

Дальнѣйшей своей задачей авторъ поставилъ—прослѣдить, какъ къ старымъ Августинovýmъ воззрѣніямъ въ богословіи Лютера постепенно присоединяются новыя идеи, принадлежащія специфически ему.—Важнымъ пособіемъ для уясненія вопроса объ отношеніи Лютера къ мистикѣ служила мнѣ книга Hering'a: D. Luther's Mystik (1879). Авторъ ея задается трудной и вмѣстѣ въ высшей степени важной задачей—выяснить, въ чемъ заключается мистическій элементъ богословіи Лютера. Сначала онъ разсуждаетъ о томъ, подъ какими вліяніями слагался мистицизмъ Лютера, потомъ выясняетъ мистическій складъ его догматическаго и нравственнаго ученія и наконецъ излагаетъ сущность борьбы его съ крайнимъ мистицизмомъ и спиритуализмомъ. Книга важна, какъ доказательство той мысли, что самъ Лютеръ не былъ одностороннимъ спиритуалистомъ, онъ не отрицалъ и въ началѣ своей реформаторской дѣятельности значенія видимыхъ благодатныхъ средствъ, хотя въ его сочиненіяхъ, относящихся къ раннѣйшему періоду, и встрѣчается не мало такихъ выраженій, которыя дѣйствительно могутъ приводить къ этой мысли.

Съ ученіемъ Меланхтона я при работѣ надъ кандидатскимъ сочиненіемъ успѣлъ ознакомиться по столько, по скольку это необходимо было для моей темы; въ минувшемъ учебномъ году я получилъ возможность точнѣе изучить специфическія особенности его богословія главнымъ образомъ по основательному руководству Геррлингера (D. Theologie Melanchthons... 1879).

Кромѣ этого, въ минувшемъ году я вновь прочиталъ символическія книги лютеранскаго исповѣданія, обращая особенное вниманіе на ученіе каждой изъ нихъ объ оправданіи и таинствахъ.

Изученіе отдѣла о церкви въ истекшемъ году было пополнено чтеніемъ нѣсколькихъ спеціальныхъ сочиненій. Были прочитаны три изслѣдованія, касающіяся собственно ученія Лютера о церкви. Авторы ихъ — богословы различныхъ направленій и потому изложеніе каждаго отличается своими специфическими особенностями. Гарлессъ (Kirche und Amt nach lutherischer Lehre. 1853), принадлежащій къ числу богослововъ спиритуалистическаго направленія, комбинируетъ только тѣ мысли Лютера, гдѣ онъ изображаетъ церковь, какъ царство вѣры, какъ исключительно только совокупность истинно вѣрующихъ людей, при чемъ мысли, дающія мѣсто совершенно иному взгляду на сущность церкви, присутствіе которыхъ въ сочиненіяхъ Лютера несомнѣнно, оставляются въ тѣни или совершенно игнорируются.—Иного рода изложеніе ученія

Лютера о церкви даетъ Mönckoberg въ брошюрѣ „Luther's Lehre v. d. Kirche“ (1876). Ученіе Лютера онъ излагаетъ, какъ диаметрально противоположность воззрѣніямъ Цвингли, и почти совершенно отрицаетъ присутствіе у него идеи невидимой церкви, особенно въ той рѣзкой формѣ ея, въ какой она несомнѣнно проводится въ его раннѣйшихъ сочиненіяхъ.—Болѣе обстоятельное изложеніе Лютерова ученія о церкви представляетъ книга Вендта: „Zwei Bücher v. d. Kirche Eine Apologie d. Lehre Luthers v. d. Kirche“ (1859). Стараясь быть чуждымъ крайности, авторъ ея изложилъ оба строя мыслей въ ученіи Лютера. Не отрицая и не стараясь какъ нибудь перетолковать той истины, что у него дѣйствительно не рѣдко встрѣчается взглядъ на церковь, какъ только на совокупность истинно-вѣрующихъ, разсѣянныхъ по всему міру, Вендтъ обращаетъ вниманіе на то, что въ другихъ случаяхъ реформаторъ высказывалъ много мыслей, дающихъ мѣсто иному пониманію сущности церкви; при этомъ Вендтъ излагаетъ полемику Лютера противъ крайняго спиритуализма и его взглядъ на значеніе и необходимость видимыхъ благодатныхъ средствъ.

Остальные прочитанныя мною изслѣдованія о церкви—Вальтера, Рюккерта, Гарнака и Дикгофа—характеризуютъ различное отношеніе лютеранскихъ богослововъ къ догмату о невидимости церкви.—Вальтеръ (*D. Stimme unserer Kirche in d. Frage von Kirche u. Amt.* 1852) исходитъ изъ той мысли, что всѣ споры относительно догмата о церкви происходятъ отъ того, что лютеранская догматика уклонилась отъ ученія, изложеннаго въ символическихъ книгахъ и въ частныхъ сочиненіяхъ реформаторовъ; въ виду этого онъ поставляетъ своей задачей выяснить ученіе реформаторовъ и символическихъ книгъ о церкви. Авторъ является ревностнымъ защитникомъ идеи о невидимости церкви. Вся книга и по характеру воззрѣній, и даже по способу ихъ изложенія напоминаетъ догматическіе трактаты ортодоксальныхъ лютеранскихъ богослововъ 17—18 вѣка.

Совершенно противоположные взгляды встрѣчаемъ у Рюккерта ⁴⁾. Хотя онъ и не полемизируетъ противъ идеи невидимости церкви, тѣмъ не менѣе по характеру своихъ воззрѣній является рѣшительнымъ ея противникомъ.—Совокупность истинно-вѣрующихъ называютъ церковью невидимой, разсуждаетъ Рюккертъ, но несправедливо; церковь должна быть обществомъ, а люди, раз-

⁴⁾ Ein Büchlein v. d. Kirche. 1857.

сѣянные по всему міру и не имѣющіе видимой связи, не могутъ составлять общества.—Происхожденіе мысли о невидимой церкви Рюккертъ объясняетъ такъ. Идеаль церкви—это—общество людей, пришедшихъ въ мѣру возраста исполненія Христова, но этотъ идеаль въ дѣйствительно существующей церкви не реализуется: съ самаго начала ея существованія въ ней на ряду съ истинными христіанами были и недостаточно вѣрующіе и несовершенные. Въ виду несоотвѣтствія существующей церкви съ идеаломъ явилась мысль о церкви, какъ совокупности всѣхъ истинныхъ христіанъ, — церкви невидимой, въ которой этотъ идеаль находитъ полную реализацію. Такимъ образомъ Рюккертъ отождествляетъ идею церкви невидимой съ идеаломъ церкви,—взглядъ, противъ котораго полемизировали реформаторы и всѣ такъ называемые ортодоксальные богословы.

Оригинальное явленіе въ лютеранской богословской литературѣ представляетъ и книга Гарнака: „Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment. (1862). Отождествленіе церкви съ совокупностію вѣрующихъ, составляющее сущность лютеранскаго понятія о ней, по мысли Гарнака, односторонне и ведетъ къ разнымъ ложнымъ заключеніямъ. Мысль о совокупности вѣрующихъ только одинъ элементъ идеи церкви (субъективный), другой (объективный) элементъ ея составляетъ мысль о богоучрежденныхъ благодатныхъ средствахъ, о служеніи слова и проч. Благодатныя средства, служеніе слова и вѣрующіе,—притомъ истинно-вѣрующіе, — составляютъ, по Гарнаку, церковь въ ея истинномъ существѣ (wesentliche Kirche).—Эти элементы идеи церкви реализуются въ церкви „эмпирической“, но не въ чистомъ ихъ видѣ: вмѣстѣ съ истинно-вѣрующими здѣсь есть и недостойные, совершеніе таинствъ, служеніе слова не имѣетъ первобытной простоты, но окутано многочисленными и разнообразными обрядами (empirische Kirche).—Такимъ образомъ понятіе невидимой церкви у Гарнака замѣнено понятіемъ церкви „существенной“, при чемъ содержаніе послѣднего существенно отлично отъ перваго. Традиціонная въ лютеранской догматикѣ идея невидимой церкви имѣла смыслъ съ точки зрѣнія субъективнаго понятія о церкви вообще, какъ только о совокупности вѣрующихъ. Гарнакъ развиваетъ болѣе широкій взглядъ на церковь, а потому и въ понятіе о церкви существенной, замѣнившее собою идею церкви невидимой, входитъ не только мысль о совокупности истинно-вѣрующихъ членовъ церкви, но и о богоустановленныхъ средствахъ освященія христіанина. Такое

видоизмѣненіе идеи невидимой церкви не вызвало одобренія со стороны строгихъ лютеранъ. Дикгофъ („Zur Lehre v. b. Kirche“ *Theologische Zeitschr.* 1863, III) называетъ развитые Гарнакомъ взгляды не лютеранскими; истинно-лютеранскій взглядъ односторонень, сознается этотъ его защитникъ, онъ отождествляетъ идею церкви съ мыслью о совокупности вѣрующихъ. Впрочемъ, и расширеніе понятія о церкви вообще, включеніе въ него и объективнаго элемента, по мысли Дикгофа, возможно, но во всякомъ случаѣ, утверждаетъ онъ, при конструированіи понятія о невидимой церкви нужно имѣть въ виду одинъ субъективный элементъ идеи церкви вообще.

Что касается догматики реформатскаго исповѣданія, то въ этомъ отношеніи преимущественно я обратилъ вниманіе на изученіе богословскихъ воззрѣній Цвингли. Пособіями при этомъ служили: обширный трудъ Баура, небольшое изслѣдованіе Целлера, статьи Устери и Готтшика. Первый ¹⁾ представляетъ подробное изложеніе сочиненій Цвингли, имѣющихъ значеніе для характеристики его, какъ богослова реформатора; второе ²⁾ заключаетъ въ себѣ не особенно подробное, но рельефно и удачно систематизированное изложеніе главныхъ сторонъ его богословія. Статья Устери (*Initia Zwinglii. Theol. Studien und Kritiken* 1885—86) представляетъ попытку раскрытія вопроса о томъ, подъ какими влияніями совершалось развитіе Цвингли, какъ богослова, до начала его реформаторской дѣятельности; Готтшикъ (*Darstellung Tauflehre Zwingli's. Theol. Studien u. Krit.* 1882) раскрываетъ постепенныя видоизмѣненія въ ученіи Цвингли о таинствахъ вообще и въ особенности о крещеніи.—Впрочемъ, всѣ эти пособія нельзя признать достаточными для полнаго и точнаго ознакомленія съ богословіемъ Цвингли; трудъ Баура не представляетъ систематическаго изложенія его воззрѣній, Целлеръ не даетъ понятія о постепенномъ ихъ генесисѣ. Въ виду этого необходимо было обратиться къ сочиненіямъ самого реформатора и прочесть наиболѣе важныя изъ нихъ. Характеристика его сочиненій у Баура помогла ориентироваться среди множества ихъ и выбрать наиболѣе существенныя.

Ученіе Цвингли о видимыхъ благодатныхъ средствахъ по существу своему постоянно оставалось тождественнымъ,—именно неизмѣнной оставалась та мысль, что таинства суть только образы,

¹⁾ *Baur. Zwingli's Theologie.* 1885—89.

²⁾ *Zeller. Theologische System Zwingli's.* 1853.

символизація христіанскихъ истинъ.— Что касается ученія о предопредѣленіи, которому обыкновенно усвояютъ центральное положеніе въ богословіи Цвингли, то оно переживало извѣстные фазисы развитія и положеніе его въ общемъ строѣ богословія Цвингли видоизмѣнялось. Его присутствія нельзя не замѣтить и въ самыхъ раннѣйшихъ сочиненіяхъ реформатора, но несомнѣнно, во-первыхъ, что въ нихъ оно не излагается съ такой опредѣленностью, какъ въ сочиненіяхъ позднѣйшихъ, во вторыхъ, что оно не поставляется въ нихъ въ связь съ другими пунктами христіанской догматики.

Отъ изученія богословія Цвингли я перешелъ къ чтенію символическихъ книгъ реформатскаго исповѣданія.— Въ нихъ еще менѣе однообразія и единства, чѣмъ въ символикѣ лютеранской. Въ нѣкоторыхъ нѣтъ опредѣленнаго изложенія ученія о предопредѣленіи, исключая одного-двухъ неясныхъ намсковъ, въ другихъ оно хотя и излагается, но совсѣмъ не съ тою силою, какъ въ позднѣйшихъ символическихъ сочиненіяхъ и у Цвингли; напр., не говорится о предвѣчномъ отверженіи.

Видоизмѣненія, какія получило ученіе Цвингли въ позднѣйшей реформатской догматикѣ, я изучалъ по книгѣ Геппе: „D. Dogmatik d. evangelisch—reformirten Kirche“ (1861). Здѣсь реформатское вѣроученіе излагается на основаніи болѣе, чѣмъ пятидесяти догматическихъ системъ, относящихся ко времени отъ половины 16-го и до конца 18-го вѣка.

Въ связи съ этими занятіями я переработалъ и расширилъ нѣкоторые отдѣлы въ своемъ кандидатскомъ сочиненіи, особенно изложеніе ученія о невидимой церкви у предшественниковъ реформации, у Лютера, Меланхтона и въ позднѣйшемъ лютеранскомъ богословіи. Вновь начато было изложеніе реформатскаго ученія объ этомъ предметѣ, именно изложено ученіе Цвингли и символическихъ книгъ этого исповѣданія“.

Отчетъ оставленнаго въ минувшемъ учебномъ году для приготовленія къ замѣщенію вакантныхъ каедръ въ Академіи Михаила Тарѣева.

„Мои занятія за истекающей академической годъ главнымъ образомъ сосредоточивались на обработкѣ (и печатаніи) моего кандидатскаго, по предмету Священнаго Писанія Новаго Завѣта, разсужденія, которое подъ заглавіемъ „Искушеніе Богочеловѣка, какъ сдѣланный искупительный подвигъ всей земной жизни Христа, въ связи съ исторіей дохристіанскихъ религій и христіанской Церкви“ подано мною подъ конецъ года въ Совѣтъ Академіи въ качествѣ

диссертациі на соисканіе степени магистра богословія (и почти уже все отпечатано въ журналѣ Чтенія въ Обществѣ Любителей духовнаго Просвѣщенія). Мое сочиненіе по отвлеченному и систематически-цѣлостному характеру относится къ числу тѣхъ письменныхъ трудовъ, существенное улучшение которыхъ не состоитъ въ обогащеніи фактами, въ частномъ исправленіи тѣхъ или другихъ промаховъ, не можетъ быть достигнуто черезъ прочтеніе двухъ-трехъ новыхъ книгъ: существенное улучшение подобнаго рода трудовъ можетъ быть достигнуто лишь переработкой (перепиской) всего сочиненія болѣе или менѣе за-ново. Такимъ приемомъ въ улучшеніи своего сочиненія воспользовался за нынѣшній годъ и я. Его планъ существенно остался прежній: я только выбросилъ историко-догматическія части, обработка которыхъ лично для меня, какъ автора, имѣла важное значеніе, но которыя въ сочиненіи я прежде помѣщалъ (и въ семестровомъ сочиненіи 3-го курса и въ кандидатскомъ) только по внѣшнимъ требованіямъ, — да дополнилъ его новою главою, для написанія которой прошлый годъ у меня не достало времени, но начатки которой были даны мною уже въ семестровомъ сочиненіи. Но свои главные заботы я направилъ на то, чтобы общія мысли сочиненія были выражены сосредоточеннѣе, выуклѣе, чтобы весь матеріалъ былъ распределенъ симметричнѣе, терминологія была единообразнѣе, определеннѣе и точнѣе и под.. Конечно, эта работа шла рядомъ съ болѣе внѣшнимъ трудомъ — съ перечитываньемъ источниковъ и пособій, съ восполненіемъ тѣхъ или другихъ пробѣловъ, допущенныхъ прежде за недостаткомъ ли времени или за недосмотромъ; но все это лишь случайно служило главной цѣли — переработкѣ за-ново стараго матеріала. Такимъ образомъ я за-ново переписалъ Введеніе, 1-ю и 3-ю главы, вновь написалъ 5-ю, значительно переработалъ 4-ю главу и Приложение. Не могу сказать, чтобы работа истекающаго года была для меня болѣе легкою, чѣмъ работа прошлаго года, когда подготовка матеріала и обработка частныхъ преобладали надъ обобщеніями; главная трудность порождалась обычно въ такихъ случаяхъ склонностью нашей мысли дѣйствовать болѣе памятью, чѣмъ собственнымъ трудомъ, — болѣе припоминать прежніе выводы, чѣмъ снова переживать весь процессъ работы, между тѣмъ какъ только при послѣднемъ условіи возможно существенное улучшение сочиненія. По мѣрѣ возможности я старался снова пережить мыслью всю систему своего сочиненія. Принесла ли моя работа желательные результаты, для суж-

денія объ этомъ Совѣтъ Академіи уже назначилъ компетентныхъ лицъ. Мое сочиненіе, полный планъ котораго у меня выработался лишь постепеннымъ путемъ работы сначала надъ весьма ограниченою темою: „Искушенія Господа отъ діавола въ пустынь“,—имѣеть своимъ предметомъ существенные вопросы христіанскаго богословія. Грѣхъ человѣческій, исторія дохристіанскихъ религій какъ исторія постепеннаго приготовленія человѣка къ полной побѣдѣ въ лицѣ Христа надъ злымъ духомъ, — лице Боговѣка съ существенной стороны свободнаго отношенія въ Немъ Божества и человѣчества, тайна спасенія человѣка Христомъ отъ власти злаго духа и исторія христіанской Церкви, какъ исторія усвоенія христіанскими народами побѣды Христа,—таковъ предметъ моего сочиненія. Конечно, при такой широкой постановкѣ дѣла не всѣ части этого предмета могли быть обработаны въ детальныхъ подробностяхъ. Но если принять во вниманіе 1) то, что всѣ части моего сочиненія, повидимому разнородныя, соединены въ одно цѣльное идею, а не представляютъ собою произвольнаго конгломерата случайнаго матеріала,—что 2) въ немъ выдержано разграниченіе второстепеннаго отъ главнаго сообразно съ тѣмъ, что идея въ одномъ явленіи осуществляется полнѣе, чѣмъ въ другомъ,—и что 3) какъ самое выраженіе общей идеи, такъ и ея проведеніе черезъ всѣ части сочиненія исполнены мною вполне самостоятельно; то легко понять, что для меня какъ работа надъ главными частями сочиненія (гл. 3 „Возможность и дѣйствительность искушеній Богочеловѣка“ и гл. 4 „Исторія искушеній Христа“) имѣла весь интересъ живой работы, не закапывающей въ безжизненныхъ мелочахъ и не ограничивающей общезвѣстными положеніями, такъ и работа надъ второстепенными частями сочиненія (—имѣющая значеніе вводной части глава 1 „Грѣховное самооправданіе; его религіозное и психологическое содержаніе и его послѣдствія. Необходимость искушеній Богочеловѣка и смыслъ дохристіанской исторіи человѣчества“,—гл. 2 „Борьба дохристіанскаго человѣка съ злымъ духомъ и съ искушеніями отъ него,—въ связи съ исторіей развитія религіознаго сознанія дохристіанскихъ народовъ“ и гл. 5 „Дѣйствительность побѣды Христа надъ искушеніями отъ злаго духа и борьба съ искушеніями христіанскихъ народовъ“) представляла весь интересъ самостоятельной работы въ виду самостоятельнаго выраженія общей идеи сочиненія. Эта общая идея состоитъ въ томъ, что искушенія Христа-Богочеловѣка, какъ свободное установленіе должныхъ отношеній

начала человѣческаго къ началу божественному не только не могутъ быть ограничены однимъ фактомъ изъ жизни Христа, но не могутъ быть ограничены и всюю жизнью Христа, хотя въ ней они и нашли свое полное проявленіе и встрѣтили полную побѣду надъ собою,—а проходить черезъ всю человѣческую исторію, начиная съ искушеній Адама и кончая нашими днями, сообразно съ тѣмъ какъ религія—т. е. непосредственное и свободное отношеніе Божества къ человѣку и человѣка къ Богу—составляетъ собою существенную сторону жизни всего человѣчества. Раскрывая эту идею, я, частью во Введеніи, а главвѣмъ образомъ въ 1-й главѣ, долженъ былъ развитъ то понятіе злаго духа самооправданія — грѣха человѣческаго, по которому онъ и овладѣлъ Адамомъ, и овладѣваетъ каждымъ потомкомъ Адама не какъ внѣшняя сила и не какъ внутренне-ограниченная, но входитъ въ душу человѣка чрезъ сознаніе, побуждаетъ какъ искушеніе и владѣетъ прежде всего какъ свободное настроеніе самооправданія. Развивая такое понятіе грѣха, я, хотя и долженъ былъ въ качествѣ православнаго богослова постоянно имѣть въ виду церковное ученіе о грѣхѣ, чтобы не противорѣчить ему, однако далеко не могъ ограничиться общими и отчасти формальными чертами этого ученія: моя задача была особая и требовала самостоятельнаго разсужденія, — мнѣ нужно было указать въ понятіи грѣха религіозный элементъ, какъ нарушеніе должнаго отношенія человѣческаго къ божественному,—раскрыть понятіе грѣха какъ религіозной борьбы. Но разъ я сталъ на такой путь, ученіе о грѣхѣ представляло для меня весь интересъ живой работы и всѣ трудности самостоятельнаго разсужденія. Мнѣ приходилось имѣть дѣло не только съ отвлеченными формулами догмата, но и съ живымъ историческимъ сознаніемъ человѣчества, съ историческими проявленіями грѣха, какъ извѣстнаго направленія человѣческаго сознанія съ одной стороны, и съ другой съ требованіями современной философско-психологической науки. Хотя у меня и нѣтъ параграфа, который посвящался бы защитѣ христіанскаго догмата о грѣхѣ противъ нападокъ современной науки, но самое ученіе о грѣхѣ раскрыто такъ, что дается положительное примиреніе христіанскаго ученія съ современной наукою. Излагая затѣмъ моменты богочеловѣческихъ искушеній въ исторіи дохристіанскихъ религій, я съ одной стороны встрѣчался съ богатою литературою по исторіи этихъ религій, то или другое знаніе которой было для меня необходимо для правильнаго пониманія историческаго религіознаго процесса, но

съ другой стороны я былъ вынужденъ обратиться къ источникамъ—къ изученію самыхъ историческихъ памятниковъ религіозной дохристіанской жизни. Пособія мнѣ не давали того, что мнѣ было нужно. Въ каждомъ трудѣ по исторіи дохристіанскихъ религій можно найти подробныя разсужденія о происхожденіи и градаціи языческихъ божествъ, объ ихъ числѣ и именахъ, объ ихъ взаимоотношеніи и под.; но нѣтъ тамъ того, что говорило бы о *свободной* религіозной жизни дохристіанскихъ народовъ, объ ихъ религіозныхъ искушеніяхъ, о внутренней, существенной сторонѣ этихъ религій,—о томъ, что составляло собственно религіозно-нравственную жизнь этихъ народовъ, ихъ свободный подвигъ, ихъ заслугу и под. А изобразить это ученіе о подвигѣ народовъ дохристіанскихъ далеко не значить представить краткій очеркъ по исторіи религій,—изобразить этотъ подвигъ значить открыть, уловить существенно-свободную сторону религіозной жизни дохристіанскихъ народовъ; а для этого слишкомъ недостаточно знакомства съ трудами по исторіи религій, но необходимо то или другое изученіе самыхъ памятниковъ дохристіанской религіозной литературы. Правда, мнѣ не было пужды вдаваться въ тонкости библіографическихъ и филологическихъ изысканій, — но требовалось знакомство съ содержаніемъ этой литературы, хотя бы въ переводахъ (на латинскій, нѣмецкій и французскій языки).—Слѣдующія 3 и 4 главы составляютъ центральную часть моего сочиненія. Ихъ предметъ—лице Богочеловѣка и Его искупительное служеніе. Здѣсь отъ меня прежде всего требовалось самое ближайшее знакомство съ догматомъ о лицѣ Богочеловѣка, съ святоотеческимъ ученіемъ объ отношеніи въ Немъ Божества и челоуѣчества и о Его искупительномъ служеніи. Но моя работа состояла далеко не въ подробномъ изложеніи христіанскаго догмата. Вопросъ объ искушеніяхъ Христа какъ непрерывномъ подвигѣ всей Его земной дѣятельности, какъ существенной сторонѣ Его богочеловѣческой жизни, вводитъ насъ въ самыя сокровенныя глубины богочеловѣческой жизни и искупительнаго подвига Христа, но при всемъ томъ не позволяетъ ограничиться одними формулами догмата, поскольку требуетъ изображенія богочеловѣческой жизни какъ *дѣйствительной единопостасной жизни*. Мы все привыкли при встрѣчѣ съ одними евангельскими фактами и изреченіями говорить: „это Христось сказалъ или сдѣлалъ по Божеству“,—при встрѣчѣ съ другими: „а это Онъ сказалъ и сдѣлалъ по челоуѣчеству“, — или же: „Онъ (въ одно время) зналъ

все по Божеству и не зная всего по человечеству“ и т. д.. И такіе приемы вошли въ плоть и въ кровь нашего экзегеса. А между тѣмъ эти выраженія мы примѣняемъ къ единой богочеловѣческой жизни, въ которой жизнь человѣческая не развивалась только (внѣшне) рядомъ съ жизнью божественною, но въ которой божественное и человѣческое проникали (*περὶχώρησις*) взаимно одно другое, однако безъ малѣйшаго смѣшенія, которая была единою—единоиностасною богочеловѣческою жизнью. Что же это была за единая богочеловѣческая жизнь и притомъ такая, что ея существенный смыслъ совпадалъ съ искупительнымъ подвигомъ Христа?—таковъ въ сущности вопросъ о богочеловѣческихъ искушеніяхъ Христа, поскольку единство Его богочеловѣческой жизни (согласованіе двухъ волъ—божественной и человѣчески-естественной и подчиненіе человѣческой воли божественной волѣ) было дѣломъ подвига Христа. Но это вопросъ, который одинъ съ избыткомъ можетъ занять всю жизнь человѣка,—это проблема, которая превосходитъ лучшія силы человѣческаго ума. „Многіе,—и весьма многіе, скажемъ словами св. Кирилла Александрійскаго,—не такъ легко и удобно принимаютъ таинство Христа; ученіе о Немъ чрезвычайно глубоко; даже люди, особенно сильные умомъ и непрестанно изучающіе писаніе, едва познаютъ Его, и то только какъ бы въ зеркаль и гаданіи“ (см. защитительная рѣчь Кирилла къ императору Осодосію). (Сравнительно легкое дѣло подробно или кратко изложить христіанскій догматъ о лицѣ Богочеловѣка и исторію этого догмата; но другое дѣло—уяснить въ доступной мѣрѣ для человѣческаго ума лице Богочеловѣка—живое, историческое (хотя вѣстѣ и вышеисторическое) лицо!—На русскомъ языкѣ нѣтъ ни одного труда, который хотя отчасти былъ бы посвященъ существенному изъясненію богочеловѣческой жизни. На западѣ, при всемъ богатствѣ литературы вообще по предмету о лицѣ Богочеловѣка, число собственно такихъ трудовъ всетаки ограничено; но что самое важное, — рационалистическій западъ, которому принадлежатъ такіе труды, разъ на-всегда потерялъ для себя возможность православнаго рѣшенія нашего вопроса. Пользоваться же православному богослову такими трудами (хотя бы знакомство съ ними для него было необходимо) — дѣло рѣшительно невозможное! Что же касается святоотеческой литературы—то она чрезвычайно обширна. Кто не хочетъ довольствоваться шаблонными цитатами изъ этой литературы, приводимыми во всѣхъ историко-догматическихъ трудахъ, тому предстоитъ не

легкій трудъ самостоятельнаго изученія святоотеческой литературы эпохъ 3, 4 и 6 вселенскихъ соборовъ и даже до Дамаскина включительно. Я не буду перечислять трудовъ, перечитанныхъ и изученныхъ мною, о количествѣ этихъ трудовъ едва ли можетъ дать представленіе и цитація вашего сочиненія, всегда ограниченная предѣлами крайней необходимости. Но смѣло могу сказать, что при всей свободѣ моей терминологіи, у меня нѣтъ ни одного термина и ни одного положенія, которыя не были бы заимствованы изъ святоотеческаго языка и не были бы основаны на святоотеческихъ положеніяхъ. — Пятая глава моего сочиненія имѣетъ своимъ предметомъ плоды побѣды Христа для человѣка и исторію христіанской церкви. Въ сравненіи съ 3 и 4 главами, этой главѣ я придаю второстепенное значеніе, да и относительно пособій при писаніи этой главы я находился въ болѣе благоприятныхъ условіяхъ въ виду богатства литературы по исторіи христіанской Церкви. Задачи, которыя я ставилъ для 5-й главы (*жизни* Церкви какъ *подвижъ* христіанскихъ народовъ) параллельны задачамъ 2-й главы. — Что касается приложенія, которое я посвятилъ доказательствамъ подлинности и исторической достовѣрности евангельскихъ повѣствованій объ искупленіи Христа въ пустынѣ отъ діавола, то здѣсь я имѣлъ дѣло съ спеціальнымъ критико-экзегетическимъ предметомъ. Не смотря однако на спеціальность этого предмета, его литература обширна; она несравненно болѣе богата, чѣмъ литература какого либо другаго событія евангельской исторіи. Въ виду этого богатства литературы, послѣдняя часть моего сочиненія могла бы выйти въ 3—4 раза болѣе по объему, чѣмъ какова она на самомъ дѣлѣ. Но въ цѣляхъ какъ соразмѣрности, такъ и болѣе или менѣе общедоступнаго интереса сочиненія, я значительно ограничилъ уже выработанный мною матеріалъ.

Итакъ, большую часть истекающаго академическаго года я посвятилъ обработкѣ своего сочиненія. Но какъ видно уже изъ сказаннаго, при писаніи сочиненія мнѣ встрѣтилось много черновой, такъ сказать, домашней работы, о которой само мое сочиненіе не говоритъ до вѣднѣ-наглядной убѣдительности. Для примѣра могу указать на святоотеческое ученіе о лицѣ Иисуса Христа. Для своего сочиненія я долженъ былъ самымъ внимательнымъ и тщательнымъ образомъ проштудировать это ученіе, но 3-я глава моего сочиненія предполагаетъ это ученіе извѣстнымъ и потому крайне скудно святоотеческими цитатами: я началъ свои работы съ того пункта, до котораго доходить догматическое вѣропредѣ-

леніе. На основѣ этого вѣроопредѣленія и разумѣется при непремѣнномъ и строгомъ согласіи съ нимъ (только) *можетъ* быть дано болѣе живое изображеніе богочеловѣческой жизни Христа, чѣмъ общія и обязательныя формулы догмата. Я и хотѣлъ дать опытъ именно такаго изображенія богочеловѣческой жизни, общеобязательныя же положенія догмата вопли въ это изображеніе какъ общезвѣстныя. (И это относится не только къ соборнымъ, собственно догматическимъ опредѣленіямъ, но и къ болѣе частнымъ по содержанию—только общимъ у св. отцевъ—положеніямъ). Такимъ образомъ мои занятія были болѣе широки, чѣмъ самая тема сочиненія, хотя и находились въ самомъ непосредственномъ отношеніи къ сочиненію. Въ особенности же я долженъ это сказать о главномъ предметѣ своего сочиненія—о богочеловѣческой жизни Христа.

Обращаясь къ западной литературѣ, прежде всего должно замѣтить, что на западѣ несравненно внимательнѣе занимаются истинною богочеловѣчества Христа, хотя эти занятія не всегда руководятся святоотеческимъ ученіемъ. Послѣ періода господства рационализма, какъ философія, такъ и выдающійся, имѣвшій потомъ многихъ послѣдователей, богословъ Шлейермахеръ мало способствовали уясненію истины богочеловѣчества Христа. Философія (Schelling), поставившая своимъ предметомъ бываніе Бога (Werden Gottes), жизнь Бога въ міровомъ процессѣ (im Weltprocess), могла понять явленіе Христа только какъ высшій моментъ и потому самому только какъ начало боговоплощенія, а Шлейермахеръ, у котораго преобладалъ антропологическій методъ, понималъ присутствіе во Христѣ Божества не какъ личнаго Бога, но какъ безличной жизненной силы (als eine Lebenskraft), какъ принципа. Въ виду такихъ неблагопріятныхъ для христологіи результатовъ философіи и богословія Шлейермахера, нѣкоторые съ большею ревностью примкнули къ лютеровскому ученію о *communicatio idiomatum*. Но и это ученіе, одностороннее въ пониманіи Лютера, не могло много способствовать изъясненію тайны Христа; это ученіе говорило только о сообщеніи божескихъ свойствъ Христа Его человѣчеству,—говорило только о томъ, какъ человѣкъ сталъ Богомъ, а не о томъ, какъ Богъ сталъ человѣкомъ (ср. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 2 Aufl. Berlin 1853, Bd. II, S. 605 ff.,—Liebner, *die christliche Dogmatik aus dem christologischen Princip*, Bd. I, Göttingen 1849, s. 280,—Thomasius, *Christi Person und Werk*, 2 Aufl. Erlangen

1856, Bd. II, s. 217 и дал.,—Schmidt, das Dogma vom Gottmenschen, Leipzig 1865, s. 9). Изъ трудовъ, авторы которыхъ старались дать дальнѣйшее развитіе ученію о лицѣ Иисуса Христа, упомянемъ слѣдующіе. Кеймъ, въ своихъ трехъ чтеніяхъ объ историческомъ Христѣ, оставилъ лютеровскую точку зрѣнія (Keim, der geschichtliche Christus, 2 Aufl. Zürich 1865). Онъ называетъ Христа Сыномъ Божіимъ и Сыномъ человѣческимъ, но въ иномъ смыслѣ, чѣмъ древняя церковь. Христосъ былъ Сыномъ человѣческимъ, въ которомъ осуществилась безконечная мысль Божія (unendliche Gedanke Gottes)—воспроизвести Свой отобразъ изъ плоти и крови. Богъ отъ вѣчности вложилъ въ человѣчество сѣмя богосыновства (den Samen der Gotteskindschaft) и это сѣмя во Христѣ принесло свои плоды (S. 137 ff.).—Но очевидно, что Кеймъ, хотя признаетъ Христа по Его нравственной высотѣ и по Его богосознанію и самосознанію единственнымъ лицомъ (фактомъ) во всемирной исторіи (Ss. 107, 135), однако (вмѣстѣ съ Газе Evangelisch-protestantische Dogmatik, 5 Aufl. Leipzig 1860, §. 219 и д.) вполне примыкаетъ къ Шлейермахеру.—Бейшлагъ, приписывая церковному ученію тотъ недостатокъ, что будто согласно ему двѣ природы во Христѣ соединяются внѣшне, такъ что въ Его жизнь вносится рѣзкій дуализмъ, и что будто чрезъ признаніе Его ипостаси единою божественною въ сущности проводится докетическій взглядъ на человѣчество Христа (Beyschlag, welchen Gewinn hat die evangelische Kirche ausden neuesten Uerhandlugen über das Leben Iesu zu ziehen? Uortrag, Berlin), старается избѣжать этихъ недостатковъ тѣмъ, что онъ за человѣчествомъ Христа признаетъ до-земное существованіе,—признаетъ, что человѣчество Христа какъ небесное человѣчество существовало (идеально) прежде, чѣмъ Христосъ явился на землю Theolog. Stud. und Kritik 1860. 3, S. 440 и дал.). Но вмѣстѣ съ тѣмъ Бейшлагъ — въ цѣляхъ сохранить истину единства Божія Іоан. XVII, 3—не признаетъ до мірнаго существованія Христа личнымъ: „Логосъ произошелъ отъ Бога первоначально лишь только какъ принципъ и потенція, именно какъ принципъ всякаго откровенія *λόγος τοῦ θεοῦ* Апок. XIX, 13; Іоан. I, 1—и потенція всякаго творенія *ἀρχὴ τῆς κτίσεως* Апок. III, 14; Кол. I, 15 и д. Этотъ принципъ и эта потенція стали самостоятельно (für sich seiende) личностью, противостоящею Отцу: „не якоже Азъ хочу, но якоже Ты“, въ Иисусѣ изъ Назарета.

Истину вочеловѣченія Сына Божія можно понять только при

предположеніи самоограниченія Сына Божія въ воплощеніи,—при предположеніи того самоуничженія Сына Божія, о которомъ такъ настойчиво говоритъ ап. Павелъ. Но какъ понимать это самоограниченіе,—въ этомъ пунктѣ возможны разногласія, если, разумѣется, не держаться строго святоотеческаго ученія.—Дорнеръ развиваетъ тотъ взглядъ, что самоограниченіе Логоса простиралось только на Его самосообщеніе человѣчеству (*Selbstmittheilung*), но не на соединеніе Логоса съ человѣчествомъ. Логосъ остается неизмѣннымъ въ своемъ бытіи и въ своемъ дѣйствіи (*in seinem Sein und in seiner Actualität*), а человѣкъ—Христосъ лишь постольку былъ причастнымъ бытію и дѣйствію Логоса, поскольку это допускала истина человѣческаго развитія. Такимъ образомъ прежде всего было дано человѣческое самосознаніе, но не прямо по рожденіи Иисуса Христа личность Логоса стала богочеловѣческой. Логосъ не сообщаетъ себя съ самаго начала какъ личность или какъ самосознаніе, но постольку пребываетъ *in und für sich* (слѣдовательно ограничиваетъ свое самообщеніе), поскольку человѣчество ограничено въ способности воспріятія. Воля Логоса прежде всего производитъ богочеловѣческую природу, а не богочеловѣческое лице. Онъ прежде всего опредѣляетъ Свою природу къ тому, чтобы чрезъ соединеніе съ человѣческою природою произвести *τὸ ἄνω*, святую природу (человѣческую), которая могла бы быть сыномъ Божиимъ; соединенный съ Иисусомъ Логосъ и желаетъ и дѣйствительно усваиваетъ Себѣ всѣ опредѣленія (волю, дѣйствія и отношенія) этого человѣка. Такимъ образомъ, хотя Логосъ во Христѣ дѣйствовалъ съ самаго начала лично, но соединеніе (*unio*) не было еще совершеннымъ до тѣхъ поръ, пока лице Логоса не стало богочеловѣческимъ лицомъ чрезъ усвоеніе Логосомъ человѣческаго сознанія, а человѣческимъ сознаніемъ самосознанія Логоса. (*Entwicklungsgesch. II, s. 1262 ff. Jahrbücher für d. Theologie: die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes 1856, s. 361 ff. 1858, s. 579 ff.*). Позднѣе, въ своей догматикѣ, Дорнеръ нѣсколько измѣняетъ свой взглядъ, но разность касается скорѣе выраженій, чѣмъ существа дѣла. И въ догматикѣ онъ говоритъ о первоначально внѣшнемъ отношеніи Божества и человѣчества во Христѣ, о естественной разрѣшимости факторовъ во Христѣ—божественнаго и человѣческаго (*System der christl. Glaubenslehre, 2 B., 1 H. (Berlin 1880) § 107, s. 460—469*). Эти выраженія въ догматикѣ Дорнера мы имѣли въ виду, когда упоминали о немъ въ 3 главѣ своего сочиненія). — Противъ Дорнера горячо воору-

жились Либнеръ (Jahrb. f. d. Theol. 1858, s. 349 ff.), также Гессъ (die Lehre von der Person Christi, Basel 1856, s. 288 ff.) и Томазій (В. II, s. 192 ff.). Самъ Томазій (II, s. 126 ff.) различаетъ два момента въ воплощеніи—усвоеніе человѣческой природы вторымъ лицомъ Божества и самоограниченіе Божества. Божество во Христѣ превосходитъ Его человѣчество на подобіе того, какъ большій кругъ обнимаетъ меньшій,—какъ премірное превосходитъ временное, само въ себѣ совершенное — развивающееся, какъ всенаполняющее и опредѣляющее превосходитъ ограниченное. Поэтому принятіе человѣческой природы Божественною ипостасью есть необходимо вмѣстѣ съ тѣмъ и самоограниченіе Божества и обратно: самоограниченіе Сына Божія есть необходимое условіе принятія Имъ плоти. — По Либнеру (Dogmatik I, s. 286 ff. Ср. Hofmann, Schriftbeweis, 2 Aufl. Nördlingen 1857. Bd. I, s. 146 ff. Bd. II, 1, s. 31 ff. Delitzsch, System der bibl. Psychol., 2 Aufl. Leipz. 1861, s. 326 ff.) сказать, что Логосъ вочеловѣчился значить тоже, что—Онъ вступилъ въ условія быванія. Вочеловѣченіе есть только вступленіе Logos in die zeitliche Auseinanderlegung, entwickelungsmässige Darstellung seiner ewig simultanen, dort in absoluter Einheit sich durchdringenden Momente.—Наконецъ, что касается Гесса, то онъ признаетъ положительную перемену, произведенную воплощеніемъ не только въ самосознаніи Сына Божія, но и въ Его существѣ, и состоящую въ томъ, что Онъ отказался отъ власти надъ небомъ и землею, отъ власти надъ свѣтымъ Духомъ и отъ пребыванія во свѣтѣ, т. е. во дни воплощенія пересталъ быть правителемъ міра, источникомъ жизни тварей и даровъ св. Духа. Самое воплощеніе Гессъ называетъ переходомъ Сына Божія изъ жизни самоположенія въ жизнь подзаконности (D. Dogma v. Christi Person und Werk, 3 Abth. Basel 1887, кн. 2, §§ 47—49, s. 344—353 ff.).

Если затѣмъ мы обратимся къ болѣе частному вопросу объ отношеніи во Христѣ Его безгрѣшности къ Его искушаемости, то и въ рѣшеніи этого вопроса мы найдемъ у западныхъ ученыхъ 1) крайнее разнообразіе и неустойчивость и 2) или только механическое, кажущееся, не чуждое при томъ противорѣчій и запутанности рѣшенія, въ случаѣ отрицанія возможности грѣха во Христѣ, или прямо неправославное утвержденіе возможности для Христа грѣха. Изъ отрицающихъ эту возможность, Шлейермахеръ не допускаетъ никакой борьбы во Христѣ (d. christl. Glaube, 2 Aufl. Berlin 1831, 2 B. s. 39—40, 86—88),—Гофманъ, согла-

шаясь съ Шлейермахеромъ въ непризнаніи возможности грѣха во Христѣ, но желая объяснить возможность для Него борьбы, говорить, что Христосъ былъ ко грѣху во всякомъ случаѣ ближе, чѣмъ Адамъ до своего преступленія (Schriftbew. 2 H. 1 Abth. Ss. 31—32, 40—41, 64—65), — Филиппи сравниваетъ человѣческую свободу Христа съ свободою небесныхъ духовъ (Kirchl. Glaubenslehre, IV, 2 (2 Aufl. Stuttg. 1868) S. 158—161), — и наконецъ Франкъ, указывая какъ на одинъ изъ существенныхъ вопросовъ догматики, на вопросъ объ отношеніи безгрѣшности Христа къ дѣйствительности Его искушеній и отрицая возможность для Христа грѣха, признаетъ возможность помраченія Его самосознанія (System d. christl. Wahrheit, 2 H. (Erlangen 1880) S. 169—173, § 35. 8). — Штрауссъ ученіе о безгрѣшности Христа находитъ непримиримымъ съ исторической точкой зрѣнія (d. christl. Glaubenslehre B. 2 (1841) S. 190—193, § 65, —cnfr. das Leben Jesu 4 Aufl. B. 1 (1840) S. 442—443); подобно и Ренанъ (Vie de Jesus 5 ed. Paris 1863, p. 458). Ирвингъ и Мевкенъ утверждаютъ искушаемость Христа похотью (Dorner, System s. 462—463), Ольсгаузенъ приписываютъ Христу и возможность и невозможность грѣха (Biblischer Comment. B. 1, 3 Aufl. 1837, S. 181—182; ср. Lange d. Evang. nach. Matthaeus 3 Aufl. 1868, S. 46), Кунъ напоминаетъ отчасти Ольсгаузена, отчасти Дорнера (Leben Jesu B. 1, Mainz 1838, S 404—410). Признаютъ возможность грѣха для Христа Еббардъ (Wissensch. Kritik d. evang. Geschichte 3 Aufl. 1868, S. 324—325) и Шаффъ (die Person Jesu Christi, Gotha 1865, S. 28—29).

Представленный очеркъ, при всей своей краткости, съ убѣдительною говоритъ 1) о неустойчивости и разнообразіи рѣшеній вопроса о тайнѣ богочеловѣческаго Лица у западныхъ ученыхъ и 2) о необходимости православному богослову за разрѣшеніемъ этого вопроса обратиться къ самому внимательному изученію святоотеческой литературы. Здѣсь мы встрѣчаемся съ иностранными историко-догматическими трудами, которые несомнѣнно могутъ оказать намъ большую услугу. Особенно разумѣемъ труды Дорнера и Гарнака, выдающіеся (сравнительно съ другими болѣе) объективнымъ и глубоко-проницательнымъ отношеніемъ къ дѣлу изложенія святоотеческихъ ученій. Но два обстоятельства существенно препятствуютъ не только ограничиться, но даже преимущественно руководиться подобнаго рода трудами: 1) преобладаніе въ нихъ историческаго элемента надъ положительно-догматиче-

скимъ, въ силу чего, наприм., ученіе св. Кирилла Алекс. излагается не съ большимъ вниманіемъ, чѣмъ ученіе Эригены, неправославныя мысли излагаются съ такою же подробностью какъ и православныя, наконецъ самое существенное вниманіе посвящается взаимоотношенію различныхъ ученій и весьма часто останавливается на такихъ мелочныхъ различіяхъ, которыя имѣютъ исключительно историческій интересъ; 2) неправославная тенденціозность, которая всегда мѣшаетъ авторамъ не только останавливаться съ сравнительно большимъ вниманіемъ на томъ, что имѣетъ положительное отношеніе къ православной догматикѣ, но и мѣшаетъ объективному изложенію православныхъ ученій.—Изученіе святоотеческой литературы въ интересахъ положительно-догматическихъ должно идти въ порядкѣ обратномъ изученію историческому. Для насъ не имѣетъ не только исключительнаго, но и преимущественнаго значенія рѣшеніе вопроса о томъ, какими путями, чрезъ борьбу съ какими ересями, чрезъ посредство какихъ ученій дошла церковь до Халкидонскаго вѣроопредѣленія. Последнее имѣетъ для насъ полное значеніе само по себѣ какъ положительное и общеобязательное вѣроопредѣленіе, которое въ нашихъ изслѣдованіяхъ должно занимать начальное, исходное мѣсто, а не коначный пунктъ. Только потому, что это вѣроопредѣленіе по самому существу не даетъ само по себѣ живаго образа богочеловѣческой жизни, но можетъ и должно служить только основой для такого изображенія богочеловѣческой жизни, мы можемъ имъ не довольствоваться, но обратиться за разъясненіями къ раннѣйшему времени—къ трудамъ участниковъ въ тѣхъ догматическихъ спорахъ, которые закончились Халкидонскимъ соборомъ. Имѣя исходнымъ пунктомъ положительное вѣроопредѣленіе Халкидонскаго собора, мы уже не можемъ колебаться ни въ выборѣ этихъ трудовъ, православіе которыхъ опредѣляется ихъ отношеніемъ къ соборному вѣроопредѣленію, ни въ выборѣ того положительнаго матеріала, какой эти труды могутъ дать для разъясненія догмата. Такими трудами будутъ преимущественно посланія св. Льва и творенія св. Кирилла.

Вѣроопредѣленіе IV всел. собора въ своей отрицательной части направлено противъ Несторіанъ (*τοῖς τε γὰρ εἰς νῆων θνάδα τὸ τῆς οἰκονομίας διασπᾶν ἐπιχειροῦσι μυστήριον παρατάττεται*) и Евтихіанъ (*καὶ τοὺς πλῆθην τοῦ μονογενοῦς λέγειν τομῶντας τὴν θεότητα... ἀναθεματίζει*). Положительную часть вѣроопредѣленія можно выразить въ трехъ положеніяхъ: а) *ἐπόμενοι... χωρὶς ἀμα-*

отίας — въ единомъ Христѣ соединены Божество и полное, но безгрѣшное человечество; б) *πρὸ αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ μὲν θεότητα... ἀσυγκύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαρέτως, ἀχωρίστως γνωρίζομενον* — во Христѣ двѣ природы нераздѣльны и не противоборствуютъ; в) (почти словами св. Льва, ер. ad Flav. III: *salva proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam... tenet utraque natura sine defectu proprietatem suam*) *ὁὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης...* единство обѣихъ природъ во Христѣ — личное. — Только при надлежащей оцѣнкѣ истинъ, выраженныхъ въ вѣроопредѣленіи IV всел. собора, можно поставить дальнѣйшіе, въ цѣляхъ болѣе живаго изображенія богочеловѣческой жизни, вопросы о томъ, какимъ образомъ во Христѣ возможно было соединеніе двухъ естествъ. Отвѣтъ найдемъ прежде всего у св. Льва, православный характеръ посланій котораго свидѣтельствуется тѣмъ, что само соборное вѣроопредѣленіе состоялось въ согласіи съ ними. Для воплощенія Сынъ Божій, по словамъ св. Льва, „нисходитъ съ небеснаго престола, но не различается отъ славы Отца (de coelesti sede descendens et a paterna gloria non recedens), и рождается новымъ способомъ — новымъ рожденіемъ. Новымъ способомъ, потому что невидимый въ собственномъ ествѣ сталъ видимъ въ нашемъ, непостижимый благоволилъ сдѣлаться постижимымъ, предвѣчный началъ быть во времени. Господь вселенной воспріимъ образъ раба, сокрывъ бездѣлность Своего величія (obumbrata majestatis suae immensitate), безстрастный Богъ не возгнушался сдѣлаться человѣкомъ, могущимъ страдать“... Такъ самоограниченіе Сына Божія (obumbrata...) объясняетъ способъ, какимъ совершилось воплощеніе. Образъ существованія двухъ естествъ во Христѣ, при полнотѣ того и другаго, объясняется такъ: „Тотъ, Который есть истинный Богъ, есть вмѣстѣ и истинный человѣкъ. И если уничиженіе человѣка и величіе Божества соединились, то въ этомъ соединеніи нѣтъ никакого превращенія (mendacium): ибо какъ Богъ не измѣняется чрезъ милосердіе, такъ человѣкъ не уничтожается чрезъ прославленіе (sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate)“. Здѣсь указываются три глубокия истины: 1) основаніемъ самоограниченія Божества служитъ Его любовь къ человѣку (miseratio); эта любовь какъ съ одной стороны объясняетъ возможность самоограниченія Божества во имя человѣка,

такъ и съ другой стороны 2) объясняетъ возможность соединенія величія съ униженіемъ, между которыми она служитъ свободнымъ посредствомъ: самоограниченіе Сына Божія, проистекающее изъ Его любви къ человѣку, не противорѣчитъ Его величію; 3) со стороны же человѣческой основаніемъ для возможности соединенія человѣческаго униженія съ божественнымъ величіемъ служитъ изначальное предназначеніе человѣка къ божественной славѣ (то, что обычно у древнихъ отцевъ выражалось въ положеніи: *homo est saraх divinae naturae*, въ названіи человѣка *θεοφόρος*). Затѣмъ св. Левъ не только утверждаетъ дѣйствительность жизни во Христѣ двухъ естествъ, но и указываетъ характеръ этой жизни: „каждое изъ двухъ естествъ въ соединеніи съ другимъ дѣйствуетъ такъ, какъ ему свойственно: слово дѣлаетъ свойственное слову, а плоть исполняетъ свойственное плоти. Одно изъ нихъ сіяетъ чудесами, другое подлежитъ страданію... алкать, жажда, утруждаться, спать — очевидно свойственно человѣку, но пять тысячъ насытить пятью хлѣбами... безъ сомнѣнія есть дѣло божественное. (См. Посланіе Льва къ Флавіану, у Mansi, t. V, 1365—1390; также и другія посланія). Взаимоотношеніе двухъ естествъ выражалось не въ какомъ либо противоборствѣ воли, а въ отношеніи величія къ страданію и униженію: жизнь богочеловѣческая состояла въ должномъ установленіи этого отношенія. (Изъ такого же положенія впоследствии было развито ученіе о двухъ воляхъ во Христѣ). — Конечно, у св. Льва еще не раскрыто, въ чемъ именно проявляется способность человѣка къ божественному величію (въ чемъ состоитъ человѣческое посредство между Божествомъ и дебелистью) и какъ проявлялось во Христѣ свободное установленіе должнаго отношенія двухъ естествъ. По на первый вопросъ находимъ отвѣтъ у Григорія Богослова въ его ученіи о посредствѣ ума между Божествомъ и человѣческою дебелистью (orat. 51—ор. ed. V. Mius Prunaeus—p. 742; cfr. orat. 38, p. 620,—orat. 35, p. 575 и др.), а разъясненіе втораго вопроса даетъ св. Кирилль Александрійскій.

Догматическія творенія св. Кирилла имѣютъ незамѣнимо-важное значеніе для уясненія богочеловѣческой жизни. За это говоритъ уже одно то, что онъ жилъ во время самыхъ горячихъ споровъ объ отношеніи во Христѣ двухъ естествъ и принималъ въ нихъ не только дѣятельное, но и первенствующее участіе. „Весь почти споръ о вѣрѣ, писалъ онъ самъ (въ Посланіи къ Іоанну антиохійскому, отправленномъ съ Павломъ эмесскимъ), поднять изъ за

насть, такъ какъ мы постоянно утверждаемъ, что св. Дѣва есть Богородица“.—Правда, въ ученіи св. Кирилла о лицѣ Богочеловѣка обыкновенно обращаютъ преимущественное вниманіе на одинъ изъ его пунктовъ, (дѣйствительно важнѣйшій въ его ученіи и) вѣражаемый имъ въ положеніяхъ: *μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγος σεσαρκωμένη* (напр. въ epist. ad Successum Episcopum Diocaesareae, p. 137 въ изд. Auberti, t. V, pars II и др.) и *φυσὴ ἐνωσις* (весьма часто),—и не только преимущественное, но и часто тенденціозное вниманіе какъ на пунктъ неправославный, позднѣе исправленный 4 всел. соборомъ. По поводу этого пункта, при исторической точкѣ зрѣнія, возможны почти безконечныя споры и разсужденія о (выясняемомъ историческимъ путемъ) смыслѣ указанныхъ положеній и ихъ отношеніи къ выраженіямъ, съ одной стороны, Аполлинарія и, съ другой, антиохійской школы. За этими спорами проглядываетъ тотъ индивидуальный оттѣнокъ, какой имѣеть этотъ пунктъ ученія въ связи всей хринологіи св. Кирилла. Если на ученіе св. Кирилла смотрѣть безпристрастно и если къ изученію его твореній обратиться съ точки зрѣнія 4 всел. собора и съ цѣлью извлечь изъ нихъ то положительное содержаніе, какое они могутъ дать для уясненія богочеловѣческой жизни, то мы въ этихъ твореніяхъ найдемъ прежде всего не то, что позднѣе было исправлено 4 вселенскимъ соборомъ, но то, что служитъ къ уясненію положеній 4 собора: исправленіе ученія св. Кирилла произойдетъ при этомъ само собою, но такъ какъ это ученіе всетаки православно (хотя и неточно въ нѣкоторыхъ выраженіяхъ) и не противорѣчитъ вѣроопредѣленію 4 собора, то оно, при свѣтѣ послѣдняго, даетъ богатое содержаніе для положительнаго уясненія богочеловѣческой жизни. Едвали какое другое ученіе подвергалось болѣе разнообразнымъ и ложнымъ толкованіямъ изъ за однихъ только словъ, какъ ученіе св. Кирилла о лицѣ Богочеловѣка. Если же не останавливаться на однихъ словахъ, но выкинуть въ духъ ученія, то легко видѣть, что ученіе св. Кирилла не имѣеть, по существу, ничего общаго съ ученіемъ монофизитовъ, какъ опредѣленной ереси, хотя послѣдніе ссылались на него, потому что несогласное съ основными положеніями монофизитовъ ученіе о самоуничиженіи Сына Божія въ воплощеніи и объ истинности Его челоуѣчества не только развито у св. Кирилла болѣе, чѣмъ у какого либо другаго отца или учителя церкви, но и составляетъ у него, какъ увидимъ ниже, основное предположеніе всей его хринологіи,—равнымъ образомъ онъ „сумас-

бродами считаетъ тѣхъ, которые въ божественномъ ествѣ Слова допускаютъ хоть тѣнь превращенія“ (см. цит. Посланіе къ Іоанну антиохійскому); съ другой стороны, у него „съ мнѣніемъ Аполлинарія нѣтъ ничего общаго“ (см. защищеніе 3-го анаѳематства противъ возраженія восточныхъ), и „что тѣло (Христа) не чуждо души и ума, но имѣетъ душу и тѣло, то объ этомъ онъ говорить весьма часто“ (защищеніе анаѳ. 7-го противъ возраженія Теодорита). Послѣ этого, положенія *μία φύσις* и *φωσική ἕνωσις*, если ихъ понимать въ смыслѣ позднѣйшихъ монофизитовъ, должны всецѣло отойти въ область святоотеческаго экзегеса и исторической критики, (которыя должны указать посредствующія звенья между этими якобы неправославными выраженіями и истинно-православными основными положеніями христологіи Кирилла), а ужъ никоимъ образомъ не могутъ служить исходнымъ пунктомъ (въ своемъ яко-бы еретическомъ значеніи) при изложеніи ученія св. Кирилла.—Но и объясненіе этихъ выраженій даетъ самъ св. Кириллъ. „Когда называемъ соединеніе естественнымъ, говоритъ онъ въ защищеніи 3-го анаѳ. противъ возраженія восточныхъ, то разумѣемъ истинное, потому что само богодухновенное писаніе имѣетъ обычай употреблять это выраженіе (въ такомъ именно смыслѣ)... Слово *естествомъ* тоже, что *поистинѣ*. Итакъ, не сливая природъ и не смѣшивая ихъ одну съ другою, какъ говорятъ противники, говоримъ, что произошло естественное соединеніе (ихъ); но вездѣ утверждаемъ, что изъ двухъ природъ не тождественныхъ, божества и человѣчества, содѣлался одинъ Христосъ, и Сынъ, и Господь. Очевидно, что съ мнѣніями Аполлинарианъ у насъ ничего нѣтъ общаго“. Выраженіе „единое естество Слова воплотившееся“, встрѣчающееся (не только у Аполлинарианъ, но) и у св. Аонасія, и самъ св. Кириллъ и Іоаннъ Дамаскинъ объясняютъ въ смыслѣ: единая ипостась Христа, Слова воплотившагося (Epist. Succ. p. 145, cnfr. dialog. de incarn. Unigen. t. V, p. I, p. 626; Точн. изл. прав. вѣры кн. III, гл. 11). Эти выраженія св. Кириллъ употребляетъ прежде всего для выраженія истины ипостаснаго единства, не соединяя съ ними собственно монофизитскаго смысла. Сюда безпристрастная историческая критика, въ своихъ спеціальныхъ цѣляхъ, можетъ добавить, въ качествѣ другой причины употребленія св. Кирилломъ этихъ выраженій, его полемическіе интересы въ борьбѣ съ Несторіемъ и защитниками послѣдняго. — Но вникая къ сущность ученія св. Кирилла, мы найдемъ, что эти употребляемые имъ выраженія не имѣютъ значенія лишь только

а) метафорической формулы для выражения истинности ипостаснаго соединенія естество въ Христѣ и б) полемическаго приѣма, но находятся въ тѣсной связи со всею его христологіею и въ частности съ его ученіемъ о самоуничиженіи Сына Божія въ воплощеніи и со всею убѣдительностію говорятъ о стремленіи св. Кирилла понять единство богочеловѣческой жизни. Если же такъ, то въ такомъ случаѣ какъ съ одной стороны положенія св. Кирилла *μία φύσις* и *φυσική ἕνωσις* нельзя принимать за исходный пунктъ въ развитіи его христологіи, если ихъ понимать въ смыслѣ противоположномъ вѣроопредѣленію 4 вс. собора о двухъ естествахъ во Христѣ, такъ съ другой стороны разсматриваемыя непременно въ тѣсной связи съ ученіемъ Кирилла о самоуничиженіи Сына Божія въ воплощеніи (что и придаетъ этимъ положеніямъ у св. Кирилла индивидуальный отгѣнокъ) они и не противорѣчатъ по существу опредѣленію 4 собора и вмѣстѣ говорятъ о плодотворной исходной точкѣ зрѣнія христологіи Кирилла — единства богочеловѣческой жизни. Эти положенія непременно нужно разсматривать въ связи съ ученіемъ св. Кирилла о самоуничиженіи Христа и тогда мы будемъ имѣть полное право замѣнить ихъ существенно-однороднымъ положеніемъ — единая богочеловѣческая жизнь, — положеніемъ, не только не противорѣчающимъ вѣроопредѣленію Халкидонскаго собора, но и представляющимъ собою единственную точку зрѣнія, при которой возможны существенныя разъясненія въ тайнѣ богочеловѣческой жизни. Тогда только и начинается существенный вопросъ о тайнѣ богочеловѣческой жизни, когда, не нарушая истины полноты двухъ естество, хотятъ понять единство богочеловѣческой жизни. Но чтобы не нарушить этой истины и вмѣстѣ дѣйствительно понять тайну единства богочеловѣческой жизни, необходимо самымъ серьезнымъ образомъ обратиться къ истинѣ самоуничиженія Христа въ воплощеніи. И если св. Кириллъ развиваетъ свои положенія *μία φύσις* и *φυσική ἕνωσις* всегда въ связи съ ученіемъ о самоуничиженіи Сына Божія (даже и въ столь извѣстномъ 2 epist. ad Succ., tit. p. 145—146), то это избавляетъ его ученіе отъ противорѣчія вѣроопредѣленію 4 собора; если же эти положенія въ связи съ ученіемъ о самоуничиженіи Сына Божія суть основныя положенія его христологіи, то это показываетъ, насколько глубоко понималъ онъ тайну богочеловѣческой жизни. Едва ли у какого другаго отца или учителя церкви мы найдемъ болѣе настойчивое раскрытіе истины самоуничиженія Сына Божія, чѣмъ у св. Кирилла. Слово *ἕνωσις*

въ его догматическихъ сочиненіяхъ встрѣчается чуть не на каждой строкѣ.

Размѣрами нашего отчета, необходимо краткими, мы крайне ограничиваемся при изложеніи ученія св. Кирилла: укажемъ только на самое существенное. Св. Кириллъ въ своей христологіи исходитъ изъ истины единства во Христѣ природъ — божеской и человѣческой, въ силу котораго человѣчество было собственнымъ человѣчествомъ Сына Божія и дѣйствительно участвовало въ Его божескихъ свойствахъ; во Христѣ ни человѣчество не мыслимо безъ божества, ни божество безъ человѣчества; нельзя говорить о двухъ Сынахъ Божіихъ, — одинъ Христосъ и одинъ Сынъ Божій и это единство было не только слѣдствіемъ соединенія, но и его началомъ, такъ какъ во Христѣ не было другаго Сына Божія, отличнаго отъ вѣчносущаго Сына Божія, но тотъ же самый едиnorodный сталъ во Христѣ первороднымъ какъ человѣкъ: Богъ воплотился, Богъ явился въ образѣ раба. Христосъ совершилъ дѣло человѣческаго искупленія не потому, что въ Немъ человѣчество соединилось съ Божествомъ, но потому, что Богъ сталъ человѣкомъ и такимъ образомъ возстановилъ человѣческую природу, — не потому, что въ Немъ человѣкъ былъ усыновленъ, а потому, что въ Немъ Богъ Сынъ сталъ человѣкомъ: Его богосыновство было естественнымъ и такимъ образомъ послужило началомъ благодатнаго усыновленія всѣхъ людей. Св. Кириллъ въ единствѣ лица Иисуса Христа и въ единствѣ Его богосыновства не видѣлъ только слѣдствія соединенія Божества и человѣчества, но въ этомъ богосыновствѣ самосознаніи, въ лицѣ Сына Божія, какъ началъ соединенія божеской и человѣческой природъ, находилъ объясненіе возможности такого соединенія природъ, которыя взятыя сами по себѣ, въ своей противоположности, взаимно исключаютъ одна другую. Таково въ немногихъ словахъ ученіе св. Кирилла. Отмѣтимъ слѣдующіе пункты. 1) Полнота двухъ естествъ во Христѣ, не допускающая ни измѣненія, ни сокращенія ни одного изъ нихъ. Посредникъ Бога и человѣковъ сдѣлался изъ нашего человѣчества, которое было цѣльнымъ и подлежало своимъ законамъ (*ἐκ τῆς καθ' ἡμᾶς ἀνθρωπότητος, τελείως ἐχούσης κατὰ τὸν ἴδιον λόγον*), изъ Сына, по естеству (*κατὰ φύσιν*) происшедшаго отъ Бога, т. е. едиnorodнаго (*de incarn. Unigen. V, I, 688*). При соединеніи двухъ естествъ, Божество не претерпѣло измѣненія, потому что божественная природа неизмѣнна и, принявши въ воплощеніи видъ раба, Сынъ однако остался Господомъ всего міра

(р. 683, 696, 723). Но съ другой стороны Онъ усвоилъ Себѣ истинное и не призрачное, но полное и дѣйствительное человѣчество (р. 681). Слово во всей цѣлости соединилось со всѣмъ человѣкомъ (*ὅλον οὖν ὅλον συνῆραται φαιμέν ἀνθρώπου τὸν λόγον*— р. 692). Ему были не чужды физическія немощи и все, что не заслуживаетъ порицанія; чрезъ собственную Ему душу человѣческую для него были доступны человѣческіе, хотя только безпорочные, аффекты (*ibid.*). 2) Что же объединило во Христѣ эти два естества? Божественное лице Сына Божія, которое по воплощеніи стало носителемъ и всѣхъ свойствъ человѣческой природы, такъ что человѣчество не имѣло другаго центра помимо лица Сына Божія... Мы вѣруемъ въ единого Еммануила, въ Которомъ соединились совершенный человѣкъ и Богъ-Слово (690). Богъ во Христѣ былъ по природѣ и истинно (*Θεὸν—φύσει καὶ ἀληθῶς ἐν προσώπῳ Χριστοῦ* р. 702); и воплотившись Сыну Божію не пересталъ быть Богомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя сказать, что Его Божество обитало только въ человѣкѣ (см. Посланіе къ Несторію объ отлученіи). Нѣтъ, Онъ Самъ сдѣлался человѣкомъ по естеству (*de inc.* 685) и нельзя сказать, что Онъ былъ въ человѣкѣ какъ одинъ въ другомъ, ибо Онъ Самъ сталъ человѣкомъ (705). Тоже самое Слово, Которое неизреченно произошло отъ Отца, родилось и отъ жены (695, 696, 713, 734, 735). Слово стало плотью; но кто настолько неразуменъ, чтобы говорить или объ измѣненіи божественной природы въ то, чѣмъ она не была прежде, или о превращеніи плоти въ природу Слова. Ни того, ни другаго не могло быть никоимъ образомъ. Одинъ Сынъ и одна Его природа, хотя Онъ и принялъ плоть, одаренную разумною душою, но принятое Имъ человѣчество было Его собственнымъ (735). 3) Въ чемъ же проявлялось свободно-разумное посредство божественной ипостаси при соединеніи естествъ божескаго и человѣческаго,—то посредство, при которомъ ни Божество не терпѣло измѣненія, но всецѣло было соединено съ человѣчествомъ, ни Божествомъ не стѣснялось человѣчество по своей истинной, ограниченной жизни,—при которомъ наконецъ жизнь двухъ естествъ была въ Богочеловѣкѣ единою богочеловѣческою жизнью — *μία φύσις*? Это посредство проявлялось въ свободномъ самоограниченіи, самоуничженіи Божества Христа. Самоограниченіе Божества вообще составляетъ основаніе свободнаго откровенія Бога въ мірѣ. Божественное и безсмертное естество, которое надъ всѣмъ властвуетъ, которое живетъ во свѣтѣ непреступнымъ и возсѣ-

даетъ на престолѣ высокому и Ему одному приличному, которому предстоятъ начала, господства, власти и святые серафимы, предъ которымъ, какъ говоритъ св. Писаніе, страшатся и трепещутъ все твари,—это естество, столь преславное и достойное удивленія, имѣетъ и снисхожденіе, равное величію Его превосходства и неизреченнаго могущества. Въ противномъ случаѣ сотворенная природа не могла бы сносить Его великой и неизреченной славы и власти. (Защит. рѣчь къ императору Феодосію). И такое свободное самоограниченіе Божества не только вообще дѣлаетъ возможнымъ жизнь тварныхъ и ограниченныхъ существъ, но оно дѣлаетъ возможнымъ и сообщеніе полноты божественной жизни тварному существу, т. е. дѣлаетъ возможнымъ, чтобы при соединеніи Божества и человѣчества и при истинной жизни человѣчества Божество однако соприсутствовало въ человѣчествѣ въ полнотѣ своего естества: свободное, любвеобильное самоограниченіе не только не требуетъ смерти тварнаго при его соединеніи съ Божествомъ, но и устраняетъ *внѣшнее* ограниченіе Божественнаго естества при его соединеніи съ человѣчествомъ. Вотъ почему св. Кирилль, вполне уразумѣвшій тайну божественнаго самоограниченія, пишетъ 1) противъ тѣхъ, которые полагаютъ, что хотя Сынъ до божественному достоинству былъ соприсущъ Отцу и тогда, когда Онъ сталъ человѣкомъ и жилъ на землѣ, но уже не (былъ соприсущъ) ипостатью (*adversus antropomorph. cap. XVIII, Aub. t. VI, p. 385*), — противъ тѣхъ, которые полагаютъ, что только лице Слова соединилось съ человѣчествомъ: свойства Его божеской природы, Его божественная сущность остались на небесахъ, въ божественной сферѣ, соприсущными Отцу, а Его сыновняя ипостась сошла съ неба и оставила лоно Отчее. — Сынъ Божій воплотился во всей Своей божественной природѣ, учитъ св. Кирилль. 2) Во вторыхъ онъ пишетъ противъ тѣхъ, которые распространяютъ *χέρως* не только на ипостась Сына, но и на Его божественную сущность въ томъ смыслѣ, что единое Слово Божіе, по воплощеніи, оставило неба и по Своему Божеству. Эти люди понимаютъ самоограниченіе Божества въ томъ же (внѣшнемъ) смыслѣ, въ какомъ ограничены тѣлесные предметы. И въ то время, какъ Сынъ Божій въ образѣ человѣческомъ жилъ на землѣ, Его слава наполняла все небо, ибо Онъ не переставалъ быть Богомъ, учитъ св. Кирилль (*ibid. 388—389*). 3) Въ третьихъ онъ отвергаетъ ту мысль, что будто во Христѣ двѣ природы ограничивали одна другую, — ограничивали внѣшне и сами

по себя (см. защищеніе анаѳ. 4-го противъ возраженія Θεодорита).—Это самоограниченіе совершалось по свободной волѣ Сына Божія и потому оно, не допуская вѣшняго ограниченія Божества, давало свободную жизнь человѣчеству и вмѣстѣ съ тѣмъ дѣлало богочеловѣческую жизнь единою жизнью (*μία φύσις, φύσιν ἐνωσας*). Слово, не считавшее хищеніемъ быть равнымъ Богу (Фил. II, 6), передало Себя на добровольное истощаніе и по Своей волѣ снизошло до подобія намъ, не переставая быть тѣмъ, что есть, но и при этомъ оставаясь Богомъ и не презирая мѣры человѣчества (см. объясненіе анаѳем. 4-го, данное въ Ефесѣ). Соединеніе естественное (*κατὰ φύσιν*), не по обитанію, а истинное (*κατὰ ἀλήθειαν*), такъ что Сынъ Божій не присоединилъ человѣческую природу къ божественной, но Самъ сталъ человѣкомъ, — соединеніе, не сливающее естество и не смѣшивающее ихъ, есть свободное самоограниченіе Сына Божія: Онъ истощилъ Себя не безъ воли, но добровольно сдѣлался человѣкомъ, — такъ можно резюмировать богатое мыслями защищеніе 3 анаѳ. Кирилла противъ возраженія Θεодорита. Само Слово, не переставая по существу быть Богомъ, стало человѣкомъ, сдерживая Своею свободною волею Божество, такъ что человѣчество Его могло жить истинною, ограниченою жизнью, — Самъ Сынъ Божій жилъ человѣческою, ограниченою жизнью. Не трудно было человѣколюбивому Богу явить Себя сноснымъ для условій человѣческой природы и жизни (*οὐ γὰρ ἦν ἀμῆχανον τῷ φιλανθρώπῳ Θεῷ οἰστὸν ἑαυτὸν ἀποφῆναι τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις* Aub. V, I, 737); Слово въ цѣляхъ домостроительства попустило собственной плоти развиваться по законамъ, свойственнымъ природѣ плоти (*εὐαγγελιστῆς... δεικνύσιν αὐτὸν οἰκονομικῶς ἐφέντα τῇ ἰδίᾳ σαρκί, διὰ τῶν τῆς ἰδίας φύσεως εἶναι νόμων*—760). Божество во Христѣ не преуспѣваетъ, не страдаетъ, но Самъ Сынъ Божій страдалъ собственнымъ тѣломъ (764), собственной плотью (765), Онъ Самъ развивался Своимъ человѣчествомъ. Конечно, для Слова, рожденнаго отъ Отца, какъ для Бога, не было невозможнымъ и недоступнымъ соединенное съ Собою тѣло и изъ самыхъ пеленъ вознести на высоту и возвести въ мѣру возраста совершенна. Казалось, что для Него было бы легко и удобно и младенцу сообщить премудрость удивительную, но это было бы дѣйствиемъ чудеснымъ (сверхъестественнымъ) и несогласнымъ съ цѣлями домостроительства. Но тайна совершилась постепенно. Онъ попускаетъ въ цѣляхъ домостроительства свойствамъ (условіямъ) человѣческой природы и жизни *владѣть*

Собою (*ἡρίει δὴ οὖν οἰκονομικῶς τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις ἐφ' ἑαυτῶν τὸ κρατεῖν*—760). Будучи какъ Богъ совершеннымъ и ни въ чемъ не имѣющимъ нужды, слѣдовательно и въ возрастаніи, и безстрастнымъ, Слово Отца усвоетъ Себѣ нашу природу, когда стало подобнымъ намъ. И при всемъ томъ Божество въ Христѣ обитало въ полнотѣ; въ Немъ открылось странное и необычное чудо: въ образѣ раба господство, въ человѣческомъ униженіи слава и человѣчество, увѣнчанное славою и т. д.. И единородный сталъ человѣкомъ не для того, чтобы пребывать въ истощаніи, но чтобы, припявши свойственное униженію, вмѣстѣ съ тѣмъ проявиться въ божественномъ величіи,—прославить человѣчество (753). Но сдерживаемое свободною волею Сына Божія Божество являлось во Христѣ не во внѣшнемъ величіи, но было сокрыто въ Немъ (*κρύπτει μὲν τὴν θεότητα...*): божественная слава была въ Немъ *οὐκ ὁρατὴς*, а не *ἐξῶθεν*, человѣчество же было Его *собственнымъ*. Такъ богочеловѣческая жизнь была единою жизнью Бога-Слова воплотившагося.

Но единство богочеловѣческой жизни Христа не было естественнымъ единствомъ, — единствомъ естества (въ строгомъ смыслѣ этого слова, — въ чемъ и заключается не точность выраженной св. Кирилла): во Христѣ было два естества и каждое изъ нихъ проявлялось въ собственныхъ (естественныхъ) хотѣніяхъ и дѣйствіяхъ, такъ что иностасное — богосыновнее единство богочеловѣческой жизни было дѣломъ личнаго подвига Христа. Содержаніе этого подвига разъясняется церковнымъ ученіемъ (выраженнымъ въ вѣроопредѣленіи 4 всел. собора) о двухъ естественныхъ воляхъ во Христѣ. Вопросъ о двухъ воляхъ во Христѣ вводитъ насъ въ самую сокровенную глубину тайны богочеловѣческой жизни, поскольку онъ самою своею постановкою устраняетъ всякую возможность ограничиться въ разъясненіи этой тайны раскрытіемъ внѣшняго отношенія во Христѣ естествъ божескаго и человѣческаго, но требуетъ уясненія внутренняго отношенія ихъ (двухъ—естественной) жизни къ единому богосыновнему лицу. Два естества, но единое лице Сына Божія, которое дѣйствуетъ въ томъ и другомъ ествѣ. Но открывая, такимъ образомъ, вопросъ во всей его силѣ, мы неизбежно найдемъ, что 1) для его рѣшенія никакимъ образомъ нельзя ограничиться однимъ сжатымъ вѣроопредѣленіемъ 6 всел. собора, но необходимо обратиться къ болѣе подробнымъ трактатамъ св. отцевъ на тему этого вопроса что 2) для его рѣшенія, однако, не имѣетъ почти никакого зна

ченія историческій процессъ, путемъ котораго выработалась формула 6 всел. собора,—процессъ борьбы съ моноелитизмомъ. Последнй рѣшительно отвергалъ самую мысль о двухъ воляхъ во Христѣ и потому не могъ внести ничего положительнаго въ сокровищницу ученія о лицѣ Иисуса Христа. Намъ необходимо обратиться къ изученію твореній св. Агаѳона, папы римскаго, Софронія Иерусалимскаго, Максима Исповѣдника и Иоанна Дамаскина. Существенное содержаніе церковнаго ученія о двухъ воляхъ во Христѣ, изъясненнаго съ помощью твореній указанныхъ отцевъ и учителей церкви, можно выразить въ слѣдующихъ пунктахъ: 1) взаимоотношеніе двухъ волей во Христѣ есть отношеніе божески-естественной безусловности и человѣчески-естественной ограниченности; 2) лично во Христѣ противоборства никакого быть не могло. Хотя согласованіе волей было дѣломъ Его личнаго подвига, но 3) подчиненіе человѣческой воли было подчиненіемъ ея волѣ Отца. 4) Согласованіе же это и подчиненіе совершалось на основаніяхъ Его единаго личнаго богосыновства, единой богосыновней ипостаси.—Еслибы мы обще и свясно стали развивать эти положенія, хотя бы буквально словами святоотеческими, то намъ пришлось бы лишь повторить то, что раскрыто нами въ 3 главѣ нашего сочиненія. (Ограничимся нѣсколькими детальными, хотя и краткими, замѣчаніями.—Что во Христѣ двѣ воли и что они не противоборствуютъ, но что Его человѣческая воля подчиняется божественной и всемогущей волѣ, это мы, всѣ образованные христіане, знаемъ. Но въ большинствѣ случаевъ мы представляемъ себѣ отношеніе двухъ волей во Христѣ аналогичнымъ отношенію въ насъ желаній тѣлесныхъ и духовныхъ и подчиненіе человѣческой воли Христа божественной волѣ понимаемъ въ смыслѣ (нравственнаго) подчиненія нашего грѣховнаго тѣла нашему же собственному духу, въ смыслѣ господства духа надъ тѣломъ. Пониманіе совершенно ложное и грубое. Естественное хотѣніе и дѣйствіе, на святоотеческомъ языкѣ, это то же, что, по совершенно научной терминологіи, обозначается именемъ естественно-необходимаго въ противоположность свободному, нравственно-личному. Человѣческому естеству свойственно пить, ѣсть, страдать, спать, постепенность, условность и ограниченность дѣйствій и под.; божескому естеству, напротивъ, свойственна безусловность, или, по святоотеческому языку, всемогущество: всевѣдѣніе, вседѣприсутствіе, собственно всемогущество, безусловная святость и т. д.. Что при такомъ пониманіи волей рѣшительно невозможно пред-

ставлять отношеніе двухъ волей во Христѣ аналогичнымъ отношенію въ насъ тѣла къ духу и совершенно не можетъ быть рѣчи о подчиненіи естественно-человѣческой воли Христа Его же собственной (въ буквальномъ смыслѣ слова по отношенію къ воплотившемуся Сыну Божію) божески-естественной всемогущей волѣ,— это понятно само собою. Дѣломъ подвига Христа могло быть лишь согласованіе двухъ волей, такъ чтобы при всемогуществѣ (безусловности) божеской воли могло въ полнотѣ жить и дѣйствовать и человѣческое естество. Но когда Христось сталъ человѣкомъ, т. е. въ силу самоограниченія божескаго естества Своего допустилъ Своему человѣчеству дѣйствовать и развиваться свободно—по своимъ естественнымъ законамъ, тогда Онъ имѣлъ иную отъ воли Отца волю человѣческую и эту иную отъ воли Отца волю человѣческую Онъ подчинялъ Отцу какъ Сынъ Божій.

„Утверждаемъ, постановили отцы 6 всел. собора, что въ одномъ и томъ же Господѣ нашемъ Иисусѣ Христѣ, истинномъ Богѣ нашемъ, два естественныя дѣйствія нераздѣльно, неразлучно, неслитно, т. е. божественное дѣйствіе и человѣческое дѣйствіе, согласно съ богопроповѣдникомъ Львомъ, говорящимъ ясно: каждое естество производитъ то, что ему свойственно, въ общеніи съ другимъ, когда, то есть, Слово приводитъ въ исполненіе то, что свойственно слову, и приводитъ въ исполненіе то, что свойственно плоти. Не будемъ выдавать за одно естественнаго дѣйствія Бога и твари, чтобы не возвести *сотвореннаго* въ божественную сущность, и не низвести *превосходства* божественнаго естества на мѣсто приличное тварямъ. Одному и тому же приписываемъ *чудеса и страданія*, соотвѣтственному тому и другому естеству, изъ которыхъ Онъ состоитъ и въ которыхъ Онъ имѣетъ бытіе, какъ сказала чудный Кириллъ... Два его естества проявились въ одной Его ипостаси, въ которой Онъ истинно, а не призрачно заявилъ Себя чудесами и страданіями въ теченіе всей Своей домостроительной жизни, съ обнаруженіемъ естественнаго различія въ той же одной ипостаси, въ томъ, что то и другое естество хочетъ и производитъ свойственное себѣ въ общеніи съ другимъ. Поэтому то мы и признаемъ двѣ естественныя воли и дѣйствія, *согласно сочетавшіяся* между собою для спасенія рода человѣческаго“.—

Папа Агафонъ, въ противоположность моноелиту Макарію, исходитъ въ разсужденіи о двухъ воляхъ во Христѣ изъ той мысли, что воля есть проявленіе естества, а не лица. Посему и св. Троица—единой естественной воли, силы, дѣйствія, господства,

величества, власти и славы (in ius naturae et substantiae sive essentialis, unius eam praedicemns et naturalis voluntatis, virtutis, operationis, dominationis, majestatis, potestatis et gloriae) и что бы ни говорили о св. Троицѣ въ ея существѣ, мы разумѣемъ въ единственномъ числѣ какъ объ одномъ естествѣ трехъ лицъ, имѣющихъ одно существо. (Въ силу этого, если нужно выразить ту мысль, что Сынъ Божій, желая самоограниченія Своего естества ради спасенія человѣка, желалъ одного съ Отцемъ, необходимо къ словамъ „Сынъ Божій лично“ добавлять „какъ единый по естеству съ Отцемъ“, т. е. желалъ... Въ силу этого же противоположность волей богочеловѣческой жизни Христа была противоположностью человѣчески естественной воли Христа божеской волѣ Бога Отца. Если же говорить о подчиненіи естественно-человѣческой воли Христа божески-всемогущей волѣ въ смыслѣ подчиненія ея Его же собственной божески-всемогущей волѣ, то это возможно лишь постольку, поскольку Его божески-естественная всемогущая воля разумѣется, не зависимо отъ ея самоограниченія въ воплощеніи, единою съ волею Отца по единству естества). Во Христѣ же все двойное, т. о. исповѣдуемъ въ Немъ два естества — божеское и человѣческое... два естественныя хотѣнія и два естественныя дѣйствія... Хотѣніе есть естественное (naturalis voluntas—*ουσιον τὸ θελημα*). Такъ какъ въ Немъ совершенное естество нашего человѣчества, кромѣ только грѣха, то Онъ молится, какъ человѣкъ, да мимоидетъ чаша страданія Мѣ. XXVI, 39; Мр. XIV, 36; Лук. XXII, 42. Блаж. Амвросій говоритъ о Христѣ, по поводу этихъ словъ: итакъ, Онъ воспріялъ мою волю, воспріялъ мою скорбь (voluntatem meam, tristitiam meam—de fide ad Gratianum, lib. 2, cap. 3). Въ словахъ: не якоже Азъ хошу, — говоритъ блаж. Августинъ, Онъ показываетъ Себя хотящимъ инаго, чѣмъ Отецъ; но это возможно было для Него только по человѣческому естеству... ибо неизмѣнное Его естество никогда не могло бы хотѣть инаго, чѣмъ хочетъ Отецъ (contra Maximinum lib. III, cap. 20). Говоря: не Моя воля, — по словамъ Григорія Нисекаго, — Онъ указываетъ этими словами на человѣческое естество, а присоединивши слово Твоя, Онъ показываетъ одинаковость съ Божествомъ Отца Божества Своего, воля котораго нисколько не различается отъ воли Отца, вслѣдствіе единства естества;... въ силу послушанія подчиняетъ нашу волю волѣ божественной. — Какъ о человѣкѣ о Немъ сказано, — продолжаетъ пала Агаонъ, что Онъ: *не може утаитися* Мр. VII, 24. Ужели

признать, что Онъ, Творецъ и Искушитель всѣхъ, о Которомъ сказано: вся, елика восхотѣ Господь, сотвори на небеси и на земли, для Котораго хотѣть есть то же, что мочь, мановенію Котораго со страхомъ повинуются небесныя власти,—восхотѣвши сокрыться въ земномъ домѣ, не имѣеть силы? Ясно, что Онъ имѣеть и человѣческую волю, чрезъ которую Онъ подчиняется Отцу и что эту человѣческую волю имѣлъ Онъ въ Себѣ свободно отъ всякаго грѣха, какъ истинный Богъ и человѣкъ. Имъ воспринята и спасена и человѣческая воля вмѣстѣ съ человѣческимъ естествомъ; но то, что спасено воспріявшимъ, не можетъ быть Ему противнымъ. Ибо Творецъ ничего не создалъ противнымъ Себѣ и ничего такого не воспріялъ въ таинствѣ воплощенія“ (см. Посланіе, читанное на 4 засѣданіи 6 всел. собора у Mansi, XI, 234—286). Вотъ что слѣдуетъ разумѣть подъ двумя волями во Христѣ и о какомъ подчиненіи можно говорить!

Самыми размѣрами своего отчета мы принуждены ограничиться лишь самымъ существеннымъ и неполнымъ. Потому же опускаемъ св. Максима и Софронія. Переходимъ къ Дамаскину,—и изъ него опять лишь кое что существенное. Такъ какъ при писаніи своей догматики (Точн. изл. пр. вѣры) Дамаскинъ особенное вниманіе обратилъ на тѣ предметы вѣры, которые до него и въ его время были извращаемы еретиками, то онъ не все изложилъ съ одинаковою обширностью. То, что относится къ лицу и дѣйствіямъ І. Христа, изложено и объяснено имъ такъ ясно и полно, какъ только желать можно. Помимо того, среди его твореній имѣемъ особый трактатъ *περὶ δύο θελημάτων*. — Двѣ воли во Христѣ — это двѣ естественныя, а не ипостасныя воли (Точн. изл. пр. вѣры кн. III, гл. XIV, начало). Посему, если Христосъ въ Себѣ и чрезъ Себя подчинилъ Кому Свою человѣческую волю, то это Богу и Отцу (*ibid.* гл. XVIII),—это было послушаніе воли человѣческой, послушаніе свободное и непринужденное. Въ Самомъ же Христѣ двѣ воли дѣйствовали согласно въ силу единства Его ипостаси: свободою ипостаснаго единства объясняется и свобода дѣйствія человѣческой воли, характеръ ипостаси—богосыновней—объясняетъ свободное подчиненіе воли человѣческой волѣ Отца. — Такъ какъ во Христѣ два естества, то утверждаемъ, что въ Немъ и двѣ естественныя воли, и два естественныя дѣйствія, и двѣ естественныя свободы. Что же нужно разумѣть подъ Его человѣческою волею и свободою? Строго говоря, Господу нельзя приписать произвольной склонности (*γνώμη*) и избиранія (*προαίρεσις*),

(т. е. нравственной свободы какъ выбора между добромъ и зломъ). Ибо произвольная склонность есть расположеніе къ тому, что рѣшено послѣ розысканія и совѣщанія, или совѣта и рѣшенія о неизвѣстномъ. Но Господь, такъ какъ Онъ не простой человѣкъ, а вмѣстѣ и Богъ и всевѣдущій, не имѣлъ нужды ни въ изолѣдованіи, ни въ розысканіи, ни въ совѣтѣ, ни въ рѣшеніи. Ему естественно было сходно добро и чуждо зло (*ibid.* гл. XIV подъ кон.). Въ чемъ же проявлялась Его человѣческая воля? Напр. въ томъ, что Онъ не може утаиться Мр. VII, 24,—сказалъ: жажду Иоан. XIX, 26 и... вкушь не хотяше пити Мо. XXVII, 33 и под.—Такъ какъ Христосъ одинъ и хотящій по обоимъ естествамъ одинъ и тотъ же; то мы должны сказать, что предметъ Его хотѣнія есть одинъ—не потому, что Онъ хотѣлъ только того, что хотѣлъ естественно какъ Богъ (ибо Божеству не свойственно хотѣть ѣсть, пить и под.) но потому, что хотѣлъ и того, что существенно человѣческой природѣ, безъ противорѣчія произвола и сообразно съ свойствомъ обоихъ естествъ. Ибо тогда Онъ естественно хотѣлъ сего, когда божественная воля того хотѣла и попускала плоти страдать и дѣйствовать какъ ей свойственно (*ibid.* гл. XIV,—*περὶ δύο θελήμ.* с. XXI, XXIII). Вотъ что такое согласованіе волей во Христѣ. Оно совершалось по единству свободной ипостаси; а по характеру этой ипостаси совершалось подчиненіе человѣческой воли волѣ Отца. Вообще хотѣть—есть дѣло естества; такъ или иначе хотѣть—дѣло личнаго рѣшенія (*περὶ δύο θελήμ.* сар. XXII); способность хотѣнія и дѣйствованіе есть дѣло естества, но предметъ хотѣнія—дѣло личнаго рѣшенія (*ibid.* с. XXIV). И во Христѣ Его ипостасью опредѣляется характеръ Его естественныхъ дѣйствій (Г. изл. пр. в. кн. III; гл. III). А эта ипостась имѣетъ въ себѣ какъ характеристическое и отличительное свойство божественнаго сыновства Бога Слова (*τῆς θείας τοῦ Θεοῦ Λόγου υἰότητος*—*ibid.* гл. VII).

Представленное въ 3 и 4 главахъ моего сочиненія изображеніе богочеловѣческой жизни исполнено мною на основаніи, кратко предложеннаго здѣсь, святоотеческаго ученія.

Опредѣлили: Отчеты кандидатовъ — Т. Синьковского и М. Тарѣева передать на разсмотрѣніе: перваго—доценту А. Бѣляеву, втораго—доценту М. Муретову съ тѣмъ, чтобы они представили въ Совѣтъ Академіи письменные отзывы.

XII. Прошенія кандидатовъ Академіи: законоучителя Нѣжинскаго историко-филологическаго Института священника Павла