе св. Амвросія къ Ѳеодосію: возстаніе въ Антіохіи: столкновеніе по поводу распоряженія императора о возстановленіи христіанами разрушенной евр. синагоги: событіе въ Ѳессалоникахъ: публичное раскаяніе Ѳеодосія: его кончина. 73—79. XVIII. Послѣдніе годы жизни св. Амвросія: отношеніе къ нему импер. Гонорія и министра Стилихона: Павлинъ: кончина Амвросія и ея хронологическая дата 79—80.

II.

Литературные труды св. Амвросія.

Обиліе литературныхъ трудовъ 80—81. a) Подлинныя творенія 81—89. b) Творенія спорнаго характера 99—110. c) Творенія неподлинныя. 110. Письма, гимны и утраченныя творенія св. Амвросія 110—114.

III.

Литературныя вліянія въ твореніяхъ св. Амвросія.

Отношенія св. Амвросія къ другимъ писателямъ вообще 114—115. I. Отношенія къ Филону Алекс. 115—120. II. Отношенія къ церковнымъ писателямъ: a) св. Василій Велик. 120—126; b) Оригенъ 126—132; c) Дидимъ 132—135; d) onomastica sacra 135—136. III. Отношенія къ писателямъ дохристіанскимъ: a) de jacob et vita beata и 4-я Маккавейская книга 136—139. b) Писатели классическіе—цитаты изъ Вергилія и др. 139—140: De officiis ministrorum св. Амвросія и De officiis Цицерона 140—143. Значеніе въ дѣлѣ знакомства Амвросія съ классическою литературою—143 сочиненій Филона—144, Цицерона 144—145 и твореній св. Василія Велик. 145—149.

IV.

Общая характеристика твореній св. Амвросія.

Творенія св. Амвросія со стороны содержанія—149: 1) творенія экзегетическія, 2) нравственныя и 3) догматико-полемическія—150. Жизненно-практическій характеръ твореній—150; обиліе нравственно-назидательнаго элемента 150—151; богатство бытовыхъ чертъ 151—152. Творенія св. Амвросія со стороны формы: простота и безыскусственность 152; надгробныя рѣчи 152—153; характеръ полемики 154.

V.

Гимны св. Амвросія Медіоланскаго.

Исторія гимновъ 154—155. Свидѣтельства о гимнахъ Амвросія Павлина, блаж. Августина и самаго Амвросія 155—156. Частные виды гимновъ

156—157. Содержаніе гимновъ 157—158. Внѣшняя форма гимновъ и ихъ музыкальная сторона—158 Cantus figuratus и его судьба 158—159.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Дѣленіе на отдѣлы—160.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Источники церковнаго вѣроученія и методы ихъ истолкованія.

I. Ученіе объ источникахъ вѣроученія Иринея Лионск. 160—161. Взгляды Тертулліана 161. Отношеніе Тертулліана къ изслѣдованіямъ разума и философіи 162. Отношеніе къ разуму и философіи александрійцевъ: Филонъ 162—163; Климентъ 163—165; Оригенъ 165—166. Св. Амвросій: взглядъ на классическую философію и ея отношеніе къ Откровенію 166—167; теорія заимствованій 167—167; отрицаніе значенія философіи для вѣры 168—169. Источники вѣроученія: Св. Писаніе и Преданіе 166.

II. Понятіе о богодухновенности. Взглядъ Тертулліана 170. Теорія александрійцевъ: Филонъ 170—171; Климентъ 171; Оригенъ 171—172. Взглядъ на богодухновенность св. Амвросія 172—173. Различіе между Амвросіемъ и Оригеномъ 173—174.

III. Канонъ свящ. Писанія. Ветхій Завѣтъ и Новый: ихъ единство и отличительныя особенности 175—177. Подробный перечень книгъ свящ. канона 177—179. Тексты свящ. Писанія и переводъ 70-ти 179—180.

IV. Общій характеръ экзегетики св. Амвросія 180—181. 1 Ветхозавѣтная экзегетика 181: Исторія западнаго ветхозавѣтнаго экзегезиса: св. Кипріанъ, Новаціанъ и авторъ сочиненія De montibus Sina et Sion 181—182. Аллегорическая форма шевматическаго экзегезиса у Тертулліана и другихъ древне-западныхъ писателей 182—183. Ветхозавѣтный экзегезисъ у Иларія Пиктавійскаго 184—185. Таинственный смыслъ Писанія у Амвросія 185—187. Частные виды аллегоріи 187—189. Sensus naturalis 189—190 Sensus mysticus или rationalis 190—191. Sensus moralis 191—195. Частные пріемы аллегоріи 196: a) лишнія слова 196—197; b) порядокъ перечисленія именъ 197—198; c) синонимическія выраженія 198—199; d) особенности грамматическихъ формъ—числа существительныхъ и глаголовъ 199—200; e) символика чиселъ 200—205: h) символика предметовъ, растеній и животныхъ 205—207; g) символика собственныхъ именъ 207—208; i) символика буквъ евр. алфавита 208—209. Объясненіе исторіи ветхозавѣтныхъ патріарховъ 210—212: 2. Новозавѣтная экзегетика. Ея исторія до св. Амвросія: Ириней, св. Кипріанъ, авторъ de montibus, Тертулліанъ и Иларій 212—214. Новозавѣтный экзегезисъ у св. Амвросія и его виды 214—216 Примѣры буквальнаго пониманія 216—218. Образецъ духовнаго толкованія 218. Отношенія между Амвросіемъ, Иларіемъ и Оригеномъ 219—225.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Догматическія воззрѣнія св. Амвросія.

Общія замѣчанія. 226—229.

Богъ въ Его существѣ и свойствахъ. Особенности въ ученіи о Богѣ на западѣ 229—232. Западныя черты въ ученіи о Богѣ Амвросія 232. Духовность Божества 232—233. Непостижимость и вѣчность 233—234. Богъ, какъ полнота нравственныхъ качествъ, Источникъ духовной жизни и Summum Bonum 235—237.

Ученіе о Троицѣ.

Общій характеръ ученія 237—238. Ученіе о Богѣ Сынѣ. Его духовность 238—239. Отношенія Сына къ міру 239—243. Отношенія къ Богу 243—246. Понятіе о рожденіи и его свойства 246—248. Вѣчность Сына 248—252. Выводы 252—254. Сравненіе ученія Амвросія о Сынѣ Божіемъ съ ученіемъ древне-западныхъ писателей 254—256. Ученіе св. Амвросія объ Ипостаси св. Духа 256—260. Вопросъ о бинитаризмѣ на западѣ и у св. Амвросія 260—263. Ученіе объ исхожденіи св. Духа 263—264. Общая тринитарная схема и терминологія. Два типа тринитарной схемы на западѣ: 1) схема Тертулліана 267—267; 2) схема Новаціана 267—268. Тринитарная схема св. Амвросія и ея сходство со схемою Тертулліана 268—269. Понятіе natura у Амвросія 269. Слово substantia или *οὐσία* 259—270. Отличіе отъ каппадокійцевъ и отношеніе къ Дидиму 270—271. Proprietas substantiae 271—272. Отецъ, какъ Источникъ и Корень Троицы 273—275. Различіе Ипостасей 275—278. Перечень краткихъ формулъ 278—279. *Ὁμοούσιον* и similitudo Ипостасей 279—280. Единство ихъ naturae 280—283. Единство частныхъ предикатовъ 283—284. Вопросъ о субординаціонизмѣ 284—289. Вопросъ о счисленіи Ипостасей 289—290. Вопросъ о различіи Ипостасей по степенямъ 290. Итоги 290—291. Св. Амвросій и Иларій 291—299.

Природа тварная.

Дѣленіе главы 299. *Ученіе объ ангелахъ.* Созданіе ангеловъ 299—300. Природа ангеловъ 300—301. Вопросъ о неизмѣняемости природы ангеловъ 301—304. Жизнь ангеловъ 304. Ихъ число 305. Различіе между ангелами по достоинству и по чинамъ 305. Служебное отношеніе къ Богу 306. Виды служенія ангеловъ 306—307. Ангелы праведниковъ, дѣвственницъ, немощныхъ и грѣшниковъ 308. Ангелы хранители 308—309.

Космологія. Общій характеръ 309. Понятіе о матеріи 309—312. Міротвореніе, какъ мгновенный актъ 312. Постоянство законовъ природы и неизмѣняемость основныхъ видовъ творенія 312—313. Природа неодушевленная 313—314. Растенія и животныя 315—316. Премудрость и совершенство міра 316. Отношеніе Амвросія къ оригенистической теоріи множества міровъ 316.

Антропологія и психологія. Человѣкъ, какъ высшее твореніе Божіе 316—318. Дихотомизмъ западныхъ писателей вообще и св. Амвросія въ

частности 318—319. Происхожденіе тѣла и души 319—323. Человѣкъ внѣшній и внутренній 323—324. Составъ и природа человѣческаго тѣла 324—325. Свойства души 325—326. Традуціонизмъ Тертулліана и креаціонизмъ св. Амвросія 326—329. Ученіе объ основныхъ силахъ и способностяхъ души 329—332. Отношенія между душею и тѣломъ 332—335. Ученіе объ образѣ и подобіи Божіемъ въ человѣкѣ 335—341. Состояніе человѣка до грѣхопаденія 341—344.

Зло и паденіе.

Вопросъ о сущности зла. Отрицаніе гностическаго дуализма 344. Богъ не является творцомъ зла 344—345 Зло, какъ акциденція 345. Зло, какъ недостатокъ, неполнота бытія 345—346. Взглядъ на несовершенства природы и слабости человѣка 346. Зло и свобода воли 346—348.

Демонологія. Природа діавола, его паденіе и осужденіе 348—349. Число демоновъ и ихъ дѣятельность 349—350. Мѣсто обитанія демоновъ 350. Отношеніе злыхъ духовъ къ человѣку 350—351. Зависимость злыхъ духовъ отъ Бога 351—352.

Грѣхопаденіе прародителей. Историческій фактъ грѣхопаденія 352. Грѣхопаденіе, какъ неповиновеніе Богу 352. Грѣхопаденіе, какъ торжество чувственности надъ разумомъ 352—353. Его слѣдствія 353—356.

Всеобщность грѣха.

Значеніе Амвросія 456. Св. Амвросій и Филонъ 356—358. Ученіе о грѣхѣ Климента Алекс. и Оригена 358—360. Человѣческій грѣхъ въ твореніяхъ Тертулліана, св. Кипріана, Лактанція и Иларія 360—364. Ученіе о грѣхѣ св. Амвросія; iniquitas и peccatum 364—368. Свобода воли въ грѣховномъ человѣчествѣ 368—370. Значеніе искушеній демоновъ 370—372. Сила грѣха 372—374.

Потребность въ искупленіи и ветхозавѣтный законъ.

Ученіе св. Ап. Павла о безсиліи человѣка и неспособности закона оправдать его 374. Взглядъ на значеніе закона Иринея Ліонск. и Климента Алекс. 374—375. Взглядъ св. Амвросія: грѣхъ, какъ причина закона 375—376. Законъ, какъ средство познанія грѣха и усиленія виновности 376—377. Законъ, какъ средство подчиненія человѣчества Богу и возбужденія надежды на спасающую Благодать Божію 378—379. Законъ и грѣхъ, какъ откровеніе Благодати 379.

Лицо Христа Спасителя, какъ Искупителя человѣчества отъ грѣха.

Необходимость Боговоплощенія 379—381. Термины incarnatio и dispensatio 381—382. Христосъ, какъ Богочеловѣкъ. Божественная природа во Христѣ 382—383. Человѣческая природа во Христѣ 383—387. Образъ соединенія Божественной и человѣческой природъ въ Единомъ Лицѣ Бого-

человѣка. Особенности западной христологіи: выраженія для обозначенія двухъ природъ 387—392; западное ученіе объ образѣ соединенія природъ 392—397; христологическія аналогіи и образы на западѣ 397—398; термины для обозначенія образа соединенія 398—399; вопросъ о единствѣ Ипостаси 399—400. Общій характеръ восточной христологіи 400—401. Единство во Христѣ 401—403. Идея уничиженія 409—412. Скрываніе Божества въ человѣчествѣ 412. Воплощеніе, какъ форма Богообщенія 413—414.

Дѣло спасенія и искупленія человѣчества.

Множественность сотеріологическихъ созерцаній св. Амвросія 414. Спасеніе, какъ религіозно-нравственное просвѣщеніе человѣчества 414—416. Искупленіе отъ власти діавола 416—419. Искупленіе, какъ умилостивительная Жертва за грѣхи человѣчества 419—421. Христосъ, какъ Образъ добродѣтели 421—423. Искупленіе, какъ удовлетвореніе Богу за грѣхи 423—428. Искупленіе, какъ преобразованіе и возстановленіе человѣческой природы 428—432. Одновременность существованія въ твореніяхъ Амвросія всѣхъ перечисленныхъ представленій 432. Абсолютное значеніе Жертвы Христовой 432—433. Ученіе о Христѣ, какъ о второмъ Адамѣ. 433—438.

Ученіе о Церкви.

Особенности въ ученіи св. Амвросія о Церкви 438. Происхожденіе и исторія понятія civitas Dei 438—441. Понятіе civitas у св. Амвросія 441—442. Civitas terrena и corpus діавола 442—443. Ecclesia, какъ civitas Dei 443—446. Библейскіе образы Церкви 446—447. Внѣшняя іерархическая сторона въ ученіи о Церкви 447—451. Церковь, какъ corpus Christi 451—454. Внутреннія основанія ея единства 454—458. Отношеніе св. Амвросія къ личности св. ап. Петра и римскому епископу 458—460. Ученіе о Церкви, какъ о civitas Dei и corpus Christi, Иларія и его особенности сравнительно съ ученіемъ о томъ же св. Амвросія 460—462.

Понятіе о благодати и условія усвоенія плодовъ искупительной Жертвы Христа Спасителя.

Различія въ ученіи о благодати западныхъ писателей и восточныхъ 462—464. Точка зрѣнія на благодать западныхъ писателей въ твореніяхъ Амвросія 464—469. Вѣра и добрыя дѣла 469—472. Ученіе о благодати восточныхъ писателей: Оригенъ и св. Василій Великій 472—479. Точка зрѣнія восточнаго богословія въ твореніяхъ Амвросія 473—475. Оригинальный рядъ мыслей въ ученіи о благодати св. Амвросія 475—476. Понятіе о предопредѣленіи 476—477. Понятіе о вѣрѣ и значеніе добрыхъ дѣлъ 477—478. Отверженіе Израиля и избраніе язычниковъ 478—480. Св. Амвросій и Иларій 481. Св. Амвросій и богословіе св. ап. Павла 481—482.

Объ удовлетвореніяхъ и заслугахъ.

Отношеніе къ понятію о заслугѣ восточныхъ и западныхъ писателей 482—483. I. Сатисфакціи и заслуги 483. Договорно-юридическія основанія

ученія объ удовлетвореніяхъ 483—484. Гнѣвъ Божій на грѣхи человѣка послѣ крещенія 485—486. Понятіе Милости Божіей и снисхожденія 486—488. Сатисфакціи, какъ средство ихъ пріобрѣтенія и дѣла съ сатисфаторнымъ значеніемъ 488—490. Количественная сторона сатисфакціи 490—491. Возможность сатисфакціи только въ Церкви и во время земной жизни человѣка 491—492. Спасительная сила сатисфакцій 492—495. Сатисфакціи и награда 495—496. II. Западное понятіе о meritum вообще 496—497. Понятіе о meritum, какъ о средствѣ пріобрѣтенія награды 497. Дѣла съ характеромъ заслуги—заповѣди и совѣты 497—502. Сила заслугъ предъ Богомъ 503—504. Земныя и небесныя награды за заслуги 504—506. Ученіе о вмѣненіи заслугъ святыхъ другимъ 507—508.

Церковныя таинства и способы общенія членовъ Церкви.

Іерархическія лица, какъ совершители таинствъ 508—509. Условія дѣйствительности таинствъ 509—510. Понятіе sacramentum, mysterium 551. *Таинство крещенія*: необходимость крещенія водою и Духомъ 511—513; освящающая сила воды 513; крещальная формула 513—514; внутреннія дѣйствія крещальной благодати 514—516; неповторяемость крещенія 516; время совершенія таинства 516; крещеніе кровію 516—517; значеніе намѣренія принять крещеніе 517. *Таинство покаянія*: форма совершенія таинства—покаяніе публичное и тайное 517—518; покаянные подвиги 518—519; священническое разрѣшеніе отъ грѣховъ 519—521; внутренніе плоды покаянія 521—522; вопросъ о неповторяемости таинства 522. *Таинство причащенія*: идея повторенія Жертвы Христовой 522—523; образъ присутствія Христа въ Евхаристіи 523—525; евхаристическое благословеніе и освященіе 525; плоды евхаристической Жертвы 525—526.

Отношенія къ Церкви Небесной. Ученіе св. Амвросія о пресв. Дѣвѣ Маріи и его отношеніе къ Иринею и Тертулліану 526—530. Почитаніе святыхъ и ангеловъ 530—531. Почитаніе священ. останковъ и священ. предметовъ: св. креста, изображеній праведниковъ и святыхъ 531—532. *Отношенія между земными членами Церкви*: взаимныя молитвы и дѣла благотворительности, молитвы и приношенія за умершихъ 532—533.

Эсхатологія: послѣднія времена міра, Антихристъ, Второе Пришествіе Спасителя.

Физическая смерть и ея сотеріологическое значеніе 533—536. Признаки кончины міра: измѣненія въ природѣ и паденіе римской имперіи 536—538; consummatio mundi 538—539; Антихристъ, какъ отдѣльная личность 539—543, и какъ богоборный духъ 543—544; Второе Пришествіе Христово и его двоякое значеніе 544—546.

Эсхатологія (продолженіе): ученіе о воскресеніи мертвыхъ.

Важное значеніе св. Амвросія въ исторіи догмата 546—547. Аѳинагоръ 547—549. Ириней 549—552. Тертулліанъ 552—556. Оригенъ 556—560. Меѳодій Олимп. 560—563. Св. Амвросій: его отношеніе къ предшественни-

камъ 563; доводы разума 563—566; примѣры изъ жизни природы 566—568; историческіе примѣры воскресенія 568—569; свидѣтельства Откровенія 569—570; воскресшія тѣла 570—571; всеобщность и порядокъ воскресенія 571—572; теорія двухъ воскресеній 572—575.

Эсхатологія (окончаніе): Послѣдній Судъ, конечныя судьбы міра и человѣка.

Очищеніе огнемъ 575—577. Послѣдній Судъ 577—578. Наказанія 578—580. Лоно Авраамово 580—582. Награды 582—584. Апокатастасисъ 584—585.

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Ученіе св. Амвросія о нравственности.

Общая характеристика.

Значеніе этики св. Амвросія въ исторіи ученія о нравственности 586—587. Ея общій характеръ 587—588. Источники 588.

Источники нравственнаго закона; понятіе о совѣсти.

Отношеніе къ естественному закону Лактанція 588. Естественный законъ у св. Амвросія и его отношеніе къ закону писанному 589. Характеристическія черты его: нравственный законъ—законъ разума индивидуальнаго и мірового 589—591. Понятіе о совѣсти 591—593.

Сверхъестественный факторъ нравственной дѣятельности.

Сверхъестественный факторъ, какъ преимущество этики св. Амвросія сравнительно съ этикой классической 593. Отношеніе къ Филону 593—595. Вліяніе Оригена: индивидуальное единеніе души съ Божественнымъ Логосомъ по подобію отношеній Возлюбленнаго и Возлюбенной кн. „Пѣснь Пѣсней“ 595—598.

Понятіе о добродѣтели и ея признаки.

Нравственная дѣятельность, какъ рядъ постепенно повышающихся степеней 598. Признаки добродѣтели: тождество знанія и добродѣтели 599—600. Добродѣтель, какъ жизнь, сообразная съ природой 600. Добродѣтель, какъ honestum и decorum 601—604. Добродѣтель, какъ полезная дѣятельность 604—607. Добродѣтель, какъ гармоническое настроеніе духа и гармонія съ цѣлымъ 607—609. Итоги 609.

Главнѣйшія добродѣтели.

Число главнѣйшихъ добродѣтелей 609—610. Взаимоотношеніе между ними 610—611. Ихъ отношеніе къ sapientia 611—612. Обзоръ основныхъ добродѣтелей: *Prudentia* 612—614. *Iustitia* и ея виды 614—622. *Fortitudo* 622—624. Temperantia 624—625.

Конечная цѣль нравственной дѣятельности: vita beata и Summum Bonum.

Ученіе стоиковъ о цѣли нравственной дѣятельности и высшемъ благѣ 625—626. Значеніе понятій vita beata и summum bonum у св. Амвросія

626—628. Гедонистическій элементъ въ этикѣ св. Амвросія 628—629. Vita beata, какъ вѣчная блаженная жизнь на небѣ 629—630. Summum Bonum, какъ единеніе съ Богомъ и Его Логосомъ 630—631. Summum Bonum, какъ богопознаніе и дѣла христіанскаго милосердія 631—633.

Такъ называемая теорія двойной нравственности и конкретный образъ нравственнаго совершенства.

Ученіе о двойной нравственности въ классической философіи и дѣленіе у Цицерона обязанностей на среднія и высшія 633—634. Слѣды теоріи послѣдняго у св. Амвросія 634—636. Мудрецъ, какъ нравственный идеалъ 636. Его отношеніе къ нравственному идеалу александрійцевъ 636—637. Черты сходства между ними: борьба съ чувственностью 637—638; полнота совершенства въ дѣлахъ и намѣреніяхъ 638—639; высота и чистота мотивовъ дѣятельности 639—640; покаянное настроеніе 640; внутренній миръ и спокойствіе 640—641; теоретическое познаніе и созерцаніе 641—642; экстазъ 642—644; практическая и воспитательная дѣятельность 644—645; итоги 645. Черты различія: отношеніе къ внѣшнимъ благамъ 645—646; отношеніе къ апатіи 646—648; отношеніе къ обожествленію мудреца 648—649.

Глава прикладная: нѣкоторыя особенно цѣнныя для христіанина предписанія нравственности.

Постъ и его значеніе 649—650. Обѣтъ христіанскаго дѣвства 650—651. Таинство христіанскаго брака: первый бракъ 651—652; отрицательное отношеніе къ бракамъ съ иновѣрными 652; второй и дальнѣйшіе браки 652—653. Обѣтъ вдовства 653. Отношеніе св. Амвросія къ ростовщичеству и одеждамъ 653—654.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Св. Амвросій и блаж. Августинъ.

Историческое значеніе литературной дѣятельности св. Амвросія 655. Его значеніе для блаж. Августина и отношеніе между ними 655—656.

I. *Источники вѣроученія и экзегетика блаж. Августина.* Высокое значеніе и авторитетъ Откровенія 656—657. Зависимость его отъ авторитета Церкви 657. Церковное преданіе 657—658. Высокое значеніе перевода 70-ти 658. Внутреннее единство Откровенія 658—659. Характеръ экзегезиса 659—660; его отдѣльные пріемы и примѣры 660—662.

II. *Догматика блаж. Августина:* a) ученіе о Св. Троицѣ 661—666; b) ученіе о первородномъ грѣхѣ 666—669; c) христологія 669—672; d) ученіе объ искупленіи 672—674; e) ученіе о Церкви и о таинствахъ 674—678; g) ученіе о благодати 678—682; h) эсхатологія 682—689.

III. *Этика блаж. Августина.* Отношеніе добродѣтели къ знанію 683. Отдѣльныя добродѣтели 683. Идеалъ и конечная цѣль нравственной дѣятельности—Summum Bonum; vita beata или beatitudo 684.



Ln 316–324, 338, 339–340, 359, 352–362, 372, 409–428



Цѣна 3 руб. 50 коп.

безъ пересылки.

