

ства въ ученіи о Св. Троицѣ развивался на западѣ все болѣе и болѣе и ко времени аріанскихъ споровъ мы видимъ на западѣ цѣлый рядъ писателей, съ полной рѣшительностью высказывающихъ мысли о нераздѣльномъ единствѣ по Божеству Сына и Св. Духа со Отцемъ. Таковы—Лактанцій, Арнобіи, Пруденцій, Зенонъ Веронскій,—а затѣмъ въ никейскую эпоху—Осій, Люциферъ, Фебадій, Евсевій Верчелльскій и др. Но если ученіе Тертулліана значительно утратило вліяніе по своему содержанію, то съ формально-научной стороны оно сохранило полное значеніе. Да иначе и не могло быть, такъ какъ система Тертулліана была единственнымъ опытомъ собственно-научнаго раскрытія христіанскихъ догматовъ,—и западный богословъ, разъ онъ ставилъ своей задачей не простое исповѣданіе своей вѣры, а научное ея разъясненіе, необходимо обращался къ этому образцу. Къ этому направленію примыкалъ и Иларій Пиктавійскій, хотя онъ былъ знакомъ и съ другими, восточными опытами уясненія христіанской догмы.—На востокѣ въ 3 вѣкѣ уже съ полною опредѣленностью выяснились двѣ школы богословской мысли—александрійская и антиохійская. Въ основѣ александрійскаго умозрѣнія о Троицѣ лежало филоно-неоплатоническое понятіе о Первоначалѣ, какъ чистомъ (потенціальномъ) бытіи, и Логосѣ, какъ „второмъ Богѣ“, актуальномъ Его изображеніи, одной стороной Своего существа тѣсно связаннаго со Отцемъ, а другой обращеннаго къ тварному бытію и имѣющаго до извѣстной степени сродство съ нимъ. Отсюда субординаціонизмъ Оригена и два порядка идей въ его системѣ,—т. н. омоусіанскихъ и субординационистическихъ, давшіе основаніе двумъ фракціямъ оригенистовъ,—правой и лѣвой, которыя при терминологической неотчетливости ученія Оригена, во время аріанскихъ споровъ вступили въ открытое столкновеніе между собою, стоя на общей почвѣ воззрѣній своего учителя. Подобно тому какъ въ Римѣ мы видѣли партію защитниковъ строгаго единства Отца съ Сыномъ противъ логологическихъ умозрѣній „дитеистовъ“, такъ и въ Александріи при Св. Діонисіи мы видимъ партію вѣрующихъ, державшихся въ простотѣ духа древняго преданія и протестовавшихъ противъ субординационистическихъ увлеченій своего ученаго епископа. Союзъ этой партіи съ правою фракціею оригенистовъ впоследствии

дать церкви знаменитыхъ защитниковъ никейской вѣры—Александра и Аѳанасія Александрійскихъ, воспользовавшихся лучшими (формально-научными) сторонами неоплатонической философіи для раскрытія догмата о единосущіи Сына со Отцемъ. Типическимъ представителемъ лѣвой фракціи оригенистовъ въ 4 вѣкѣ былъ Евсевій Кесарійскій, который хотя по общему складу своихъ воззрѣній ближе стоялъ къ никейцамъ, чѣмъ аріанамъ, однако, смущаясь терминомъ *ὁμοούσιος*, рѣзко противорѣчившимъ субординаціонистическимъ тенденціямъ Оригена, охотнѣе подавалъ руку послѣднимъ, чѣмъ первымъ.—Представителями антioxійской школы въ 3 в. были монархіане-динамисты (Павелъ Самосатскій), а въ 4 в.—Лукіанъ и Аріій. Эту школу можно назвать аристотелевскою, но лишь въ томъ смыслѣ, что ея представители, въ противоположность платоновскому (неоплатоническому) ученію о двойственности сущаго вообще у александрійцевъ, держались строго-индивидуалистическаго представленія о сущностяхъ, и предпочитали дедуктивному методу александрійцевъ методъ индуктивно-діалектическій. Основую аріанскаго ученія является понятіе о божественныхъ Ипостасяхъ, какъ трехъ совершенно раздѣльныхъ и несравнимыхъ между собою сущностяхъ. Съ оригенизмомъ (и вообще съ платонизмомъ) аріанство имѣло лишь одностороннее сходство въ нѣкоторыхъ субординаціонистическихъ взглядахъ.—Въ половинѣ 4 вѣка образовалась новая—т. н. полуаріанская партія, которая въ послѣдствіи (во второй уже половинѣ этого вѣка) раздѣлилась на двѣ части—оміевъ, слившихся затѣмъ съ аріанами, и омоусіанъ, державшихся въ сущности однихъ воззрѣній съ староникейцами (и примыкавшихъ къ правой фракціи оригенизма, насажденнаго въ Малой Азіи Григоріемъ Неокесарійскимъ), но отличавшихся отъ нихъ лишь формально-научными (аристотелевскими) методами изслѣдованія и терминологіей.—На дальнѣйшихъ страницахъ мы вкратцѣ остановимся лишь на такихъ пунктахъ исторіи тринитарной догмы въ церкви, которые были предметомъ болѣе или менѣе нарочитыхъ работъ въ отчетномъ стипендіатскомъ году. Таковъ, прежде всего, вопросъ о вліяніи стоицизма на Тертулліана и вообще на западное богословіе ¹⁾.

¹⁾ При изученіи этого вопроса мы пользовались слѣдующими книгами: Zeller. Philosophie d. Griechen... #1, 3 Auflage, Lpz. 1880; Prantl. Geschichte

II. Основные онтологическія воззрѣнія стоиковъ выражаются въ ихъ ученіи о категоріяхъ, которыя въ стоическихъ системахъ и имѣють значеніе не только общихъ формъ разсудочнаго познанія, но и родовыхъ формъ бытія (*τὰ γενικώτατα καὶ ἀρχικώτατα γένη*) ¹⁾. Логика стоиковъ стоитъ въ тѣсной связи съ ихъ онтологіей и физикой ²⁾. Отличительною чертою стоической онтологіи является ея матеріалистическій характеръ. По воззрѣнію стоиковъ, все существующее (въ строгомъ смыслѣ)—матеріально, такъ какъ дѣйствительно лишь то, что обладаетъ силою дѣйствовать или страдать, а такимъ свойствомъ обладаютъ лишь тѣлесныя сущности ³⁾. Въ силу этого не только душа, Богъ ⁴⁾ и т. п. трактовались у стоиковъ, какъ тѣлесныя сущности, но матеріализировались и отдѣльныя свойства вещей, добродѣтели и пороки души (въ смыслѣ качественно-опредѣленной модификаціи—*τόρος*—общей душевной субстанціи—*πυρός*) и т. п. ⁵⁾. Материализируя все существующее, стоики допускали лишь три безтѣлесныя сущности—пространство, время и т. н. *λεκτόν*, разумѣя подъ этимъ терминомъ мысль, въ ея объективномъ значеніи, ея содержаніе въ отличіе отъ вещей, къ которымъ

d. Logik im Abendlande. I B. Lpz. 1855; *Heinze*. Die Lehre v. Logos im d. Griechischen Ph—ie. Oldenburg. 1872; *Stein*. Die Erkenntnisstheorie d. Stoa. Berlin 1888. *Rauch*. Der Einfluss d. Stoischen Philosophie auf d. Lehrbildung Tertullians, Halle. 1890. *Stier*. Die Gottes—u—Logoslehre Tertullians. Göttingen. 1899. *Hauschild*. Die rationale Psychologie und Erkenntnisstheorie Tertullians. Leipzig 1880. *Hagemann*. Die Römische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma. Freiburg. 1864. *Bethune-Baker*. The Menning of Homousios in the „Constantinopolitan“ Creed. Cambridge. 1901. Твореніями Тертуліана мы пользовались по русскому переводу Карпѣва (1—4 ч.) а отчасти и по изданію Mign'я, Patrol. c. compl. s. l. 1—2 tt.

¹⁾ *Simpl. ad Cat. f. 5^o. B. Marc. Aur. пр. εαυτ. VI, 14. Prantl*, 428 s. Zeller... 93 s.

²⁾ *Prantl*... 1, 428; *Heinze*... 117 s.

³⁾ *Plut. c. not. 30, 2. s. 1073: ὅντα τα σώματα καλοῦσιν, ἐπειδὴ ὅντος το ποιεῖν τι καὶ πάσχειν*. Сводъ цитать у Zeller'a—III, 117...

⁴⁾ *Chris. b. Nemes. s. 34: σώμα ἄρα ἢ ψυχή...* Zeller. 194—195.. *Οὐσία θεοῦ* у стоиковъ представлялась *ἀεροειδής* (*Diag. 148*). Zeller... 138 ff.

⁵⁾ Плутархъ упрекалъ стоиковъ, что они *τὰς ποιότητες οὐσίας καὶ σώματα ποιοῦσιν* (с. not. 50, 1, s. 1085. ib. 45, 2, s. 1084) Zeller. 118, 120 ss. *Sen. ep. 106, 4: bonum hominis necesse est corpus sit, cum ipse sit corporalis... si adfectus corpora sunt et morbi animorum...ergo et malitia et species ejus omnes... ergo et bona. Zeller*... 120, 119.

оно относится, отъ мыслительной дѣятельности, которая является его причиною и, наконецъ, отъ слова (*γενή*), въ которомъ оно выражается. Не будучи матеріальной сущностью, *λεκτόν*, однако, мыслилось у стоиковъ какъ дѣйствительное бытіе (*πρόημα*), хотя и не вполне самостоятельное; субстанціальнымъ же бытіемъ *ρόημα* становится уже будучи выражено въ словѣ, которое, какъ извѣстное колебаніе воздуха, является уже въ собственномъ смыслѣ субстанціей,—*ὅωμα* ¹⁾).

Первой категоріей у стоиковъ представляется сущность (*οὐσία*, *substantia*) вещи, въ смыслѣ ея матеріи (*ὕλη*), но матеріи безкачественной, независимой отъ ближайшихъ опредѣленій вещи,—другими словами—„въ смыслѣ того неопредѣленнаго субстрата (*ὑποκειμενον*), который лежитъ въ основѣ всякой вещи и единственно дѣлаетъ ее извѣстной субстанціей“ ²⁾).

Второю категорією у стоиковъ представляется свойство (*τὸ ποιόν*, *ποιότης*) вещи или тѣ существенныя различія, посредствомъ которыхъ безкачественная сама по себѣ матерія становится чѣмъ нибудь опредѣленнымъ, при чемъ эти качества вещей мыслились неотдѣлимыми отъ ихъ „безвиднаго“ субстрата и въ связи съ нимъ образующими одну опредѣленную вещь или субстанцію ³⁾. Будучи неотдѣлимы отъ *πρώτη οὐσία*, *ποιότητες*, какъ свойства, составляющія самую природу извѣстной вещи, назывались *ἔξεις*, и въ этомъ смыслѣ строго отличались отъ всѣхъ случайныхъ (временно-пространственныхъ) ея опредѣленій, называвшихся *σχέσεις* ⁴⁾).

Соотвѣтственно общему матеріалистическому принципу стоицизма, *ποιότητες*, какъ мы видѣли, сами по себѣ у стои-

¹⁾ Sext. Math. VIII, II; Plut. Plac. IV, 20; Zeller. 46—87 ss. ib. 117. Stein. 220—221.

²⁾ Porph. у Simpl. f. 12, θ: ἡ τε γὰρ ἁπλοῖς ὕλη... πρώτην ἐστὶ τοῦ ὑποκειμένου σημαζομενον... Stob. Ekl. I. 322: (Ζήνωνος) οὐσίαν δὲ εἶναι τὴν τῶν ὄντων πάντων πρώτην ἔλην, ταύτην δὲ πᾶσαν αἰθιορ καὶ οὕτε πλείω οὕτε ἐλάττω... Cfr. Zeller... 94—95 ss.

³⁾ Simpl. f. 57, ε: οἱ δὲ Στωϊκοὶ το κοινὸν τῆς ποιότητος τὸ ἐπὶ τῶν σωμάτων λέγουσι διαφορὰν εἶναι οὐσίας οὐκ ἀποδιαλεχτὴν ἑαυτὴν, ἀλλ' εἰς ἐν νόημα καὶ ἰδιότητα ἀπολίσσονσαν οὕτε χρόνω οὕτε ἰσχύϊ εἰδοποιουμένην. ἀλλὰ τῇ ἐξ αὐτῆς τοιοῦτότητι, καθ' ἣν ποιοῦ ἐφίσταται γένεσις. Zeller. 96.

⁴⁾ Simpl. Schol. in Arist. 70, b, 43: τὰς μὲν γὰρ σχέσεις ταῖς ἐπικτητοῖς κατιστάσει χαρακτηρίζεσθαι, τὰς δὲ ἔξεις ταῖς ἐξ ἐαυτῶν ενεργείας. ib. 97.

ковъ признавались за отдѣльные *οὐσίαι* и *οὐράτια*. Въ стоической физикѣ это ипостазированіе свойствъ вещей выражено еще рельефнѣе въ ученіи о т. н. *λόγοι σπερματικοί* или *ἐνολοί*, — своеобразныхъ духовно-матеріальныхъ принципахъ (атомы—силы—идеи), изъ сложенія или смѣшенія (*κρᾶσις*, *μίξις*) которыхъ образуется все разнообразіе видовъ конкретного бытія ¹⁾. Если же по воззрѣнію стоиковъ, каждая вещь представляетъ собою агрегатъ или систему *λόγοζ*овъ, какъ качественно модифицированныхъ элементовъ первома-теріи (напр. жесткость, какъ элементъ желѣза, плотность — камня, бѣлизна—серебра) ²⁾, то возникаетъ вопросъ, въ какомъ отношеніи эти элементарныя сущности стоятъ къ болѣе общимъ формамъ индивидуальнаго и видового бытія, — что является принципомъ, объединяющимъ ихъ въ извѣстныя группы и классы субстанцій? Очевидно, такимъ принципомъ является имманентно — присущая первоэлементамъ разумность и телеологичность. Поэтому справедливо приравниваютъ стоическое ученіе о *ποιόν* съ аристотелевскимъ понятіемъ объ *εἶδος*, какъ дѣйствующемъ и формирующемъ принципѣ вещей, лишь съ тѣмъ различіемъ, что *εἶδος* у Аристотеля является нематеріальною частью вещи, а у стоиковъ *λόγοι σπερματικοί*—матеріальны (*σῆρ*) ³⁾. Отсюда, въ стоической онтологіи сама собою устанавливалась своеобразная схема взаимоотношенія сущностей: каждая *ποιότης*, будучи сама по себѣ извѣстною сущностью, являлась лишь составною частію болѣе сложной субстанціи, которая, въ свою очередь, могла входить, какъ опредѣленный элементъ, въ содержаніе другой еще болѣе сложной сущности. Напр. краснота, текучесть и т. н. *ποιότητες* входятъ въ содержаніе сущности крови, — кровь входитъ какъ составной элементъ въ субстанцію тѣла, — тѣло—въ субстанцію человѣка. Легко замѣтить, что эта схема взаимоотношенія сущностей, какъ сложнаго къ простому, проникнута строго-реалистическимъ характеромъ и рѣши-

¹⁾ Diog. VII, 148: ἔστι δὲ φῦσις ἕξις, ἐξ αὐτῆς κινουμένη, κατὰ σπερματικούς λόγους ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ αὐτῆς. Zeller.. 98. Связь ученія о *λόγοι σπερματικοί* со 2-ою категоріей выражается и въ ея наименованіи *ποιός* (т. е. *λόγος*). Cfr. Heinze.. 116—117 s.

²⁾ Plut. st. rep. 43, 2: τοῦ ποῖον ἕκαστον εἶναι αἴτιος ὁ συνέχων ἄρ' ἐστίν, ὡς σκληρότητα μὲν ἐν σιδήρῳ, ποικύτητα δ' ἐν λίθῳ etc. Καλοῦσιν. Zeller, 99 s.

³⁾ Zeller... 98. Heinze. 125 s.

тельно отличается отъ логической схемы отношенія между общимъ и частнымъ: такая схема и не могла имѣть мѣста въ стоической онтологіи, поскольку стоики были рѣшительными номиналистами и отрицали соотвѣтствіе нашихъ общихъ понятій дѣйствительности, признавая ихъ лишь за *ἡμετέρα ἐννοήματα*, и утверждая, что существуетъ лишь *ἔμπος*, а не *ὀπλότης* ¹⁾.

Реалистическій характеръ стоическихъ воззрѣній на отношеніе общей *οὐσία* къ индивидуальнымъ сущностямъ (*ἰδίως ποιόν*) ясно выражается въ ученіи стоиковъ о т. н. дѣленіи (*μερισμός*) сущности. По воззрѣнію стоиковъ, отдѣльныя субстанціи являются частями (*μέρη*) общей сущности, но это взаимоотношеніе не есть логическое подчиненіе, поскольку въ данномъ случаѣ и часть и цѣлое мыслились по содержанию безусловно равными между собой, неразрывно связанными,—однимъ словомъ, не раздѣлялись, а лишь различались ²⁾.

Ученіемъ о двухъ первыхъ категоріяхъ, собственно говоря, и исчерпывается стоическое понятіе о сущности. Двѣ послѣднія категоріи опредѣляютъ предметъ съ его случайныхъ, несущественныхъ сторонъ,—его *σχέσεις*,—при чемъ 3-я категорія (*πὸς ἔχον*) обозначаетъ всѣ тѣ случайныя его черты, которыя могутъ быть высказаны о предметѣ безъ отношенія его къ другому (напр. величина, мѣсто, дѣйствіе, состояніе и др.), а 4-я (*πρὸς τί πὸς ἔχον*)—черты, опредѣляющія отношеніе одного предмета къ другому (направо, налѣво, отчество, сыновство) ³⁾.

Гносеологическія воззрѣнія стоиковъ находятся въ полномъ соотвѣтствіи съ ихъ онтологіей. Такъ какъ, по ученію стоиковъ, дѣйствительно лишь то, что дѣйствуетъ на насъ или испытываетъ наше дѣйствіе, то естественно, что въ

¹⁾ Heinze... 123 s. Hagemann. 361 s.

²⁾ Stob. Ekl. 1, 436: *μὴ εἰναίτε τὰυτόν τό τε ποιόν ἰδίως καὶ τὴν οὐσίαν ἐξ ἧς ἔστι τούτο, μὴ μὲντοι γὰρ μὴδ' ἕτερον, ἀλλὰ μόνον οὐ τανύτον*. Math. IX, 336: *οἱ δὲ Στοιχοὶ οὐτε ἕτερον τοῦ ὅλου το μέρος οὐτε τὸ αὐτό φασιν ἐλάττειν*. Zeller. 98 s. *Οὐσία* относится къ *ἰδίως ποιόν*, какъ сѣмя къ идеально заключающемуся въ немъ растенію. Cfr. Hagemann. 184—193 ss.

³⁾ Simplic. 42, ε: *ὅταν δὲ μὴ κατὰ τὴν ἐνοῦσαν διαφορὰν κατὰ ψιλὴν δὲ τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν θεὸς—οἴται, πρὸς τί πὸς ἔχοντα ἔσται: ὁ γὰρ εἶδος καὶ ὁ διεξὺς ἐξωθεν τινων προσδίδονται πρὸς τὴν ἐπόσιναν*. Zeller. 101—102.

гносеологiи стоики были эмпириками и признавали истинными лишь единичныя представленiя, которыя, хотя не матеріальны (*λεκτόν*), но посредственно относятся къ матеріальному бытію. Истиннымъ знаніемъ у стоиковъ считалось знаніе предмета, засвидѣтельствованное бѣльшимъ числомъ чувствъ и провѣренное бѣльшимъ числомъ опытомъ. Отсюда, самый процессъ эмпирическаго воспріятiя нами дѣйствительности представлялся у стоиковъ, какъ процессъ *καταλήψεως*,—въ прямомъ значеніи этого понятiя, до извѣстной степени аналогичнаго сжиманію какого либо предмета въ кулакъ ¹⁾. Наша познавательная дѣятельность, по стоикамъ, ограничивается лишь простымъ воспріятiемъ и регистраціей окружающей насъ дѣйствительности въ томъ видѣ, въ какомъ она существуетъ на самомъ дѣлѣ. Отсюда, логика стоиковъ отличается формальнымъ характеромъ и ученіе ихъ о категорiяхъ есть ученіе лишь о *tabula logica*. *Ὀδοῖα*, какъ 1-я категорiя, въ стоической логикѣ „соотвѣтствуетъ абстрактному понятiю рода (*Gattungsbegriffe*), которое, какъ таковое, еще не представляетъ никакой качественной опредѣленности“. 2 категорiя соотвѣтствуетъ уже опредѣленному виду (или экземпляру) бытія со всѣмъ эмпирическимъ разнообразіемъ его существенныхъ свойствъ ²⁾. Въ противоположность этимъ двумъ категорiямъ, двѣ послѣднія имѣли въ стоической логикѣ значеніе акциденцій и назывались *συμπεπληρότες* ³⁾. Такимъ образомъ, если въ 3 и 4 категорiяхъ мы познаемъ случайное положеніе или отношеніе вещей, то во 2-й и 1-й—ихъ существенныя черты (*ἔξεις*), чтѣ равносильно познанію самой ихъ сущности.

Будучи строгими эмпириками, стоики отрицали всякаго рода мистическіе пути познанiя, а признавали одинъ органъ всякаго вообще познанiя—„мыслящую душу“ (*ἡγεμονικόν*), которая постепенно, съ теченіемъ возраста, развивается въ человѣкѣ и которая является дѣйствующею причиною и въ отдѣльныхъ воспріятiяхъ, и въ цѣльныхъ представленiяхъ,

¹⁾ Cic. Acad. II, 47, 145. Stein... 181 s.

²⁾ Sext. Emp. adv. Math. VII, 246: οὐτε δὲ ἀληθεῖς οὐτε ψευθεῖς εἰσιν αἱ γενικαὶ (φαντασίαι) ὧν γὰρ τα εἶθι, τοῖα ἢ τοῖα, τοῦτων τα γένη, οὐτε τοῖα οὐτε τοῖα. Prantl. I, 430.

³⁾ Prantl. 44^o s. Cfr. Hagemann. 349—350.

и въ возникающихъ на ихъ основаніи сужденіяхъ и общихъ понятіяхъ ¹⁾. Высказанному положенію, повидимому, противорѣчитъ тотъ фактъ, что стоики на ряду съ *φαντασία κατὰ ληπτική*),—органомъ эмпирическаго воспріятія, признавали особый высшій родъ познавательной способности—разумъ (*διάνοια*, *ratio*, *λόγος*, *νοῦς*, *φρόνησις*, *ἡγεμονικὸν κατ' ἐξοχήν*), по своему происхожденію представляющійся частицею божественнаго духа и являющійся органомъ познанія божественныхъ, трансцендентныхъ вещей ²⁾. Но это ученіе стоиковъ о *νοῦς* имѣетъ мало общаго съ тѣми мистическими теоріями, которыя мы находимъ у философовъ неоплатоническаго направленія. *Διάνοια* стоиковъ по существу есть абстрагирующий разумъ, который посредствомъ аналогій и другихъ логическихъ операцій образуетъ какъ общія эмпирическія понятія, такъ и абстрактныя, возвышающіяся надъ опытомъ, представленія. Въ этой двойственной дѣятельности разума опытъ и абстракція находятся въ неразрывной связи ³⁾. Иллюстраціей къ сказанному можетъ служить ученіе стоиковъ объ образованіи въ насъ идеи о Богѣ. По взгляду стоиковъ, каждая часть универса и наша мыслящая душа въ особенности есть частица Божества (стоическій пантеизмъ). Какъ таковая, какъ извѣстный моментъ самосознанія Божества, она, естественно, должна имѣть представленіе о Немъ,—необходимо должно быть *certa animi notio* о Богѣ ⁴⁾. Но это *notio* о Богѣ, по стоикамъ, возникаетъ отнюдь не интуитивнымъ путемъ, но дискурсивнымъ, имѣющимъ непосредственную связь съ обыденнымъ опытомъ. Именно чрезъ наблюденіе красоты и цѣлесообразности міра физическаго и нравственнаго, путемъ умозаключеній человѣкъ приходитъ къ идеѣ о Богѣ, какъ міровомъ разумѣ или,—что то же,—*fatum*’ѣ ⁵⁾.

Резюмируя изложенное онтологическое и гносеологическое ученіе стоиковъ, мы отмѣтимъ спутанный характеръ его терминологіи,—въ частности въ значеніи термина *οὐσία*

1) Stein... 2, 214—215.

2) Diog. I. VII, 52: ἡ δὲ κατὰ λήψιν γίνεται καὶ αὐτοῦς αἰσθάνεται μὲν ὡς λεκτῶν καὶ μελάνων καὶ τραχέων καὶ χείων λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συνταχόμενων, ὥσπερ το τοῦς θεοῦς εἶναι καὶ προνοεῖν τοὺς τοὺς. Stein. 215 s.

3) Stein. 218—19 ss.

4) Зенонъ по Cic. de nat. deor. 2, 17. Stein, 216 s.

5) Plut. plac. phil. 1, 6. Stein. 217 s

—substantia),—обстоятельство, которое отразилось и въ трудахъ западныхъ христіанскихъ писателей. *ὀὐσία*—substantia у стоиковъ, какъ мы видѣли, означаетъ во 1-хъ, общій безкачественный субстратъ, или матеріальный принципъ всѣхъ вообще вещей (*ὑλη*); во 2-хъ, каждую *ποιότης* вещи, или ея *λόγοι ποιοί*, поскольку они мыслятся, какъ ея составные элементы (*μέρη*) и поскольку они, какъ матеріальныя сущности, представляютъ собою извѣстныя *res* (*πράγματα*) и противоплагаются *σχέσεις* (*συμβεβηκότες*), какъ простымъ формальнымъ отношеніямъ вещей (=non *res*). Въ 3-хъ, наконецъ, *ὀὐσία* означаетъ извѣстную вещь, какъ извѣстный индивидуумъ опредѣленнаго вида или типа, какъ извѣстную органическую систему или агрегатъ тѣхъ или другихъ *ποιότητες*. Эта неустойчивость термина *ὀὐσία*—substantia могла повести къ различнаго рода недоразумѣніямъ особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда этотъ терминъ употреблялся въ связи съ такими растяжимыми понятіями, какъ, напр., *similis*. Съ точки зрѣнія стоической терминологіи такая фраза, какъ напр.: „конь и собака—существа *similis substantiae*“ могла имѣть такіа два правильныя и третье невѣрное (лишь кажущееся) значенія. Эта фраза могла выражать тотъ несомнѣнный фактъ, что въ основѣ и того и другого индивидуума лежитъ одна общая *ὑλη*. Далѣе, она могла выражать, что конь и собака имѣютъ нѣкоторыя общія, сродныя *ποιότητες*. Наконецъ, она могла быть понята въ томъ смыслѣ, что конь и собака—существа одного вида, каковой смыслъ, при растяжимости понятія *similis* (имѣющаго сходство съ *unus*) могъ казѣться правдоподобнымъ. Неопредѣленность термина *ὀὐσία*—substantia, видимо, сознавали и сами стоики, такъ какъ иногда употребляли вмѣсто него синонимическіе термины: *essentia* (преимущественно для обозначенія первоначальной безформенной матеріи) ¹⁾ и *ἐποβίασις* (преимущественно у древнѣйшихъ авторовъ) ²⁾. Не смотря на эти попытки болѣе точнаго разграниченія онтологическихъ понятій, терминологія стоиковъ въ общемъ оставалась довольно неопредѣленной.

III. Не входя въ подробное изложеніе богословскихъ воззрѣній Тертулліана, мы отмѣтимъ лишь ихъ характер-

¹⁾ Cfr. Heinze, 118 s.

²⁾ Bethune-Baker... 76 p.

ныя черты, сложившіяся подъ несомнѣннымъ вліяніемъ стоицизма ¹⁾.

Стоическій характеръ онтологіи Тертулліана вообще, и въ частности понятія о Существѣ Божіемъ, выступаетъ съ полною ясностью. Признавая матеріальность всѣхъ вообще сущностей (въ томъ числѣ и души, и ангеловъ, и Божества ²⁾), Тертулліанъ удерживаетъ и стоическое ученіе о строгомъ различіи существенныхъ (*ἐξείας*) и относительныхъ свойствъ (*σχεόμεας*) вещей, съ одной стороны, и о субстанціональности (въ извѣстномъ смыслѣ) перваго рода качествъ, какъ составныхъ элементовъ или *res* той или другой сущности. По Тертулліану, если существенныя качества предмета неизмѣнны, ибо „все, что превращается, составляетъ уже другую вещь (*aliud*), перестаетъ быть тѣмъ, чѣмъ было, и становится тѣмъ, чѣмъ не было“ ³⁾, то его относительныя свойства могутъ измѣняться: человѣкъ, напр., остается „существенно (*substantialiter*) одинъ и тотъ же, хотя многократно измѣняется въ наружности (*halitu*), видѣ (*corpulentia*), въ здоровьи, положеніи, достоинствѣ и т. п.“ ⁴⁾. Тоже самое и относительно Божества. Тертулліанъ строго различалъ въ Богѣ Его имманентныя существенныя свойства, къ каковымъ относилъ: самое Его Божество (*deitus*), затѣмъ *ratio*, *bonitas* и *justitia* (въ смыслѣ живого принципа „правды“ или нравственнаго міропорядка), отъ свойствъ, характеризующихъ Его временное и какъ бы случайное отношеніе къ міру, къ каковымъ относилъ: господство, правосудіе (въ тѣсномъ смыслѣ этого слова) и др. „Богъ есть имя самой сущности, т. е. божества. Господь, напротивъ того, есть имя не сущности, но могущества: сущность всегда существовала со своимъ именемъ, которое есть Богъ. Имя: Господь знаменуетъ вновь происшедшій порядокъ

¹⁾ Признавая вліяніе стоицизма на Тертулліана, мы не отрицаемъ и другого фактора, отмѣчаемаго Stier' омъ (Op. cit. 32—33; 37 и др.),—популярнаго іудейско-христіанскаго богословія. Вліяніе стоицизма сказалось преимущественно на формально-научной сторонѣ его системы, но онъ самъ рѣзко порицалъ, напр., стоицизмъ Маркіона и вообще людей, „мечтавшихъ составить христіанство стоическое, платоническое и діалектическое“ (Praescr. haer. 7 с.).

²⁾ Adv. Herm. 35 с.; de Carne Chr. II; de resur. carn. 17; adv. Prax. 7 с.

³⁾ Adv. Prax. 27 с.

⁴⁾ De resur. с. 55 с.

вещей... Богъ есть Судія; но нельзя сказать, чтобы Онъ всегда былъ Судіею потому только, что всегда былъ Богомъ. Дѣйствительно, Онъ не могъ быть Судіею прежде, нежели былъ кѣмъ либо оскорбленъ“ ¹⁾. „Богъ благъ по существу Своему и правосуденъ по естеству нашему“ ²⁾. Если по Своимъ существеннымъ свойствамъ Богъ „всегда пребываетъ неизмѣннымъ (*immutabilem et informabilem*)“, то по Своимъ относительнымъ чертамъ „можетъ *in omnia converti* и оставаться *qualis est*“ ³⁾.

Что Тертуллианъ, подобно стоикамъ, ипостизировалъ отдѣльныя *ἔξεις* вещей, доказательство этому мы находимъ въ такого рода его выраженіяхъ. По Тертуллиану, мы въ молитвѣ Господней „просимъ Бога, чтобы Онъ благоволилъ вселить въ насъ *substantiam et facultatem voluntatis suae*“ ⁴⁾. Подобнымъ образомъ, въ духѣ стоицизма, Тертуллианъ находитъ, что „лихорадка, зародышъ болѣзней и смерти человѣка“, имѣетъ „собственную свою преобладающую силу или твердость, которая составляетъ сущность ея“ ⁵⁾. Не говоримъ уже о томъ, что это ипостазированіе свойствъ красною нитью проходитъ чрезъ всю логологию Тертуллиана (—объ этомъ ниже). На почвѣ стоицизма создалось и ученіе Тертуллиана о т. н. сложныхъ субстанціяхъ: напр. человѣкъ состоитъ изъ двухъ „субстанцій“ ⁶⁾.

Чтобы покончить съ ученіемъ Тертуллиана о существѣ Божіемъ, отмѣтимъ кратко его ученіе о богопознаніи,—имѣющее также несомнѣнную связь съ стоицизмомъ. Эмпирическій раціонализмъ, отмѣченный нами у стѣшковъ, является основнымъ принципомъ и гносеологии Тертуллиана. Признавая первымъ источникомъ богопознанія видимую природу—носительницу божественныхъ свойствъ разума, благодати и „правды“,—и нашъ богоподобный духъ, своимъ *sensu* и *intellectu* открывающій эти слѣды Божества въ міръ ⁷⁾, Тертуллианъ признавалъ этотъ богословствующій разумъ вполне

¹⁾ Adv. Hermog. 3.

²⁾ De resur. carn. 14 c. Cfr. Adv. Marc. 1, 22—23; 2, 3, 6, 12...

³⁾ Adv. Prax. 27: de carne Chr. 3 c.

⁴⁾ De orat. 4.

⁵⁾ Praescr. haer. 2.

⁶⁾ Adv. Prax. 26 c.; ib. 27. c.

⁷⁾ De anima. 1—2.

достаточнымъ средствомъ для познанія *rerum divinarum* и не чувствовали нужды въ какихъ либо особенныхъ мистическихъ путяхъ богопознанія. Вмѣстѣ со стоиками Тертуллианъ раздѣлялъ убѣжденіе, что нашимъ разумомъ, какъ вообще, такъ и въ данномъ случаѣ, мы познаемъ не условныя лишь дѣйствія на насъ вещей, но ихъ подлинную сущность. Правда, Тертуллианъ рѣшительно указывалъ на потемнѣніе нашего разума грѣхомъ, но отсюда для него обрисовывалась лишь важность и безусловный авторитетъ сверхъестественнаго Откровенія, сообщающаго людямъ уже въ готовой формѣ совершеннѣйшее познаніе о божественныхъ вещахъ. Этотъ некритическій философскій рационализмъ Тертуллиана, свойственный и послѣдующимъ западнымъ богословамъ, значительно отличаетъ его богословіе отъ философскаго релятивизма восточныхъ богослововъ 4 вѣка ¹⁾.

Ученіе Тертуллиана о Логосѣ, какъ 2 Лицѣ Св. Троицы въ сущности построено также по схемѣ стоической онтологіи. Какъ извѣстно, Т-нъ различалъ два момента въ понятіи о Логосѣ—понятіе о Немъ, какъ имманентномъ *ratio* Отца (*λόγος ἐνδιάθετος*) и понятіе о немъ, какъ изглаголанномъ творческомъ Словѣ Божіемъ (*=λόγος προφορικός*), или Логосѣ—Сынѣ, какъ творцѣ и искупителѣ міра. Это двойственное понятіе о Логосѣ представляетъ собою воспроизведеніе стоическаго ученія, съ одной стороны, объ отношеніи всякаго *ποιότης* къ своей *οὐσία*, а, съ другой,—объ отношеніи *λεχτόν* къ мысли, выраженной въ словѣ. Эта аналогія ученія Тертуллиана о Логосѣ со стоической онтологіей проливаетъ свѣтъ и на смыслъ его ученія объ единосущіи и ипостасности Сына Божія.—Какъ имманентный Разумъ Божій, Логосъ находится въ неразрывномъ, субстанціальномъ единствѣ со Отцемъ (*unius substantiae, indivisus, inseparabilis* etc) и относится къ Нему, какъ вообще *ἐξ* относится къ *οὐσία*, въ своемъ единствѣ образуя одно цѣлое. Опредѣляя частіе содержаніе *ratio*, какъ *ἐξ* Отца, Тертуллианъ въ одномъ мѣстѣ высказываетъ, что *ratio (Dei)* есть *sensus ipsius* ²⁾. Если

¹⁾ Обстоятельное раскрытіе этой части богословской системы Тертуллиана мы находимъ у Hauschild'a *op. cit.*, подробно реферировать содержаніе котораго мы здѣсь не находимъ возможности.

²⁾ Adv. Prax. 5 c.

бы Тертуллианъ послѣдовательно провелъ эту мысль о Логосѣ, какъ живомъ и объективированномъ самосознаніи Отца, то онъ предвосхитилъ бы никейское богословіе въ его чистѣйшемъ видѣ. Но онъ не удержался на этой высотѣ богословскаго умозрѣнія и значительно сузилъ понятіе объ имманентномъ *ratio*, въ своихъ сочиненіяхъ развивая понятіе о вѣчномъ *ratio Dei*, лишь какъ божественномъ міросознаніи ¹⁾, и въ этомъ смыслѣ, какъ вѣчной „основѣ и источникъ всѣхъ вещей“, какъ *materiae materialium* ²⁾. Причиною, помѣшавшею ему конструировать ученіе о Логосѣ въ духѣ никейскаго богословія, былъ космологическій интересъ, исключительно занимавшій Тертуллиана въ данномъ вопросѣ, и полное невниманіе къ вопросу о содержаніи Божественной жизни, независимо отъ ея отношенія къ міру (въ чемъ, въ свою очередь, сказалась чрезмѣрная зависимость Тертуллиана отъ предшествовавшихъ богословъ - апологетовъ, — и даже, можетъ быть, вліяніе стоической логологии, какъ ученія объ имманентной Богу-міру разумности) ³⁾. Эта подмѣна понятія о *ratio Dei*, впрочемъ, существенно не измѣнила ученія Тертуллиана о субстанціональномъ единствѣ Логоса со Отцемъ, поскольку *ratio*, и какъ вѣчная мысль Божія о мірѣ, являющаяся, по взгляду Тертуллиана, какъ бы средоточіемъ всей божественной жизни, имѣетъ не случайное, но самое тѣсное, жизненное отношеніе къ существу Отца. Логосъ не есть лишь извѣстное состояніе или дѣятельность (= *σχέσις*) божественнаго „я“, но и Его сила (*vis, virtus*), — „разумъ, который открывается въ то же время и какъ слово, при всякомъ движеніи мысли“, — живой разумъ Отца, съ которымъ Онъ „разговаривалъ“ и „*disposuerat intra se*“ субстанціи и виды мірового бытія ⁴⁾.

Признавалъ ли Тертуллианъ ипостасное, отличное отъ Отца бытіе Логоса въ этой, т. е., стадіи Его жизни? Отвѣтъ, на который уполномочиваютъ насъ сочиненія Тертуллиана, стоитъ въ полномъ соотвѣтствіи съ принципами стоической онтологии и можетъ быть выраженъ лишь въ неопредѣлен-

1) lb. 3—9 *passim*.

2) *Adv. Hermog.* 18.

3) *Cfr. Hagemann.* 175—6 s.

4) *Adv. Prax.* 5—6

ной формулѣ: и да, и нѣтъ. Съ одной стороны, несомнѣнно, что Тертуллианъ признавалъ вѣчное бытіе Логоса въ Отцѣ—реальнымъ: Богъ, по Т-ну, и ante omnia ne (erat) solus. Habebat enim secum, quam habebat in semetipso rationem suam scilicet ¹⁾. Какъ ratio Dei, Логосъ, подобно всѣмъ вообще *ἔξεις* въ стоической онтологіи, долженъ имѣть дѣйствительное, а не призракное бытіе. Если всякое вообще *λόγος* есть своего рода *πρόημα*, хотя и не матеріально, то тѣмъ болѣе—содержаніе вѣчной божественной мысли. Но съ другой стороны, домірное бытіе Логоса нельзя признать собственно ипостаснымъ. И Тертуллианъ утверждаетъ, что ante omnia Deus erat solus ²⁾. Въ собственной „формѣ“ и „украшеніи“ Логосъ былъ рожденъ лишь предъ твореніемъ міра ³⁾. Въ этомъ пунктѣ Т-нъ стоялъ опять таки на почвѣ стоической онтологіи, по которой *λεχτόν* становится субстанціей (матеріальной) лишь будучи выражено въ словѣ.

Если при раскрытіи ученія о 1-мъ моментѣ бытія Логоса Тертуллианъ болѣе подчеркивалъ Его единство со Отцемъ, чѣмъ Его ипостасность, то въ ученіи о *λόγος προφορικὸς* онъ отдастъ перевѣсъ второму понятію, такъ что это его ученіе и у его современниковъ и у новѣйшихъ богослововъ возбуждаетъ обвиненія въ дитеизмѣ ⁴⁾. Какъ изглаголанное Слово (sermo) Отца, Логосъ есть alius, по сравненію съ Отцемъ, ипостасный носитель той системы идей о мірѣ, которая отъ вѣка была въ божественномъ сознаніи, живое воплощеніе всѣхъ совершенствъ Божіихъ, отразившихся въ созданіи міра. Въ этомъ смыслѣ Онъ есть Verbum substantivum in re per substantiae proprietatem... Res et persona quaedam ⁵⁾. Какъ носитель божественнаго міросознанія (лишь извѣстной силы—функции божественнаго существа), Логосъ, естественно, въ количественномъ, т. е., отношеніи—ниже Отца. Отсюда—субординаціонизмъ у Тертуллиана,—различіе между Божественными Лицами по степени (gradu) и образу (forma) обладанія божественною сущностью. Отецъ—*tota substantia*, Сынъ—*pars*,

¹⁾ Adver. Prax. 5.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Ib., 7 с.

⁴⁾ Cfr. Hagemann. 170. 203.

⁵⁾ Adv. Prax. 7.

portio et derivatio totius substantiae; Отецъ—безусловно невидимъ и именно *pro plenitudine majestatis*, а Сынъ—*pro modulo derivationis* ¹⁾. Въ силу этой количественной неравномѣрности между Лицами Св. Троицы Тертуллианъ находитъ возможнымъ именовать Логоса „прямо Богомъ“ лишь тогда, когда „дѣло идетъ объ одномъ Христѣ“, подобно тому, какъ иногда „солнечный лучъ самъ по себѣ можетъ быть названъ солнцемъ“. Но какъ „наименовавъ солнце, отъ котораго лучъ исходитъ, нельзя уже назвать солнцемъ луча его“, такъ „и когда надобно будетъ наименовать вмѣстѣ Отца и Сына—нужно изъясняться такъ: Богъ Отецъ и I. X. Господь нашъ“ ²⁾.

Изложенное ученіе Т-на объ ипостасности (субординаціонизмъ) Логоса, впрочемъ, нисколько не противорѣчитъ понятію объ Его едивосущіи съ Отцемъ. Логосъ есть *pars* Отца и какъ *pars* не можетъ быть иной сущности съ цѣлымъ. И Тертуллианъ никогда не перестаетъ утверждать, что Сынъ и Св. Духъ отличаются отъ Отца *non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie* ³⁾. Отсюда, Логосъ по содержанію своего сознанія—едино со Отцемъ и „Богъ не приступаетъ ни къ чему иначе, какъ посредствомъ созерцанія Своего Слова“ ⁴⁾. То обстоятельство, что Тертуллианъ, повидимому, ограничиваетъ тождество сознанія Отца и Логоса лишь міросознаніемъ, объясняется, какъ мы уже замѣтили, тѣмъ, что Т-нъ вообще не ставилъ вопроса о содержаніи божественнаго сознанія внѣ его отношенія къ міру; если же бы этотъ вопросъ представился Т-ну, то Т-нъ, оставаясь вѣрнымъ своему воззрѣнію на отношеніе между Отцемъ и Логосомъ, какъ цѣлымъ и частію, отличающимися лишь количественно, а не по содержанію, отвѣтилъ бы на него утвердительно. Отсюда, замѣчаніе Hagemann'a: „что Сынъ произошелъ изъ сущности Отца—это еще можно понять съ Тертуллиановской точки зрѣнія, но наоборотъ, чтобы Сынъ заключалъ въ Себѣ сущность Отца—совершенно немыслимо“

¹⁾ Adv. Prax. 9, 26. 16 cc.

²⁾ Adv. Prax. 13 c.

³⁾ Ibidem, 2 c.

⁴⁾ Adv. Hermog. 20.

и вообще обвиненія Тертулліана въ дитенизмъ ¹⁾—намъ представляются не совсѣмъ основательными.

Подтвержденіе нашему взгляду мы находимъ и въ ученіи Тертулліана объ образѣ рожденія Сына,—всепѣло выдерживающемъ характеръ стоическаго ученія о дѣленіи (*μερισμός*) сущностей. Извѣстно, что Тертулліанъ держался по этому вопросу эманатическихъ воззрѣній, при чемъ пояснялъ свою мысль аналогіями съ солнцемъ и лучомъ, источникомъ и рѣкою, и въ особенности съ рожденіемъ чловѣческаго слова ²⁾. Мысль объ ипостасности рожденія Логоса изъ сущности Отца—ясна сама собою не только изъ первыхъ аналогій, но и изъ послѣдней. Если наше слово, рассуждаетъ Тертулліанъ въ чисто стоическомъ духѣ,—является уже нѣкотораго рода реальною сущностью, то тѣмъ болѣе „отъ Бога ничего пустого и несостоятельнаго произойти не могло“, ибо не можетъ *carere substantia* чтó *de tanta substantia processit* ³⁾. Тертулліанъ удерживаетъ въ вопросѣ о рожденіи Логоса и другую сторону понятія о *μερισμός*, по которой дѣлимая субстанція, не смотря на обособленіе ея *qualitatum*, сама въ себѣ остается цѣлою,—поясняя образъ рожденія Сына аналогіей съ возникновеніемъ свѣта отъ свѣта. *Ita de spiritu spiritus et de Deo Deus, ut lumen de lumine accensum. Manet integra et indefecta materiae matrix, etsi plures inde traduces qualitatis mutueris: ita et quod de Deo profectum est, Deus est, Dei filius et unus ambo* ⁴⁾.—Что касается логическаго значенія акта рожденія Сына, то Тертулліанъ, согласно принципамъ стоицизма, относилъ его къ категоріи *σχέσις* и признавалъ за нимъ лишь временное, до извѣстной степени случайное значеніе ⁵⁾. Отсюда слѣдуетъ, что и имя „Отецъ“ въ богословіи Т-на имѣетъ лишь относительное значеніе, подобное именамъ Господь, Судія и т. п.

Обращаясь, наконецъ, къ терминологіи Тертулліана, мы должны замѣтить что хотя она въ общемъ, какъ это видно уже изъ предыдущаго изложенія, носитъ стоическій характеръ.

¹⁾ Hagemann... 165, 218—220 ss.

²⁾ Adv. Prax. 5, 8 c.

³⁾ Ib. 7 c.

⁴⁾ Apol. 21 cfr. Adv. Prax. 8 c.

⁵⁾ Adv. Hermog. 18. Adv. Prax. 7.

но Тертуллианъ съ своей стороны сдѣлалъ попытку внести въ нее бѣльшую опредѣленность. Тертуллианъ пишетъ: „Иное есть субстанція и иное природа (natura) субстанціи; у всякой вещи есть своя субстанція, природа же можетъ быть общая. Напр. камень, желѣзо есть субстанція, твердость (duritia) же камня и желѣза составляютъ природу субстанціи. Твердость объединяетъ (эти вещи), субстанція раздѣляетъ“ ¹⁾. Приведенныя слова Тертуллиана даютъ основаніе думать, что Тертуллианъ стремился разграничить въ понятіи вещи ея матеріальный принципъ отъ формального, обозначая именемъ natura общую совокупность ея качествъ (ποιότητες), какъ составныхъ матеріальныхъ элементовъ, а именемъ substantia—ея формирующій принципъ, ту законѣрную связь (мысля ея въ видѣ какого то внутренняго субстрата), которая образуется изъ отдѣльныхъ ποιότητες—одно органическое цѣлое, опредѣленный видъ бытія. Отсюда, единство substantiae на языкѣ Тертуллиана означаетъ самое строгое единство, какое только можетъ существовать между двумя отдѣльными индивидуумами ²⁾. Равнымъ образомъ и similitudo substantiae является на языкѣ Тертуллиана выраженіемъ равносильнымъ unitas substantiae, поскольку substantia мыслится какъ формальное и поэтому постоянно тождественное съ собой начало. Иное дѣло—similitudo naturae, поскольку въ послѣднемъ случаѣ рѣчь идетъ лишь объ отдѣльныхъ, не объединенныхъ органически качествахъ. Въ послѣднемъ случаѣ, по словамъ Тертуллиана, „приписать подобіе не значитъ лишить сущности ³⁾“.

Другою особенностью терминологіи Тертуллиана является употребленіе термина persona для обозначенія ипостастнаго бытія Лицъ Св. Троицы. Этотъ терминъ, какъ во внѣцерковномъ употребленіи, такъ и у Тертуллиана, имѣлъ два значенія: маски (въ театрѣ) и значеніе близкое къ понятіямъ

¹⁾ de Anima, 32.

²⁾ Cfr. Harnack. Dogmengeschichte. 1, 533. Bethune-Baker... 16—17 pp. О другихъ т. е. производныхъ значеніяхъ термина substantia у Т—на (владѣніе, сущность въ общемъ смыслѣ, какъ напр. въ фразѣ: tota substantia questionis istius, adv. Prax. 25 и др.), равно какъ объ отношеніи ея къ ὑπόστασις (substantia=οὐσία=ὑπόστασις)—у Bethune-Baker'a, 66—68, 65 pp.

³⁾ De resur. carn. 62.

conditio, status, munus ¹⁾. Въ этомъ послѣднемъ значеніи,—въ смыслѣ спеціальнаго состоянія, характера, функціи, этотъ терминъ употребляется у Тертулліана и въ отношеніи къ ипостасямъ Св. Троицы. Отсюда, установленная Тертулліаномъ формула: una substantia, tres personae, усвоенная всѣмъ христіанскимъ западомъ, по смыслу близко подходила къ позднѣйшему восточному понятію объ ипостасяхъ, какъ *τρόποι ἐκφράσεως*. Внося въ ученіе о Св. Троицѣ терминологическую отчетливость, эта формула, однако, не имѣла строго философскаго, онтологическаго значенія, поскольку понятіе persona, въ смыслѣ status, функція, еще не ручалось за собственно ипостасное бытіе божественныхъ Лицъ, каковое понятіе на востокѣ гарантировалось терминомъ *ἐκότητις* ²⁾. Поэтому, когда терминъ persona, *πρόσωπον* былъ скомпрометтированъ еретическимъ употребленіемъ его у Савеллія, то формула Тертулліана, хотя сохранила свое значеніе на западѣ, но не могла имѣть общаго примирительнаго значенія для всей церкви въ эпоху аріанскихъ споровъ.

IV. Богословскія воззрѣнія св. Ипполита Римскаго представляютъ собою развитіе тѣхъ же основныхъ положеній, которыя мы отмѣтили въ системѣ Тертулліана ³⁾.

Въ основѣ его ученія лежало, какъ и у Тертулліана, представленіе о Богѣ Отцѣ, какъ всецѣлой божественной сущности, и о Логосѣ, какъ ея имманентной силѣ или части,

¹⁾ De carne Chr. II, de spect. 23; Apol. 36, de monog. 7; de paenit. 11; de resur. carn. 21; Adv. Prax. 15; Adv. Valent. 7. Cfr. Bethune-Baker, 70—72 p.

²⁾ Въ этомъ смыслѣ можно согласиться съ Гарнакомъ, что понятіе persona у Т—на представляетъ собою „юридическую фикцію“ (I, 533). Но, какъ видно уже изъ нашего предыдущаго изложенія, мы рѣшительно не согласны съ Гарнакомъ въ его общей оцѣнкѣ системы Т—на, будто бы построенной на чисто юридическихъ началахъ. Разборъ теоріи Гарнака—у Stier'a, 72—73 ss.

³⁾ При изученіи богословскихъ воззрѣній Ипполита вообще и въ его отношеніи къ модализму папъ Зефирина и Каллиста (вопросъ,—совершенно опущенный нами въ прошломъ году) мы пользовались твореніями Ипполита: *Refutationis omnium haeresium librorum* X (recensuerunt... L. Duncker et F. S. Schneidewin. Göttingae. 1859), Творенія Ипполита, еп. Римскаго (рус. пер. 1—2. Казань. 1899), и отчасти S. Hippolyti opera (Migne... s. g. Xt.). Изъ пособій: *Hagemann*, op. cit. *Volkmar*, Hippolytus und die römischen Zeitgenossen. Zürich. 1855. *Иванцовъ-Платоновъ*. Ереси и расколы... М. 1877.

и именно, какъ божественномъ Разумѣ—Мысли, содержаніе которой и Ипполитъ, подобно Тертулліану, склоненъ ограничивать міросознаніемъ. Θεὸς εἷς, ὁ πρῶτος καὶ μόνος... εἷς μόνος ἑαυτοῦ—вотъ основной членъ doctrinae veritatis Ипполита ¹⁾. Но Богъ, „хотя былъ и единымъ, но многимъ (πολύς), поскольку Онъ не былъ безсловеснымъ (ἄλογος), лишеннымъ мудрости (ἄσφορος), безсильнымъ (ἀδύνατος), чуждымъ совѣта (ἀβοῦλευτος). Все было въ Немъ и Онъ былъ все (τὸ πᾶν) ²⁾. Живымъ средоточіемъ совершенствъ Отца и является Его Логосъ, какъ бы внутреннѣйшая часть Его существа. „Одна сила (δύναμις),—сила изъ всего, а все Отецъ, изъ Котораго сила—Слово (τὸ δε πᾶν ὁ πατὴρ ἐξ οὗ δύναμις λόγος): Оно—разумъ... Все черезъ Него, а Онъ единъ отъ Отца ³⁾“. Въ другомъ мѣстѣ Ипполитъ опредѣляетъ это Слово—Разумъ Отца, какъ ἐνδιάθετος τοῦ πατρὸς λογισμὸς ⁴⁾. Космологическій интересъ является преобладающимъ и въ умозрѣніяхъ Ипполита; и у него, какъ у Тертулліана, Логосъ является лишь „въ качествѣ начальника (ἀρχηγόν), совѣтника (σύμβουλον) и исполнителя (ἐργάτην) всего сотвореннаго ⁵⁾).

Полная аналогія наблюдается во взглядахъ Ипполита и Тертулліана и на онтологическое значеніе 2-го момента въ бытіи Логоса, какъ Λόγος αὐτοφρονικός, какъ уже въ собственномъ смыслѣ „другого (ἕτερος)“ Бога,—вслѣдствіе чего и Ипполитъ, подобно Тертулліану, подвергался упрекамъ въ „дигеизмъ ⁶⁾“. По его взгляду, Отецъ первоначально „содержалъ Слово въ Себѣ и Оно было невидимымъ (ἀόρατον) для созидаемаго міра“, но Отецъ содѣлалъ Его затѣмъ видимымъ (ὁρατόν) въ самый моментъ произнесенія перваго звука. Рождая Свѣтъ отъ Свѣта, Онъ произвелъ (προῆκεν) для твари Господа“ ⁷⁾. Съ этого момента Логосъ получилъ собственно ипостасное, личное (πρόσωπον) ⁸⁾ на ряду съ Отцемъ бытіе,—и въ этомъ смыслѣ называется у Ипполита ὁ πρῶτος—

¹⁾ Refut. X, 32, cfr. c. Noet. VIII, X.

²⁾ c. Noet. X.

³⁾ ibidem, XI.

⁴⁾ Refut. X, 33.

⁵⁾ c. Noet, X.

⁶⁾ Refut. IX, 11—12.

⁷⁾ c. Noet. X.

⁸⁾ c. Noet. VII.

γονος πατρός πᾶς, ἢ πρὸ εὐσφύρου φεσφόρος φωνή¹⁾. Подобно Тертуллиану, Ипполитъ былъ склоненъ отдавать перевѣсъ понятію ипостасности рожденнаго Логоса въ ущербъ Его единству со Отцемъ, и однако, какъ Тертуллианъ, на самомъ дѣлѣ не былъ противникомъ единосушія. Ипполитъ, повидимому, склоненъ понимать единство Сына съ Отцемъ лишь въ смыслѣ нравственнаго единенія воли,—что Сынъ пребываетъ „во Отцѣ по силѣ (δύναμις) и расположенію (διαθέσει)“²⁾. Въ другомъ мѣстѣ Ипполитъ говоритъ, что если бы Богъ восхотѣлъ сотворить человѣка богомъ, а не человекомъ, то могъ бы, ибо *ἔχεις τοῦ λόγου παράδειγμα*, и затѣмъ продолжаетъ: *εἰ δε θέλεις καὶ θεὸς γενέσθαι, ὑπακούε τῷ πεποιχότι*³⁾. Отецъ у Ипполита представляется „повелѣвающимъ“ (*κελεύων*) Сыну, а этотъ послѣдній „ужожающимъ“ (*ἀρέσκων*) Ему⁴⁾. Отецъ вообще представляется у Ипполита существомъ въ нѣкоторомъ смыслѣ большимъ Сына. Такъ, объясняя извѣстныя слова упрека Христа къ Филиппу, Ипполитъ замѣчаетъ, что „Филиппъ, не вмѣстивши того, что ему можно было видѣть, пожелалъ узрѣть Отца“. Отсюда и упрекъ Христа имѣетъ такой смыслъ: „Если ты видѣлъ Меня, то черезъ Меня могъ бы познать и Отца. Вѣдь черезъ Образъ, составляющій полное (?) подобіе (*διὰ τῆς εἰκότος ὁμοίας τυγχανούσης*), Отецъ легко можетъ быть постигнуть. Если же ты не позналъ Образа, которымъ является (*ἐστίν*) Сынъ, то какъ же ты выражаешь желаніе видѣть Отца?“⁵⁾.

Выставляя на первый планъ понятіе объ ипостасности Сына (въ полемикѣ съ монархіанами), Ипполитъ, однако, какъ мы уже замѣтили, остался вѣренъ ученію о субстанціальномъ единствѣ Отца и Сына. Ипполитъ рѣшительно высказываетъ что *ὁ λόγος ὁνός ἐκ θεοῦ, διὸ καὶ θεός, οὐσίᾳ ἑνάρχων θεοῦ*⁶⁾. Отсюда, вѣдѣніе Логосомъ воли Отца у Ипполита представляется не какъ наученіе, но какъ личное участіе въ ней. Логосъ *ἐν ἑαυτῷ φέρων τὸ θέλειν τοῦ γεγεννη-*

¹⁾ Refut. X, 33.

²⁾ с. Noet. УП.

³⁾ Refut. X, 33.

⁴⁾ ibidem.

⁵⁾ с. Noet. VII

⁶⁾ Refut. X, 33.

κότος, οὐκ ἄλλως τῆς τοῦ πατρὸς ἐννοίας ¹⁾. Признавалъ ли Ипполитъ это единство вѣдѣнія Отца и Сына въ безусловномъ смыслѣ, или же простираетъ его лишь на дѣятельность Логоса, какъ αἴτιον τοῖς γινόμενοις ²⁾, рѣшить трудно по тому лишь, что и Ипполитъ, подобно Тертулліану, не касался вопроса о содержаніи божественной жизни внѣ ея отношенія къ міру.

Наблюдаемое какъ бы противорѣчіе между ученіемъ Ипполита объ ипостасности (субординаціонизмѣ) Сына и Его единосущія съ Отцемъ, намъ кажется, въ значительной степени можетъ быть объяснено при свѣтѣ стоической онтологіи, которая, насколько можно судить по нѣкоторымъ даннымъ изъ сочиненій Ипполита, является, какъ у Тертулліана, философскою подпочвою его богословскихъ умозрѣній. Стоическій характеръ воззрѣній Ипполита открывается въ самомъ понятіи его о сущности, какъ сложной системѣ различныхъ ипостазированныхъ δυνάμεις (=ποιότητες, ἔξεις). На почвѣ этого понятія построено и все его ученіе о Логосѣ, какъ ипостасной δυνάμει Отца, Который, „хотя былъ и единымъ, но многимъ (πολύς)“ и т. д. ³⁾. Къ категоріи δυνάμεις Ипполитъ очевидно относитъ и διάθεσις ⁴⁾, разумѣя подъ этимъ понятіемъ не просто состояніе души (=σχέσις), но ипостазировавъ его, какъ живую силу, подобно тому какъ Тертулліанъ voluntas Dei называлъ substantia и facultas. Подтвержденіе сказанному мы находимъ въ непосредственно предшествующихъ сейчасъ процитованному мѣсту словахъ. „Всѣ мы (=христиане) не суть ли единое тѣло по сущности (κατὰ τὴν οὐσίαν) и не становимся ли единымъ, благодаря силѣ (τῇ δυνάμει) и расположенности къ единомыслію (τῇ διαθέσει τῆς ὁμοφρονίας)?“ ⁵⁾. Сближеніе понятій οὐσία съ δυνάμει и διάθεσις здѣсь выступаетъ съ достаточною ясностью. Отсюда, выраженіе Ипполита, что „Сынъ во Отцѣ δυνάμει и διάθεσι“ не можетъ ничего говорить противъ Его единосущія съ Отцемъ.—Естественнымъ выводомъ изъ стоическихъ посылокъ является

¹⁾ ibidem.

²⁾ ibidem.

³⁾ c. Noet. X, XI.

⁴⁾ ib. VII. Migne X, 816.

⁵⁾ c. Noet. VII. cfr. Novat. De Trin. 22 c Hilar. De Trin. 8, 8—9.

ученіе о *κράτος* и *μέμμις* качествъ (*ποιότητες*). Слѣды этого ученія мы находимъ и у Ипполита. Высказавъ положеніе, что Сынъ пребываетъ „въ Отцѣ по силѣ и расположенію“, Ипполитъ продолжаетъ: „Въ самомъ дѣлѣ, единый разумъ (*νοῦς*) Отца составляетъ Сынъ. И мы, имѣя разумъ (*νοῦν*) Отца,—такимъ образомъ вѣруемъ (въ Сына); но такъ какъ (ноэтіане) этого разума не имѣютъ, то они отвергли и Сына“¹⁾. Въ этихъ словахъ Ипполитъ, повидимому, хочетъ выразить мысль о нашемъ реальномъ приобщеніи „разуму“ Отца въ нашей вѣрѣ, ипостасируя его („разумъ“), какъ своего рода *ποιότης* Отца, усвояемую нашимъ существомъ. Подобный же смыслъ имѣетъ и изреченіе Ипполита: *εἰ θε θέλει καὶ θεός γερέσθαι, ὑπακούε τῷ πεποιηκότι*.

Если высказанный нами взглядъ вѣренъ, то мы должны отмѣтить, что съ терминологической стороны ученіе Ипполита слабѣ терминологіи Тертулліана,—именно въ томъ смыслѣ, что у него нѣтъ попытки разграничить матеріальный принципъ вещи (*natura*, какъ совокупность *ποιότητες* вообще) отъ формальнаго, который объединяетъ эти *ποιότητες* въ органическое цѣлое. Отсюда, у Ипполита—не совсѣмъ ясно различіе между единосущіемъ Логоса съ Отцемъ (=единство, образуемое черезъ матеріальный+формальный принципы), и единосущіемъ съ Божествомъ челоѣка, становящагося *θεός*, въ силу усвоенія божественныхъ *ποιότητες* (лишь матеріальный принципъ),—другими словами—не ясно терминологическое различіе между единосущіемъ и подобосущіемъ. Но это—лишь не болѣе, какъ терминологическая неотчетливость Ипполита, и существенно не противорѣчитъ его ученію объ единосущіи Сына со Отцемъ. Другія, отмѣченныя нами, черты субординаціонизма у Ипполита не только не выражаютъ существеннаго различія между Отцемъ и Сыномъ, какъ у аріанъ, но представляются даже гораздо болѣе слабыми, чѣмъ напр. у Оригена. Отсюда названіе системы Ипполита „аріанизмомъ 3 вѣка“, усвояемое ей Hagemann'омъ, намъ кажется далеко не точнымъ 2).

Внутреннее сродство, наконецъ, наблюдается между Ипполитомъ и Тертулліаномъ и въ ученіи объ образѣ рожденія

¹⁾ с. Noet. VII.

²⁾ Hagemann. 134 s.

Сына, которое построено у Ипполита также на стоическом понятіи о *μερίδος*. По Hagemann'у, хотя понятіе *μερίδος* встрѣчается у Ипполита лишь въ одномъ мѣстѣ, но оно въ сущности всюду удерживается ¹⁾. Отсюда у Ипполита—тѣ же аналогіи, что и у Тертуллиана (свѣтъ отъ свѣта, вода отъ источника, лучъ отъ солнца) ²⁾. Равнымъ образомъ, актъ рожденія Сына относится у Ипполита къ категоріи *σχέσις*, какъ временный, историческій фактъ ³⁾. „Тройственное обнаруженіе (*τρίη ἐπίδειξις*)“ единой Божественной Силы „касается (лишь) домостроительства (*κατὰ τὴν οἰκονομίαν*)“ ⁴⁾

V. Богословскія воззрѣнія св. Иринея Ліонскаго, по справедливому замѣчанію Zahn'a, не могутъ быть разсматриваемы, какъ звено въ цѣпи апологическихъ теорій, или какъ поступательный моментъ въ ихъ развитіи ⁵⁾, а стоятъ въ явно оппозиціонномъ отношеніи къ современнымъ теченіямъ богословской мысли ⁶⁾. Мы не будемъ останавливаться на ихъ изложеніи (что отчасти было уже сдѣлано нами въ прошломъ году), но просто отмѣтимъ тѣ новыя идеи, которыя Иринеи внесъ въ богословское сознаніе, или тотъ „духъ“ его воззрѣній, который, по замѣчанію Гарнака, сдѣлался рѣшительнымъ факторомъ въ послѣдующей исторіи догматовъ и оказался господствующимъ въ позднѣйшей догматикѣ ⁷⁾.

Общія онтологическія воззрѣнія Иринея не представляютъ ничего оригинальнаго. Поскольку ему приходилось высказываться въ этомъ направленіи, онъ, повидимому, стоялъ тоже на стоической (реалистической) почвѣ (ср. напр. критику гностицизма) ⁸⁾. Онъ не указалъ новыхъ философскихъ путей для формально-научной обработки христіанскихъ истинъ. Равнымъ образомъ онъ не далъ въ научномъ отношеніи ничего существенно новаго и по вопросамъ гносеологіи, и въ

¹⁾ Hagemann... 197 s. Refut. X, 33.

²⁾ c. Noet. XI.

³⁾ ib. X.

⁴⁾ ib. VIII.

⁵⁾ Zahn... Marcellus. 235 s.

⁶⁾ Въ нынѣшнемъ году изъ литературы о богословскихъ воззрѣніяхъ Иринея нами были прочтены: *Duncker. Des hl. Irenäus Christologie. Göttingen. 1843. Kunze. Die Gotteslehre d. Irenäus. Lpz. 1891.*

⁷⁾ Harnack, op. cit. I, 513.

⁸⁾ Contra haeres. II, 17, 3

этомъ отношеніи стоялъ на той же почвѣ рационализма, который мы отмѣтили у Тертулліана. Правда, Иринеѣ рѣзко возставалъ противъ апріорно-дедуктивнаго метода въ христіанскомъ богословіи и рѣшительнѣе, чѣмъ кто либо изъ его современниковъ, настаивалъ на непознаваемости божественныхъ вещей ¹⁾; правда и то, что онъ, въ противоположность рационалистическому лже-*γνώσις*у, противопоставлялъ истинный христіанскій *γνώσις*, какъ познаніе Бога *διὰ τῆς ἀγάπης* ²⁾, но весь этотъ т. с. агностицизмъ Иринея не имѣлъ собственно философскаго характера.

Главное значеніе Иринея заключается въ его собственно богословскихъ взглядахъ, которые должны были служить и дѣйствительно были коррективомъ для послѣдующей богословской мысли. Изъ таковыхъ идей должно отмѣтить, какъ основныя, слѣдующія: 1) мысль объ абсолютной простотѣ и духовности Божественнаго Существа, чуждой не только внѣшней, но и внутренней сложности (*totus spiritus et totus sensuabilitas et totus ennoea et totus ratio etc*) ³⁾; 2) полемика противъ гипостазированія Божественныхъ свойствъ и въ частности противъ злоупотребленія понятіемъ о Логосѣ (какъ *ἐνδιάθετος* и *προφορικὸς*) ⁴⁾. Иринеѣ употребляетъ безразлично имена Логосъ и Сынъ,—по замѣчанію Duncker'a—показывая этимъ, что онъ отчасти хочетъ отнять у нихъ то собственное значеніе, какое языкъ связываетъ съ ними,—что онъ понимаетъ ихъ только символически, чтобы обозначить то различіе въ божественномъ существѣ, которое хотя и дано въ христіанскомъ сознаніи, но далеко возвышается надъ мыслию, какъ таковую ⁵⁾. При раскрытіи ученія о Логосѣ Иринеѣ не входитъ въ умозрѣніе объ Его онтологическомъ отношеніи къ Отцу, но, признавая Его бытіе просто какъ членъ *regulae fidei*, отмѣчаетъ лишь Его домостроительное значеніе, какъ Бога Откровенія, какъ *visibile Patris* ⁶⁾. Отсюда и наименованіе Логосъ въ системѣ Иринея имѣетъ преимущественно экономическое значеніе: Сынъ есть Логосъ, ибо Онъ откры-

¹⁾ Contra haer. II, 2, 4; IV, 20, 4—5 и др. Cfr. Duncker... s. 16.

²⁾ II, 26, 1. Cfr. Kunze... 52—53 ss.

³⁾ II, 13, 3.

⁴⁾ II, 23, 4—5.

⁵⁾ Duncker. 39 s.

⁶⁾ IV, 6, 6.

ваает Отца (—вѣчный модусъ откровенія), тогда какъ у Тертулліана и вообще „логологовъ“ этотъ тезисъ имѣетъ обратное значеніе: Сынъ по тому—модусъ откровенія, что Онъ—Логосъ. 3) Въ тѣсной связи съ сейчасъ сказаннымъ у Иринея стоитъ идея о вѣчномъ (semper) бытіи Сына, и критика ученія объ Его временномъ рожденіи, какъ нѣкоторомъ обособленіи отъ Отца ¹⁾).

VI. Ученіе римскихъ модалистовъ—папъ Зефирина и Каллиста было проникнуто тѣми же тенденціями, какъ и ученіе Иринея, но выразилось нѣсколько въ односторонней формѣ. Въ противоположность логологическимъ умозрѣніямъ или „дитеизму“ представителей научно-философскаго богословія, римскіе папы — Зефиринъ, казавшійся ученому Ипполиту „невѣждой“ (*idiώτης καὶ ἀγράμματος*), ²⁾ и его преемникъ Каллистъ, настаивали на понятіи о Богѣ, какъ *ἐν πνεύμα ἀδιαίρετον* ³⁾. Исходя изъ этого синтетическаго понятія о Божественной сущности, которое было отголоскомъ древнѣйшаго преданія Римской церкви и господствуетъ въ сочиненіяхъ древнѣйшихъ церковныхъ писателей (напр. у Ерма), Зефиринъ и Каллистъ, естественно, испытывали сильное затрудненіе при частнѣйшемъ опредѣленіи личнаго, ипостаснаго Божества Сына въ Его отличіи отъ личнаго Божества Отца, а, по свидѣтельству Ипполита, приходили прямо къ еретическимъ (савелліанскимъ) мыслямъ, утверждая, что *τὸ μὲν ἀλεπούμενον, ὁπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα...* *Ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ (=υἱῷ) γενόμενος πατὴρ προβλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἐνώσα; ἑαυτῷ καὶ ἐποίησεν ἕν, ὥς καλεῖσθαι πατέρα καὶ υἱόν ἕνα θεόν, καὶ τοῦτο ἐν ὃν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο, καὶ οὗτος τὸν πατέρα συμπλονθῆναι τῷ υἱῷ* ⁴⁾.—Не имѣя возможности войти на этихъ страницахъ въ подробное разсмотрѣніе вопроса, насколько вѣрно это извѣстіе Ипполита воспроизводитъ дѣйствительное ученіе Каллиста, насколько справедливо обвиненіе Ипполитомъ Каллиста въ савелліанствѣ (отъ котораго Каллистъ торжественно отрекался, изгнавъ Савеллія

¹⁾ IV, 37, 14; II, 13, 5.

²⁾ Refut. IX, 11.

³⁾ ibidem, IX, 12.

⁴⁾ ib. IX, 12.

изъ церкви, хотя, по мнѣнію Ипполита, лишь лицемѣрно, *δεδοκός ἐμέ*) ¹⁾, или же ученіе Каллиста казалось ересью больше съ точки зрѣнія самого Ипполита, склоннаго смотрѣть на свою логологическую теорію, какъ на обязательный догматъ ²⁾,—мы отмѣтимъ лишь общее историческое значеніе богословскихъ тенденцій Зефирина и Каллиста. Богословіе Каллиста и его „школа“ (*διδασκαλεῖον*) ³⁾ представляетъ собою поворотный пунктъ въ исторіи тринитарной догмы въ Римѣ и вообще на западѣ. Если въ воззрѣніяхъ Зефирина и Каллиста и были ошибки, обусловливавшіяся терминологическою неопредѣленностью понятія *πνεῦμα*, то онѣ сами собою сгладились у ихъ послѣдователей, особенно когда еще при жизни Ипполита произошло объединеніе обѣихъ враждовавшихъ партій. Но основное зерно ихъ богословія, понятіе объ абсолютной простотѣ и недѣлимости Божественной сущности (*πνεῦμα*) глубоко укоренилось въ сознаніи западныхъ богослововъ и значительно подорвало интересъ къ логологическимъ построеніямъ догмата о св. Троицѣ ⁴⁾. То обстоятельство, что на римскомъ „соборѣ“, на которомъ было составлено посланіе папы Діонисія, осуждавшее александрійскихъ тритеистовъ, господствовало единодушіе, показываетъ, что богословскія тенденціи Каллиста съ теченіемъ времени завоевали себѣ въ Римѣ прочное положеніе ⁵⁾. Въ 4-мъ вѣкѣ мы наблюдаемъ на западѣ почти общее, если не подозрительное, то равнодушное отношеніе къ логологическимъ умозрѣніямъ, такъ что когда авторъ „*de fide orthodoxa*“ высказалъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій теорію о Логосѣ, какъ изглаголанномъ Словѣ Отца, то нѣкоторымъ *doctis viris et prudentibus* показалось, что онъ отрицаетъ личное бытіе

¹⁾ Refut. IX, 12.

²⁾ По этимъ вопросамъ мы во многомъ согласны съ Hagemann'омъ и находимъ свидѣтельство Ипполита преувеличеннымъ.

³⁾ Refut. IX, 12.

⁴⁾ Первые слѣды вліянія со стороны анти-логологическаго богословія мы, какъ уже замѣчено выше, видимъ на системѣ Новаціана. Но въ опредѣленіи размѣровъ этого вліянія мы не можемъ согласиться съ Hagemann'омъ, который видитъ въ авторѣ „*de Trinitate*“ непосредственнаго ученика Иринея (пресвит. Кая) и отрицаетъ не только внутреннюю зависимость его отъ Тертуліана, но и вообще знакомство съ его сочиненіями (406—410; 380—382 ss.).

⁵⁾ Hagemann... 432—433.

Сына, признаетъ Его лишь *unius Dei vocabulum... spiritu oris aereque offensum*: ¹⁾ такъ уже успѣли на западѣ забыть теорію Тертулліана о двухъ моментахъ въ бытіи Логоса. Но общее вліяніе Тертулліана на западѣ не изгладилось: даже у тѣхъ западныхъ богослововъ, которые особенно настаивали на понятіи о Богѣ, какъ абсолютномъ *totus et indivisus spiritus*,—ученіе о Троицѣ при его научномъ раскрытіи носило большій или меньшій отпечатокъ Тертулліановской онтологіи, не говоря уже о такихъ писателяхъ, какъ Фебадіи и авторъ „*De fide orthodoxa*“, зависимость которыхъ отъ Тертулліана выше всякаго сомнѣнія ²⁾.

VII. Отличительною чертою александрійской школы вообще и ея главнѣйшаго представителя—Оригена въ особенности является неоплатоническій (филоновскій) характеръ мысли ³⁾. Не ставя своею задачею раскрытія основныхъ ея

¹⁾ *De fide orthodoxa. Proëmium*. Migne. s. l. XX t. 31—34 col.

²⁾ Мы не будемъ подробно характеризовать состоянія западнаго богословія въ 4 вѣкѣ въ его отношеніи къ Тертулліану, такъ какъ кратко коснемся этого вопроса ниже при характеристикѣ системы Иларія, который при всемъ своемъ знакомствѣ съ востокомъ, остается всетаки типическимъ западнымъ писателемъ. Для знакомства съ положеніемъ западнаго богословія въ 4 вѣкѣ мы, кромѣ сочиненій Фебадія Агепскаго, Лицифера Сардинскаго и др. писателей, изученныхъ еще въ прошломъ году, въ нынѣшнемъ году пользовались трактатомъ „*de Trinitate*“ Евсевія Верчелльскаго, приписываемымъ обыкновенно Вигиллію Тапсіейскому (Migne. s. l. 62 t. 237—286 col.), но принадлежность котораго (1—7 libri) Евсевію, на нашъ взглядъ, убѣдительно доказана Турнеромъ и Бурномъ (The journal of theological Studies. 1900, 1 vol. 128, 592—595 pp.), — и сочиненіями Викторина (Migne... s. l. 8 t. 1039—1140 p.). Если Евсевій ни по характеру своихъ воззрѣній, ни по терминологіи не представляетъ ничего оригинальнаго по сравненію съ другими западными писателями, то Викторинъ занимаетъ среди нихъ совершенно особое положеніе, развивая своеобразное модалистическое ученіе о св. Троицѣ (I, IV, VI, XII и др.).—Съ воззрѣніями Лактанція и Пруденція мы знакомимся по изслѣдованіямъ Сидова (СПб. 1895) и П. И. Петикова (М. 1890).

³⁾ Имѣя въ виду исчерпывающее изслѣдованіе по вопросу оринитарныхъ воззрѣній Оригена—В. В. Болотова, мы въ нынѣшнемъ году ограничились лишь чтеніемъ тѣхъ мѣстъ тринитарно-богословскаго содержанія, которыя процитованы въ „*index rerum*“, приложенномъ при изданіи Mign'я. Изъ пособия—нѣкоторыя главы изъ *Gfrörer'a*: *Kritische Geschichte d. Urchristentums*. 1 th. Stuttgart. 1835 (для уясненія вопроса о зависимости Оригена отъ Филона), затѣмъ изъ *Redepenning'a*: *Origenes*. 1—2. Bonn. 1841—44; *Denzinger'a*: *Vier Bücher v. d. religiösen Erkenntniss*. 1. B.

понятій (что было отчасти сдѣлано въ нашей кандидатской работѣ) мы отмѣтимъ лишь 2 характерныхъ ея пункта: 1) познавательный идеаль александрійцевъ (въ параллель со взглядами по этому вопросу въ другихъ богословскихъ школахъ, соотвѣтственно принятому нами въ нынѣшнемъ году плану изслѣдованія) и 2) значеніе александрійскаго (неоплатоническаго) ученія о Логосѣ въ отличіи отъ стоической логоліи.

Александрійскіе богословы, какъ древніе, такъ и позднѣйшіе (т. е. 4 в. и далѣе) признавали два вида богопознанія, — во-первыхъ, — основанное на свидѣтельствахъ природы и Откровенія, и во-вторыхъ, интуитивное или непосредственное созерцаніе (*θεωρία*) человѣкомъ Божественной истины при посредствѣ разума (*νοῦς*), при чемъ этотъ послѣдній видъ богопознанія у древнѣйшихъ александрійцевъ представляется съ болѣе теоретическимъ характеромъ (*γνώσις*: Климентъ и Оригена, какъ философское проникновеніе въ сокровенный аллегорическій смыслъ Писанія), а у позднѣйшихъ (Св. Афанасія и кесарійцевъ) — съ болѣе практическимъ оттѣнкомъ, — въ смыслѣ реального (путемъ нравственно-аскетическаго образа жизни) приобщенія Божественной истинѣ. Въ основѣ того и другого различенія путей богопознанія лежали несомнѣнно традиціи неоплатонической школы, черезъ вліяніе Филона и христіанскихъ гностиковъ перешедшія и къ богословамъ ортодоксальнаго направленія. Основной мотивъ неоплатониковъ въ этомъ вопросѣ — признаніе духовной сущности человѣка (*πνεῦμα*, *νοῦς*) частицею Божества, заключенной въ узахъ матеріи, стремящейся освободиться отъ нихъ и соединиться со своимъ Первоначаломъ — выступаетъ у христіанскихъ писателей (особенно у Оригена — въ его ученіи о *ψυχή*, какъ охлажденномъ *πνεῦμα*) съ достаточною ясностью ¹⁾.

Въ ученіи о Логосѣ основной интересъ неоплатонической

Würzburg, u. *Bigg'a*: The christian Platonists of Alexandria. Oxford. 1886. Относительно тринитарныхъ воззрѣній Св. Афанасія мы ограничились пересмотромъ его твореній и литературы о немъ, изученной еще въ прошломъ году (Atzberger, Voigt, Möhler и др.).

¹⁾ Характеристика александрійско-неоплатоническаго ученія о богопознаніи у Denzinger'a 278—303. Въ отдѣльности о Филонѣ — у Gräber'a. *passim*, — о Климентѣ и Оригенѣ — Redepenning I, 153—178 ss. 331—349 ss.

философіи былъ не космологическій, какъ у стоиковъ, которые видѣли въ *Λογος*ахъ прежде всего принципъ имманентной разумности міра,—а онтологическій: неоплатоники пользовались понятіемъ о Логосѣ прежде всего для раскрытія ученія о внутренней жизни Первоначала, какъ безкачественнаго *ὄν* или *τοῦς*а, объ его самооткровеніи въ Логосѣ. Космологическій интересъ, ученіе о Логосѣ, какъ основѣ мірозданія, здѣсь стоялъ уже на второмъ планѣ. Какъ ученіе о вѣчномъ самооткровеніи Первосущаго, неоплатоническая логология являлась наилучшимъ типомъ для уясненія христіанскаго догмата о Св. Троицѣ, но она имѣла и свой существенный недостатокъ, поскольку, руководствуясь убѣжденіемъ, что *τοῦ γεννηθέντος πατρὸς τοῦ γέντων ἀλλοιότερον* ¹⁾, проводила рѣзкую черту между 1-мъ и 2-мъ началами сущаго и была склонна противопоставлять ихъ между собою,—какъ истинно-сущее относительно - сущему. Какъ извѣстно, эта логология, со всѣми ея достоинствами и недостатками была усвоена Оригеномъ, и лишь никейскіе отцы (и преимущественно „отецъ православія“, Св. Аѳанасій), усвоивъ ея лучшія стороны въ примѣненіи къ христіанскому богословію, освободились отъ философскаго предразсудка о неизмѣримой качественной разницѣ между нерожденнымъ и рожденнымъ. Насколько глубоко эта онтологическая концепція догмата о Св. Троицѣ проникла въ сознаніе восточныхъ богослововъ, настолько она была чужда западнымъ церковнымъ писателямъ. Характернымъ примѣромъ въ данномъ случаѣ является именно ученіе Иларія Пиктавійскаго, — писателя, несомнѣнно знакомаго съ восточнымъ богословіемъ, и однако не обнаружившаго никакого, что называется, вкуса къ его онтологическимъ умозрѣніямъ.

Опуская изложеніе основныхъ воззрѣній антioxійской школы вообще, и въ частности аріанства въ его историческомъ развитіи, мы переходимъ къ характеристикѣ т. н. новоникейской богословской школы, изученіе взглядовъ которой было болѣе или менѣе новымъ (спеціальнымъ) предметомъ нашихъ занятій въ отчетномъ году ²⁾.

¹⁾ Plot. Ennead. 3, 8, 9. Болотовъ. . 38 стр.

²⁾ Твореніями Василя Великаго, Григорія Богослова и Григорія Нисскаго мы пользовались почти исключительно по ихъ русскимъ перево-

VIII. Исходною точкою для пониманія тринитарныхъ воззрѣній кесарійцевъ можетъ служить тотъ фактъ, что ихъ обвиняли и въ омиусіанствѣ (савелліанствѣ) и требожіи ¹⁾. Это обстоятельство наводитъ на мысль, что кесарійцы, съ одной стороны, были прямыми наслѣдниками и защитниками никейско-аѳанасіевскаго богословія, а съ другой, значительно приближались и къ полу-аріанскимъ (омиусіанскимъ) воззрѣніямъ, и такимъ образомъ представляютъ собою, т. е. объединительный моментъ въ исторіи тринитарной догмы. Эта точка зрѣнія оправдывается и ихъ общимъ историческимъ положеніемъ между тогдашними богословскими партіями. Извѣстно, что кесарійцы постоянно съ глубокимъ уваженіемъ относились къ Аѳанасію и всегда считали богословіе западныхъ отцовъ „здравымъ ученіемъ“ ²⁾ и въ то же время находились въ тѣснѣйшемъ общеніи съ главами омиусіанъ, и горячо отстаивали ихъ ученіе предъ западными отцами.

Тѣсное сродство кесарійцевъ съ александрійскимъ богословіемъ ясно выражается какъ въ самомъ понятіи ихъ о сущности Божіей, „сообщимой всѣмъ Ипостасямъ“ ³⁾, выступившей изъ единичности по причинѣ богатства, преступившей двойственность... и опредѣлившейся троичностью... по причинѣ совершенства“ ⁴⁾,—такъ и въ ихъ основной концепціи догмата о Св. Троицѣ,—въ понятіи о Сынѣ—Логосѣ, какъ живомъ обьективированномъ самосознаніи Отца,—и рѣзкой критикѣ аріанскаго понятія о Логосѣ, какъ простомъ

дамъ. Изъ литературы по вопросамъ новоникейскаго богословія, кромѣ Гарнака (op. cit) и Дорнера [Entwicklungsgeschichte...], отчасти использованныхъ нами еще въ прошломъ году, мы имѣли въ рукахъ: *Böhringer*. Die alte Kirche 7 th. [Basilius v. Cäsarea] Stuttgart. 1875. *Hergenröther*. Die Lehre v. d. göttlichen Dreieinigkeit nach d. hl. Gregor v. Nazianz. Regensburg. 1850. *Ullmann*. Greg. v. Nazianz. Gotha. 1866. *Loofs*. Eusthathius v. Sebaste u. d. Chronologie d. Basilius-Briefe. Halle. 1899. *Ritter*. Geschichte d. christlichen Philosophie 2 th. Hamburg. 1841. *Baur*. Die christliche Lehre v. d. Dreieinigkeit u. Menschwerdung Gottes. Tübingen. 1841. *Несмѣловъ*. Догматическая система Григорія Нисскаго. Казань. 1887. *Виноградовъ*. Догматическое ученіе Св. Григорія Богослова. Казань. 1887.

¹⁾ Вас. Вел. 189 пис. 8 пис.

²⁾ В. Вел. 265 п.

³⁾ Вас. Вел. Опр. Евн. 1, Р. п. 82.

⁴⁾ Григ. Бог. Твор. ч. II, 222.

демиургъ. Сынъ—по Василию Великому—есть Премудрость Отца „не какъ навыкъ или какъ способность, а какъ сущность живая и дѣйственная. Какая же нелѣпость говорить, что слава Божія не имѣла сіянія, или что премудрость Божія нѣкогда не была присуща Богу“, что именно и утверждаютъ аріане, которые „прилагаютъ Бога-Слова къ Отцу, какъ нѣкоторое бездушное орудіе“ ¹⁾. Эта мысль является основною мыслию и ученія обоихъ Григоріевъ. „Сынъ—въ Отцѣ, въ Которомъ Онъ отъ вѣчности умопредставляется жизнію, свѣтомъ, истиною, всякимъ добрымъ наименованіемъ и всякою доброю мыслию, а все сіе—таково, что утверждать, будто бы Отецъ существуетъ иногда безъ этого Самъ по Себѣ есть признакъ крайняго нечестія и вмѣстѣ безумія“ ²⁾. Раздѣляя принципы александрійскаго богословія, кесарійцы съ величайшимъ уваженіемъ относились и къ термину *ὁμοούσιος*, и даже отдавали ему рѣшительное предпочтеніе предъ всѣми другими терминами, какъ наиболѣе сильно выражающему мысль о тѣснѣйшемъ единствѣ Логоса съ Отцемъ, „Поелику—писалъ Василій Великій—слово: единосущный, по моему мнѣнію, менѣе можетъ быть извращаемо въ своемъ значеніи, то и самъ я стою за сіе слово“ ³⁾.

Будучи, съ одной стороны, лишь раскрытіемъ никейско-александрійской догмы, ученіе кесарійцевъ однако вносить и новое слово въ исторію христіанской догматики, даетъ ученію о Св. Троицѣ новую формально-научную обработку и „освобождаетъ“ этотъ догматъ „отъ терминологической безпомощности Аеанасія“ ⁴⁾. Богословское новоторство кесарійцевъ заключалось въ томъ, что они къ существовавшимъ уже въ церкви ранѣе типамъ философскаго уясненія этого догмата (стонческаго—западнаго и неоплатоническаго) присоединили новую формально-логическую схему ученія о Тріединомъ Богѣ, которой затѣмъ суждено было окончательно утвердиться на христіанскомъ востокѣ. На образованіе этого типа тринитарной догмы въ значительной степени оказала вліяніе философія Аристотеля, или, точнѣе, общій духъ ея,

¹⁾ Вас. Вел. Опр. Евн. II.

²⁾ Григ. Нис. Опр. Евн. 2, 2, 4, 8; 8, 4; 3, 3; 9, 5; 2, 12.

³⁾ Вас. Вел. 9 пис. Р. п. 6. 44.

⁴⁾ Harnack, 2, 253 s.

поскольку едва ли можно говорить о влиянии собственно-аристотелевской философии въ ту эпоху философскаго эклектизма, когда элементы различныхъ системъ и теорій смѣшивались довольно причудливымъ образомъ.

IX. Побудительными мотивами или факторами, способствовавшими зарожденію этой новой схемы ученія о Св. Троицѣ, было стремленіе кесарійцевъ, съ одной стороны, какъ можно рѣзче отличить никейскую догму отъ савелліанства и маркелліанства, а съ другой,—противодѣйствовать ученію Евномія, который, по существу будучи послѣдователемъ аріанскаго (антіохійскаго) богословія, пытался обосновать его на началахъ платоновской раціоналистической гносеологии. Мы позволимъ себѣ нѣсколько остановиться на характеристикѣ его ученія.

Въ основѣ ученія Евномія лежало извѣстное аріанское (антіохійское) монистическое представленіе о Богѣ Отцѣ, какъ „единомъ и единственномъ Богѣ... безконечно единственномъ“, какъ абсолютно-простой самозаклученной сущности или ипостаси, „изъ одной сущности не преобразующемся въ тройкую ипостась“ и „не имѣющаго сообщника въ Божествѣ“ ¹⁾. Отсюда у Евномія, какъ и другихъ аріанъ, логически вытекало понятіе о Сынѣ-Логосѣ, какъ нисшемъ Богѣ или деміургѣ ²⁾, „не сотворенномъ“ ³⁾, отличающемся отъ другихъ существъ лишь тѣмъ, что Онъ одинъ непосредственно сотворенъ или „рожденъ прежде всякія твари“ ⁴⁾ Отцемъ,—и въ силу этого имѣющемъ „нѣкоторый образъ подобія“ съ Отцемъ ⁵⁾,—какъ „образъ и печати Вседержителевой дѣятельности“ ⁶⁾. Отсюда послѣдовательно вытекало и ученіе о Св. Духѣ, лишь какъ о „величайшемъ и прекраснѣйшемъ дѣлѣ Единороднаго“, но „ни съ Отцемъ не сочислимомъ, ни съ Сыномъ несравнимомъ“ ⁷⁾. Въ противоположность александрійскому понятію о Логосѣ, какъ живой дѣятельности (энергіи) Отца, Евномій, стоя на почвѣ антіохій-

1) Григ. Нис. Опр. Евн. 2, 4.

2) 2, 4, 6.

3) 2, 8.

4) 2, 8.

5) 1, 32.

6) 2, 12.

7) 2, 12.